

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

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ ДНР
ГОУ ВПО «ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

В ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ

**Международная научно-методическая
конференция**

27-28 апреля 2023 года



Воронеж - 2023

УДК : 008 (082)
ББК : 71.01
К 90

Редакционная коллегия:

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

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

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

Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27-28 апреля 2023 года / Отв. редактор д. филос. наук, доц. Сулимов С. И. – Воронеж : ИСТОКИ, 2023. – 201 с.

ISBN 978-5-4473-0384-6

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

© ФБГОУ ВО «ВГУ»
© Авторы статей, 2023

При перепечатке материалов статей и цитировании ссылка на сборник обязательна.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧЕЛОВЕК – ОБЩЕСТВО – КУЛЬТУРА

Рагозина Т. Э.	Формы культуры: об отличии философского и этнографического подходов исследования	5
Молодцов Б. И.	Об осознании человеком феномена выражения бесконечного бытия	19
Гижа А. В.	Основные подходы к понятийной постановке вопроса о времени	24
Армен А. С.	Трансформация института семьи как выражение противоречий современной цивилизации	31
Овсяникова Д.Д.	Понятие культурной нормы в свете проблемы фундаментальных оснований социального бытия.	40
Максименко А. В.	К вопросу о субъекте общественно-исторических изменений	43
Трофимюк В. К.	Процесс глобализации в культуре	50
Миргородский А.	Проблема человека в философской традиции XX века	54
Беженарь М. С.	Проблема человека и общества у средневековых мыслителей	60
Зайчикова Е. А.	Концепция социальной сущности человека в контексте проблемы начала общественной истории и культуры.....	66
Ретинский С. Г.	Проблема субъектности наций и цивилизационный подход	71

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

Губман Б. Л.	Х. Арендт о связи мышления с волей и способностью суждения.....	75
Каюмов О. Р.	Об актуальности трудов Н.Я. Данилевского в XXI веке.....	80
Сулимов С. И. Кукарников Д. Г.	Философско-исторические учения Дж. Вико и И. Г. Гердера: сравнительный анализ.....	92
Дьяченко О. Н.	Традиционное и современное общество в гуманитарном дискурсе.....	99

Маткаримова А.И	Дейктические единицы в языкознании.....	104
Тоштемиров Э. Н.		
Немчинов В. М.	Воздействие цифровой экспансии на социально-гуманитарную сферу современного Востока и Запада.....	108
Панищев А. Л.	Аксиологическое измерение государственного бытия человека в христианской культуре.....	113
Ануфриева К. В.	В. Дильтей: исторический опыт и конституирование культурных миров.....	120
Бельчевичен С. П.		
Казанцева И. А.	Историософия Н. К. Михайловского.....	124
Волобуева М. А.	Проблема сохранения традиционных христианских представлений в сознании молодых людей в современных социокультурных условиях.....	128

КУЛЬТУРА И МИР

Лившиц Р. Л.	Что мешает формировать патриотизм?.....	133
Жигульская Д.В.	Пир Султан Абдал и его значение в алевитской традиции.....	145
Ким В. Н.	«Маска» – как театральный элемент традиционной культуры узбекского и корейского народов.....	148
Морозова И. Н.	Феномен «пробуждения памяти» в русской культуре (на примере изобразительного искусства первой четверти XX в.).....	152
Захарчук Л. Н.	Имена собственные в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание».....	161
Муротова Д. Х.	Межкультурная коммуникация и этикет прощения извинения.....	165
Хамидов Б. А.	Проблемы перевода фразеологических единиц с компонентом профессиональной номинации и отражение в нем лингвокультурологических факторов.....	167
Швечикова А. А.		
Ильченко К. В.	Природа родного края в жизни и творчестве поэта А.Т. Прасолова (1930-1972 гг.).....	171
Ряполов В. Н.	Забывтая игра в «бабки» в произведениях русских писателей.....	178
Воскресенская П.А.	Бог и христианские истины в русских пословицах и поговорках как отражение религиозных представлений в народном сознании.....	187
Гаффарова Н. И.	Школьная лексика и рекомендации по её использованию.....	192
Махмутжонова Ш.Х.	Понятие нормы. Литературные нормы и нормы узбекского литературного языка.....	194
Сведения об авторах.....		198

ЧЕЛОВЕК - ОБЩЕСТВО - КУЛЬТУРА



УДК 130.2

Формы культуры:

об отличии философского и этнографического подходов исследования

Т. Э. Рагозина

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия)

Аннотация: В статье даётся анализ существующих трактовок сущности ритуала как исходной формы культуры, в ходе которого выявляется ряд типичных для эмпирического сознания заблуждений и противоречий, вызванных наличием неисторических по своей сути взглядов на формы культуры. Параллельно с этим предпринята также попытка выявления принципиальных отличий, характеризующих особенности философского и этнографического подходов к исследованию ритуала, что в целом позволяет поставить решение проблемы происхождения форм культуры на научную основу, давая исследователю ориентир для поиска и анализа исходных, зародышевых форм культуры.

Ключевые слова: историзм, эмпирическое сознание, культурная форма, ритуал, обычай, обряд, канон.

Summary: The article analyzes the existing interpretations of the essence of ritual as an original form of culture, during which a number of misconceptions and contradictions typical of empirical consciousness caused by the presence of non-historical views on the forms of culture are revealed. In parallel with this, an attempt has also been made to identify fundamental differences characterizing the features of philosophical and ethnographic approaches to the study of ritual, which in general makes it possible to put the solution of the problem of the origin of cultural forms on a scientific basis, giving the researcher a guideline for searching and analyzing the initial, embryonic forms of culture.

Key words and phrases: historicism, empirical consciousness, cultural form, ritual, custom, rite, canon.

1. Происхождение и сущность ритуала как проблема междисциплинарного исследования. С тех пор, как ритуал попал в поле зрения социально-гуманитарных наук, став предметом неподдельного интереса со стороны широкого круга исследователей, минуло уже более полутора столетия. За это время, констатирует А. В. Байбурин, «...трудами нескольких поколений этнографов, фольклористов, лингвистов, историков религии, специалистов в области мифологии не только накоплен и систематизирован огромный материал, но и предприняты исследования различных аспектов ритуала как в генетическом, так и в типологическом планах», благодаря чему в конце XX-XXI веков стала возможной «постановка общих вопросов изучения ритуала...» [2, с. 3].

При этом совершенно очевидно, что сам по себе переход от чисто эмпирических описаний и первичных обобщений (способствовавших в начале прошлого века выработке первых классификаций ритуалов¹) к теоретическим построениям конца XX столетия, пытавшимся проникнуть в «культурный код» ритуала, не только не устраняет, а в значительной мере обостряет трудности методологического характера, связанные с поиском ответа на вопрос о том, *что такое ритуал, в чём заключается его сущность, каковы его структура и функции.*

Подтверждением тому может служить необычайно широкий разброс мнений и теоретических позиций, сложившихся в междисциплинарном дискурсе вокруг вопроса о происхождении и сущности ритуала, на что указывают многие из числа пишущих на эту тему авторов: «Исследователи расходятся не только в том, как понимать ритуал, но и что называть ритуалом, т.е. какие факты считать ритуальными, а некоторые (напр., Дж. Гуди) даже говорят о внутренней противоречивости понятия, ставящей под сомнение возможность корректного использования его в исследованиях» [3].

Поэтому неудивительно, что сущность ритуала у разных авторов оказывается представлена самыми различными феноменами культуры, характерные черты и специфические признаки которых они склонны принимать за имманентные и необходимые свойства ритуала. «Говорят, что ритуал – это обряд, ритуал – это магия, ритуал – основа всех религий, ритуал – это синоним этикета и хороших манер и что вся культура человечества начинается с ритуала», – так обрисовывает сложившееся на сегодняшний день положение дел вокруг проблематики ритуала В. В. Емельянов, выделяя при этом также и отдельные проблемные узлы: «Что первичнее – ритуал или миф, движение или слово? Спору этому уже больше столетия, а он привлекает всё новых участников и грозит стать бесконечным» [5, с. 11].

Надо сказать, что спор о многоликости сущности ритуала в каком-то смысле действительно нескончаем, ибо его в немалой степени питают, порождая вновь и вновь, факторы объективного порядка, а именно – разнообразные наличные формы бытия ритуала, в эмпирическом многообразии которых обозначившиеся теоретические подходы и позиции черпают для себя аргументы, расцениваемые представителями каждого из подходов (нередко взаимоисключающих друг друга) как полученные-де от самой практики "подтверждения" истинности их позиций. Поэтому и выходит на поверку, что «...ритуал – это и праздник, и скорбь, и церемония, а если обобщить, то это выстраивание событий жизни в

¹ Так, например, Э. Дюркгейм в своей известной работе (См.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – 736 с.) предлагает первую развёрнутую классификацию ритуалов, подразделяя их на *табу, имитационные ритуалы, мемориальные ритуалы* («культ предков») и *очистительные ритуалы* («траур») [4].

«Предложенная Э. Дюркгеймом классификация ритуалов весьма основательна и систематична, особенно если учесть, что она была едва ли не первой, но все многообразие ритуальных практик даже он не сумел охватить, да это, по-видимому, и невозможно, – констатирует Т. И. Черных, – поскольку расширение критериев и методов анализа ведёт к выделению всё новых типов, возникающих в меняющихся социальных условиях» [14, с. 14].

определённом порядке и забота о том, чтобы этот порядок никогда не нарушался» [5, с. 12].

При всём разбросе заявленных в научном дискурсе мнений и подходов к объяснению природы ритуала, в них, тем не менее, просматривается некая *общая объяснительная модель*, вырастающая на почве единой методологической основы, с давних времён именуемой *неисторическим пониманием* социальных явлений, – основы, которая перекочевала из чисто эмпирических исследований на теоретический уровень, став его принципиальной ограниченностью в деле познания сущности ритуала и породив ряд типичных для эмпирического сознания заблуждений и противоречий, которые должны быть выявлены и подвергнуты критическому анализу.

II. О неправомерности отождествления ритуала, обычая и обряда как онтологически разных форм культуры. Чтобы выявить действительную (а не декларируемую) методологическую основу, на которую ориентируются исследователи ритуала, обратимся к анализу их наиболее типичных представлений о происхождении и сущности ритуала, о его функциях и критериях отнесения к нему того или иного действия, – словом, к тому, что нашло своё выражение в многочисленных дефинициях ритуала.

Прежде всего, обращает на себя внимание размытость и неопределённость предметного содержания, фиксируемого понятием *ритуал*, что проявляется в широко распространённом факте отождествления многими авторами родственных между собой явлений (обряд и ритуала, обычая и обряда, обычая и канона, обычая и традиции) и соответствующих им терминов. Так, например, А. В. Байбурин в самом начале своего исследования предупреждает читателя о том, что в его концепции «...термины "обряд" и "ритуал" используются как синонимичные, но предпочтение отдаётся термину "ритуал" как международному» [2, с. 4].

Каким образом «фактор *международности*» может служить теоретическим аргументом в деле обоснования предметного содержания понятия *ритуал* – остаётся неясным. Сам автор никаких дополнительных пояснений на этот счёт не даёт. При этом показательно, что в другом случае А. В. Байбурин, говоря об *обычае*, также неправомерно отождествляет его с «...канонам повседневной жизни» [2, с. 18].

Хотя использование этих терминов в качестве синонимичных вполне понятно и объяснимо, тем не менее, оно совершенно неправомерно, поскольку фактически лишает *ритуал как форму* культуры её самостоятельного бытия, сводя последнюю к *обряду как форме*. Благодаря этому из теоретического анализа устраняется, пусть и непреднамеренно, ритуал *как таковой* – как форма культуры исторически и генетически первая, которая хотя и является одинаково *общей* и обычаю, и обряду, и церемонии, и мифу, и многим другим наличным формам бытия культуры (включая *понятие* как форму теоретического мышления), но всё же целиком и полностью *несводима ни к одной из них*. Анализ ритуала со стороны его *формы всеобщности*, несущей в

себе родовую сущность всех выросших на её основе и получивших в дальнейшем самостоятельное бытие форм, на деле оказывается замещён и ущербно представлен анализом *формы его особенного существования*. В данном случае – анализом *обряда*.

Это происходит потому, что типичная для многих исследований «ошибка синонимизации терминов» на деле скрывает за собой *ошибку отождествления онтологически разных форм*, порождаемую отсутствием исторического взгляда на природу и характер связи изучаемых явлений.

Надо сказать, что указанное «смешение форм» наблюдается сплошь и рядом в самых разнообразных исследованиях, осуществляемых фольклористами, лингвистами, этнографами, историками культуры и прочими специалистами в области мифологии, вне зависимости от того, направлены ли они на изучение земледельческих культов разных народов с характерными для них календарными обычаями и праздничными обрядами, получившими отражение в фольклорных памятниках эпохи раннеземледельческих цивилизаций, или на изучение мифопоэтического творчества, представленного раннелитературными памятниками, с характерным для них воспроизведением актов сотворения мира и описанием этапов его последовательного становления.

Так, В. Н. Топоров, ставя в своей статье «О ритуале. Введение в проблематику» задачу раскрытия сущности ритуала, пытается развернуть связанную с ним проблематику следующим образом: «Прежде всего, - пишет автор, - необходимо очертить общий контекст ритуала, взятого в его "сильной" позиции, т.е. там и тогда, где и когда он реализуется в максимальной полноте и органичности содержащихся в нём потенциалов. Такой "позицией" для ритуала можно считать *мифопоэтическую* или *космологическую* эпоху, определяемую соответствующим типом мировоззрения..., точнее – ...переживания мира в процессе контактов с ним» [13, с. 9]. Именно эта, "сильная" (по версии В. Н. Топорова) позиция ритуала позволяет-де обнаружить его специфические сущностные черты – "*всеобщность*" и "*социальность*", заключающиеся в следующем: «...Архаический ритуал, - пишет В. Н. Топоров, - ... предполагает участие всех членов коллектива, причём не только и не столько как зрителей, но ...и как *участников* <...> и всех доступных форм и способов выразительности, образующих своего рода парад всех знаковых систем (естественный язык, язык жестов, мимика, пантомима, хореография, пение, музыка, цвет, запах и т.п.); никогда и нигде более не образующих такого всеобъемлющего единства» [13, с. 18].

Давая столь сочное и красочное описание ритуала, характеризуя ритуал как «единственное место всеобъемлющего синтеза форм и способов выразительности, доступных человеку на данной стадии его развития» [13, с. 18], В. Н. Топоров на самом деле даёт нам не что иное, как достаточно удачное описание некоторых параметров *обряда*; описание, в котором есть всё, кроме сущностных свойств *ритуала*. Это происходит потому, что В. Н. Топоров, пытаясь определить сущность ритуала, избирает для её анализа не всеобщую / исходную форму существования ритуала, анализ которой только и мог бы привести к пониманию действительной сущности ритуала посредством установления *необхо-*

димых условий его возникновения, а форму его особенного существования, исследование которой в лучшем случае может дать перечисление множества внешних и второстепенных признаков, выражающих не всеобщую сущность ритуала, а специфические черты, свойственные только этой, *особенной форме – обряду*.

Дело в том, что *ни естественный язык и язык жестов, ни мимика и пантомима, ни, тем более, хореография, пение, музыка, а также цвет, запах и т.п.*, на что ссылается В. Н. Топоров, сами по себе не относятся к числу всеобщих и необходимых условий возникновения ритуала, обусловивших его функционирование в качестве *объективно-целесообразной формы социальной связи и зависимости друг от друга человеческих индивидов*, которая только и отличает *культуру* как способ бытия человека от *натуры* и свойственных ей способов бытия живых существ. А коли так, то анализ самого *обряд* как формы особенного существования ритуала, чтобы быть действительно научным анализом, а не образно-поэтическим описанием, предполагает, что сначала должен быть всесторонне исследован ритуал как исходная форма культуры. Что же касается обряда, то он может являть собой какое угодно богатство черт и признаков, быть каким угодно «парадом знаковых систем» и «синтезом форм и способов выразительности», но быть при этом формой «всеобъемлющего единства» – *увы, не может*, несмотря на все достоинства литературного стиля и высокохудожественной патетики, которую демонстрируют нам пишущие о нём авторы.

При этом нельзя отрицать, что В. Н. Топоров, как и большинство исследователей мифопоэтической традиции, говоря о мифе, в общем и целом верно ухватывает "ритуальную сущность" мифа, правда – в её уже модифицированной форме, обнаруживающей себя в специфике содержания текстов этой эпохи, в наличии так называемой мифопоэтической модели мира, повествующей о борьбе упорядочивающего космического начала с деструктивной хаотической стихией. Но вот что касается сущности *самого ритуала*, то есть вопроса о том, откуда берётся сама эта "ритуальная сущность" (в мифе только проявляющаяся), какова её собственная природа и способ бытия, то в этом отношении, *увы*, имеет место указанный выше эффект замещения *формы ритуала* специфическими чертами, свойственными *обрядовой когерентности* как некоей более поздней исторической форме культуры, возникшей и разvíвшейся уже на основе ритуала.

Как видим, и в случае с интерпретацией сущности ритуала, представленной В. Н. Топоровым, складывается типичная для многих исследований ситуация *некритического отождествления онтологически разных форм*, порождаемая отсутствием исторического понимания характера причинно-следственных связей между ними. Итогом подобного *неисторизма* оказывается вполне закономерный результат: вопреки намерениям понять всеобщую сущность ритуала, авторы вынуждены довольствоваться описанием частных, особенных, а порой и просто единичных характеристик и черт, взятых к тому же не в их внутренних необходимых связях и отношениях, а исключительно в их чисто внешних и случайных зависимостях, свойственных исторически более поздним и потому в

значительной мере уже модифицированным (а то и шаржированным) формам ритуала.

Ритуал же как таковой, в своей *чистой форме всеобщности*, несводимой ни к одной из его частных и особенных форм, оказывается благополучно забыт исследованием и растворён в цветистом облачении обряда: обряда сотворения мира или обряда инициации, обряда календарного или религиозного / магического, искупительного или коммеморативного – не важно. Важно то, что благодаря этому происходит полное "затмение сущности" ритуала как особой, *объективно-целесообразной формы социальности – формы связи и зависимости индивидов друг от друга*, которая, как солнце луной, оказывается плотно заслонена тенью *обрядности*.

В силу этого сущность ритуала неизбежно оказывается понята односторонне, неполно и искажённо, поскольку она не осмысливается со стороны своей *всеобщности*, а прямо и непосредственно берется в своих *особенных* эмпирических воплощениях – в качестве случайным образом сгруппированных внешних свойств и характеристик *обрядности*. Такое понятие ритуала не достигает и в принципе не может достигнуть необходимой «чистоты абстракции», способной претендовать на статус научного понятия, позволяющего зафиксировать и выразить в мышлении сущность ритуала как *всеобщей и необходимой формы существования культуры, возникшей естественно-исторически* и, следовательно – *стихийно*, в отличие от обряда как *осознанно выработанного людьми формализованного символического действия*, совершаемого ими по специальным поводам в определённом месте и в определённое время.

Похожим образом обстоят дела и у таких известных авторов, как С. А. Токарев, И. Н. Гроздова и Т. Д. Златковская, в совместной статье которых наличие терминологического смешения и известной путаницы понятий также говорят об аналогичных проблемах методологического свойства: ««Обычаем», - пишут авторы, - называется всякий установленный, *традиционный* и более или менее общепринятый порядок совершения каких-либо общественных действий, *традиционные правила поведения*. Термин «обычай» близок к понятию «обряд» («ритуал»), и во многих случаях эти два понятия равнозначны. Но понятие «обряд» уже, чем понятие «обычай»» (курсив наш – Т. Рагозина) [12, с. 5].

Прежде всего следует указать на некорректность попытки определения сущности *обычая* посредством указания на характеристику «*традиционности*» (будь то «традиционные правила поведения» или что-либо ещё – неважно) хотя бы в силу того обстоятельства, что именно преемственное существование *обычая* как формы устойчивой организации совместной жизни впервые только и создаёт саму *традицию* как особую *социально-временную форму* существования обычая, *производную* от его (*обычая*) формы функционирования. По этой причине понятие *традиции* само может быть определено только после того, как будет понят и получит своё выражение в понятии *обычай как форма культуры*

(а не наоборот), основу и сущность которой составляет *ритуал* и которая предшествует *традиции* как темпоральной форме существования того и другого (и ритуала, и обычая).

Иными словами, традиция – это не некая самостоятельно бытийствующая сущность или данность, традиция – это *социально-временная* характеристика преемственного бытия определённых наличных форм человеческой культуры. Поэтому особенность традиции как *социально-временной* характеристики преемственно существующих в истории форм культуры предполагает, что сначала эти формы должны быть поняты со стороны своей всеобщей сущности, позволяющей выявить имманентный им *способ существования* (закон их возникновения и функционирования), чтобы затем можно было понять также и *механизм их воспроизводства во времени*. Но никак не наоборот. В противном же случае мы вынуждены будем довольствоваться неисторическими / антиисторическими по своему существу взглядами и представлениями, не позволяющими реконструировать в теории действительную историю процесса формообразования культуры.

Не составит большого труда заметить, что в указанной выше вводной статье С. А. Токарева, И. Н. Гроздовой и Т. Д. Златковской (к слову сказать, по своему очень интересной и изобилующей богатым фактическим материалом) повторяется уже рассмотренная на примере взглядов А. В. Байбурина ошибка «синонимизации терминов», за которой на деле кроется ошибка отождествления онтологически разных культурных форм, о чём названные авторы сами заявляют совершенно недвусмысленно: «Термин «обычай» близок к понятию «обряд» («ритуал»), и во многих случаях эти два понятия равнозначны» [12, с. 5].

Стоит ли комментировать, что в данном случае авторы смешивают между собой всё-таки *три* понятия (а не два, как они заявляют) и, соответственно этому, *три* онтологически разные формы культуры, что само по себе является достаточно симптоматичным, так что дело вряд ли может быть исправлено простой добавкой, содержащей указание на то, что «... понятие «обряд» уже, чем понятие «обычай»» [12, с. 5]. Когда неясно, в какой исторической последовательности появлялись на свет сосуществующие на данный момент друг с другом разнообразные наличные формы культуры, когда между ними не выявлены их действительные внутренние связи, скрывающие их историко-генетическое родство, говорить о том, что *уже*, а что *шире*, – занятие бесплодное во всех отношениях или, по крайней мере, преждевременное.

Рассмотренная ошибка «синонимизации терминов» (некритического отождествления онтологически разных культурных форм) красноречиво свидетельствует о многом. Прежде всего – о том, что сам по себе факт сосуществования на определённых ступенях развития общества таких форм культуры, как ритуал, обычай, обряд, канон, церемония, этикет и проч., «по умолчанию» воспринимается исследователями как некая *неизменная, от века существующая данность*, как отсутствие у этих форм какого-либо *прошлого*, какой-либо *истории* и *генезиса*, в ходе которого они появлялись на свет в

определённой исторической последовательности, вырастая из единой для всех них *формы-прародительницы*, которая, сохраняясь в качестве закономерной генетической связи между ними, воспроизводит себя на каждом из этапов развития общества, образуя вполне определённую структуру (внутреннюю логику взаимосвязи и соподчинения этих сосуществующих друг с другом многообразных наличных форм культуры), представляющую собой объективно сложившееся распределение ролей между ними в составе общественного целого, отводящее каждой из форм свою *особую роль*.

Это естественно-исторически возникшее распределение и различие социальных ролей, обусловленное характером причинно-следственных связей и отношений между имеющимися в наличии на данный момент формами, состоит в том, что одни из них совершенно естественно и закономерно выступают в качестве *форм исходных* (и, следовательно, *первичных*) по отношению к другим, выросшим на их основе формам, в то время как эти другие столь же естественно и закономерно оказываются в силу этого *формами производными, вторичными* и потому – *формами превращёнными*¹.

Поскольку отождествление онтологически разных культурных форм, питаемое фактом их одновременного существования (одного наряду с другим), «по умолчанию» предполагает, что ничего-де подобного исторической последовательности их возникновения друг из друга на самом деле нет, постольку эта разновидность *неисторизма* имеет фатальный для понимания сущности ритуала (и всех вырастающих на его основе культурных форм) характер, заслоняя от познания собственно *процесс формообразования* культуры и в нём – его *субстанциальное единство*. Меж тем, постичь и выразить в движении теоретических понятий метаморфоз культуры, реальный процесс её становления и развития, который по существу своему всегда есть процесс *моноформизма*², то есть, последовательного вырастания многообразных культурных форм из одной-единственной, общей им всем основы (*первоформы*) – вот главная задача и цель философии культуры как науки. Поэтому принципиально важно понимать, в каком одном-единственном случае ритуал и родственные ему феномены культуры только и могут стать предметом *философского анализа*, в отличие от них же как *предмета* изучения

¹ Относительно содержания категории «форма превращённая» См. наши статьи: 1) Рагозина Т.Э. Форма превращённая как универсальная категория диалектики / Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2017. – Выпуск № 2 (6). – С. 60-69 [10]; 2) Рагозина Т.Э. К вопросу о становлении категории «форма превращённая» // Марксизм и современность: альтернативы XXI века. Материалы международной научной конференции 27 апреля 2018 года / Отв. редактор Рагозина Т.Э. – Донецк: ГОУВПО «ДОННТУ», 2018. – С. 45-57. [11].

² *Моноформизм* – термин, введённый в современный обиход М. Лифшицем для обозначения принципа исследования, ориентирующего за многообразием наличных форм художественного творчества (и не только) видеть их субстанциальное единство и нацеливающего исследователя на осознанное отыскание исходной субстанциальной формы. *Моноформизм* на самом деле есть не что иное, как удачное (в силу ёмкости содержания и краткости выражения) обозначение одного из аспектов Марксова принципа историзма, позволяющего научно-теоретическому мышлению достигать логического по форме и исторического по существу видения предмета исследования.

в рамках многочисленных конкретно-научных исследований – фольклористики, этнографии и проч.

Если для последних, как справедливо указывают С. А. Токарев, И. Н. Гроздова и Т. Д. Златковская, «Наиболее интересны... обычаи обрядового типа», в силу того, что они «имеют определённое символическое значение, т.е. служат «знаком» какого-то представления...»; если «главной задачей исследования в таких случаях становится – найти то значение, которое скрыто в *данном обычае-обряде*»; если «понять значение этих обрядов – цель этнографического изучения» [12, с. 6], то философию интересуют не сами по себе эти многообразные единичные и особенные обычаи / обряды, взятые в их натуральном, чувственно-предметном содержании и облики, а ритуал *как таковой*, обычай *как таковой*, обряд *как таковой*, канон *как таковой* – словом, они как *всеобщие и необходимые формы культуры*, в которых осуществляется историческое развитие общества.

Другой вариант неисторического толкования ритуала, имплицитно содержащий всё ту же процедуру некритического «заимствования из будущего» и авансового приписывания ритуалу в качестве сущностных свойств таких признаков, которых у него на ранних стадиях нет и которые поэтому не выражают его всеобщую сущность, представлен позицией В. Г. Николаева. «Ритуал, – считает В. Г. Николаев, – исторически сложившаяся форма неинстинктивного предсказуемого, социально санкционированного упорядоченного символического поведения, в которой способ и порядок исполнения действий строго *канонизированы* и *не поддаются рациональному объяснению в терминах средств и целей*»¹ (курсив наш – Т. Рагозина) [9, с. 170].

Приведённый выше образец сам по себе, возможно, и не заслуживал бы детального разбирательства, если бы изложенный в нём взгляд на существо вопроса отражал исключительно точку зрения В. Г. Николаева. Однако, данное определение ценно именно тем, что оно как нельзя более откровенно воспроизводит типичные заблуждения и противоречия, характерные для эмпирического сознания в целом, переворачивающего понимание существа дела с ног на голову. А потому подобные взгляды требуют детального рассмотрения.

Первое, на что нельзя не обратить внимания, касается утверждения В. Г. Николаева о том, что ритуал есть «форма ...упорядоченного символического поведения, в которой способ и порядок исполнения действий строго *канонизированы*...» [9, с. 170]. Чтобы некорректность данного определения стала очевидной, достаточно поставить вопрос: кем и когда мог быть «*канонизирован*» ритуал, совершаемый архаическим человеком, если *канон* как норма культуры (выполняющая функцию культурной памяти), как *осознанный механизм* сохранения и воспроизводства культурно-исторического опыта, предполагающий сложные процедуры отбора, анализа и систематизации накопленных знаний и получающий своё закрепление *в тексте*, формируется и складывается значительно позже ритуала?

¹ В цитируемой дефиниции ритуала сохранена авторская пунктуация В. Г. Николаева.

Как известно, возникновение *канона* как формы культурной памяти связано с возникновением *письменности*, с письменной фиксацией той или иной культурной традиции в *тексте*. Поэтому речь о *канонизации* чего бы то ни было (будь то опыта религиозного в виде свода догматов и порядка церковного богослужения или опыта художественного в виде создания ряда классических образцов творчества, опыта познавательного – в виде аксиом, понятий и принципов или опыта морально-нравственного – в виде максим, запретов и предписаний, включая опыт производственный, закреплённый в виде технологических норм и стандартов) может идти, лишь начиная с определённой ступени развития общества, а именно – когда общество уже достигло достаточно высокого уровня развития, для которого характерно наличие первого крупного разделения труда, выразившегося в отделении умственного труда от труда физического, в возникновении специализированного духовного производства, использующего *письменность* и потому требующего для своего осуществления специально подготовленных людей¹. Сам факт придания тем или иным культурным феноменам *формы канона* как раз и свидетельствует о том, что общество в своём развитии *уже* достигло этого уровня зрелости.

Как видим, ритуал не мог быть «*канонизирован*» кем бы то ни было по той простой причине, что он возник и существовал тогда, когда никаких канонов не было и в помине. А посему свойство «*быть канонизированным*» *не является* признаком, выражающим *сущность* ритуала, ибо данное свойство не относится к числу *всеобщих и необходимых условий* и предпосылок возникновения и функционирования ритуала. Это говорит о том, что понятие *ритуала*, которое пытается выработать В. Г. Николаев посредством апелляции к свойству «*быть канонизированным*», вовсе не есть *понятие* (а в лучшем случае – всего лишь форма *рассудочного представления*), ибо оно страдает указанным выше пороком «недостаточной чистоты абстракции» именно в силу того, что автор, добывая характеристики ритуала, обращается не к анализу его исходной формы всеобщности, а довольствуется констатацией свойств, присущих более поздней, уже модифицированной исторической форме ритуала – форме его *особенного* существования в виде *канона*. Поэтому неудивительно, что свойства ритуала, добытые таким способом, ни в коей мере не способны пролить свет на понимание действительной природы ритуала.

В плане методологии, применительно к нашей проблеме это означает следующее: понятие ритуала принципиально несводимо к определениям *канона* и невыводимо из них. Канон (как норму культуры, закреплённую в *тексте* и вы-

¹ Детальный анализ становления *канона* как формы коллективной памяти, осуществлённый известным немецким культурологом-египтологом Я. Ассманом на материале древних письменных культур, читатель может найти в его работе «Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» – М. : Языки славянской культуры, 2004 [1].

Кстати, это обстоятельство составляет специфическое отличие *канона* как культурной формы не только от *ритуала*, но и от *обряда*. Переход от *обряда* как живой традиции к *канону* как традиции, зафиксированной и сохранённой в тексте, подробно описан во 2-ой главе («Письменная культура») упомянутой выше работы Я. Ассмана «Культурная память...».

полняющую функцию культурной памяти *посредством сохранения и интерпретации текста*) отделяет от простой, исходной формы ритуала не просто громадный по меркам человеческой истории отрезок времени, но ещё и ряд таких промежуточных форм, как *обычай* и *обряд*. *Канон* в качестве формы, возникающей значительно позже простой формы ритуала, сам может быть понят и объяснён должным образом, только исходя из характеристик всеобщей формы *ритуала*, получившей своё наличное бытие в таких его превращённых формах, как *обычай* и *обряд*, но никак не наоборот.

Здесь имеет место типичный случай, в плане логики абсолютно схожий с тем, о котором писал в «Капитале» К. Маркс, давая характеристику «простой формы стоимости, этой зародышевой формы, которая, лишь пройдя ряд метаморфозов, созревает до формы цены» [8, с. 71]. Так вот, в назидание рассудку и его адептам, специально отметим, что отношение, в котором находятся друг к другу ритуал и канон, может быть охарактеризовано аналогичным образом, а именно: *ритуал* есть простая, *зародышевая форма* фиксации и сохранения социально значимого опыта людей, которая, лишь пройдя ряд метаморфозов, созревает до *формы канона*.

Как правило, этот факт упускается из виду, а то и вовсе не принимается во внимание большинством исследователей, пишущих о культурной памяти и таких её формах, как *обычай*, *обряд* и *канон*. Меж тем, здесь, как и во всяком историческом процессе возникновения и становления определённой системы связей и отношений общественного целого, имеет место метаморфоз, который претерпевает в своём развитии исходная зародышевая форма становящегося целого (в данном случае в качестве целого фигурирует система культурных норм) и который по существу своему всегда есть процесс *многократного превращения исходной формы*, приводящий к возникновению новых, весьма отличающихся друг от друга наличных форм – *форм превращённых*, в облике которых следы их общего происхождения могут быть затушёваны, нераспознаваемы и даже окончательно стёрты, что отнюдь не отменяет факта наличия между ними историко-генетического родства в виде внутренних закономерных связей и отношений соподчинения.

Попытка же понять и объяснить сущность ритуала, прибегнув к помощи *канона*, есть переворачивание с ног на голову действительного отношения, а потому представляет собой типичное проявление ограниченности эмпирического сознания, о котором уже было сказано выше, а именно: склонность принимать за сущность всё то, что дано *здесь и сейчас* в материале чувственного созерцания, как будто у явления, получившего отражение в системе современных исследователю представлений, не было никакого *прошлого*, никакой *истории и генезиса*.

Следующее, на что хотелось бы обратить внимание, так это на то, что рассматриваемое определение В. Г. Николаева воспроизводит ещё одно расхожее заблуждение, состоящее в утверждении, что *сакральный, нерациональный, не-утилитарный* характер ритуала – в противоположность утилитарной и рациональной повседневной деятельности – это, по мысли большинства пишущих о

ритуале авторов ¹, и есть то самое главное и существенное, что позволяет отличать ритуал от всего того, что ритуалом не является.

Так, В. Г. Николаев, пытаясь выразить онтологическую сущность ритуала, отмечает, что ритуал – это такая «форма... упорядоченного символического поведения, в которой способ и порядок исполнения действий... не поддаются рациональному объяснению в терминах средств и целей» [9, с. 170].

В унисон с этим звучит заявление В. В. Глебкина, воспроизводящее понимание сущности ритуала, кочующее с конца XIX в. из дефиниции в дефиницию: «ритуал – это действие, главные побудительные мотивы которого определяются не практической пользой (с практической точки зрения оно может выглядеть абсолютно бессмысленным), но высшими, символическими ценностями, стоящими над реальностью быта» [3]. Развивая эту мысль, Глебкин пишет следующее: «Ритуал – периодически повторяемое действие или последовательность действий неутилитарного характера...». И далее в том же духе: «Действие называется ритуальным, если для него определяющей является не практическая необходимость, а символическая насыщенность. Практическое действие становится ритуальным, когда его начинают выполнять вне зависимости от того, необходимо ли оно с точки зрения здравого смысла» [3].

Понимая, что действенным опровержением несостоятельности подобных взглядов и утверждений может быть только исследование того процесса, в котором зарождается и возникает ритуал как специфическая форма культуры, – принимая во внимание всё это, позволим себе сделать лишь несколько замечаний.

К сведению В. Г. Николаева и В. В. Глебкина, любая форма человеческой деятельности, будь то деятельность символическая по преимуществу, каковой является ритуал (в качестве самостоятельно бытийствующей наличной формы культуры), или же не символическая вовсе (как, например, материальная деятельность людей), имеет *целесообразный* характер, отсутствие которого было бы верным признаком того, что мы имеем дело с чем-то таким, что человеческой деятельностью *не является*. Если же ритуал признаётся авторами *формой человеческой деятельности*, которая, как утверждается в определении, есть к тому же форма «неинстинктивного поведения людей», то она не может «не поддаваться рациональному объяснению в терминах средств и целей» при условии, конечно, что исследователь, пытающийся воспроизвести в мышлении сущность ритуала как социокультурного феномена, использует адекватный природе социальных явлений метод, позволяющий обнаружить и проанализировать всеобщую форму ритуала.

¹ Как всегда, приятное исключение составляют взгляды Ю. Лотмана, считающего, что «...ритуал не отделён от практической деятельности и не противостоит ей, а является языком, в котором практический поступок приобретает функцию общественного поведения» [7, с. 653]. О прагматичности ритуала говорит также и В. Н. Топоров, указывая, что «прагматичность ритуала определяет его центральное положение в жизни человека и коренится в том, что с его помощью решается *главная* задача – гарантия выживания коллектива» [13, с. 17]. Прямо противоположной взглядам В. Г. Николаева является и позиция Яна Ассмана, усматривающего в ритуале «порядок действий, твёрдо регламентированный по соображениям целесообразности» [1, с. 97].

И наоборот: ситуация, когда исследователь по тем или иным причинам затрудняется дать «рациональное объяснение» факту целесообразности ритуала, свидетельствует о том, что он использует *неадекватный* природе данного социального явления метод его познания, пытаясь отыскать сущность ритуала либо там, где её вообще нет, либо – в таких превращённых формах ритуала, которые максимально затрудняют её познание, искажая эту сущность покровом объективной видимости, рождающей представления об иррациональности ритуала как феномена культуры. Это происходит всегда, когда игнорируется связь ритуала с той одной-единственной формой, анализ которой только и может дать рациональное объяснение ритуала как деятельности не только *целесообразной*, но к тому же ещё и *сообразующейся* с весьма *земной практической целью*. Что бы там ни думало на сей счёт эмпирическое сознание. Речь идёт о *труде* как исходной форме бытия человека в истории.

Библиография

1. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
2. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин ; РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого. – СПб. : Наука, 1993. – 237 с.
3. Глебкин В. В. Ритуал // - [Электронный ресурс] : – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и., 20??]. – Режим доступа: <http://www.otimk.ru/files/Ritual.doc> – Загл. с экрана.
4. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – 736 с.
5. Емельянов В. В. Ритуал в древней Месопотамии. – СПб. : Азбука-Классика : Петерб. востоковедение, 2003. – 317 с. – (Мир востока).
6. Лоренц К. Обратная сторона зеркала / пер. с нем.; под ред. А. В. Гладкого ; сост.: А. В. Гладкий, А. И. Федоров ; послесл. А. И. Федорова. – М. : Республика, 1998. – 493 с. – (Мыслители XX века).
7. Лотман Ю.М. О динамике культуры // Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров : ст., исслед., заметки. – СПб., 2001. – С. 647-664.
8. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
9. Николаев, В. Г. Ритуал // Культурология. XX век : энциклопедия. / гл. ред., сост. С. Я. Левит. – СПб., 1998. – Т. 2. - С. 170-171.
10. Рагозина Т.Э. Форма превращённая как универсальная категория диалектики / Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2017. – Выпуск № 2 (6). – С. 60-69.
11. Рагозина Т.Э. К вопросу о становлении категории «форма превращённая» // Марксизм и современность: альтернативы XXI века.

Материалы международной научной конференции *27 апреля 2018 года* / Отв. редактор Рагозина Т.Э. – Донецк: ГОУВПО «ДОННТУ», 2018. – С. 45-57.

12. Токарев С.А., Гроздова И.Н., Златковская Т.Д. Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – М.: «Наука», 1973. – С. 5-17.

13. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М. : «Наука», 1988. – С. 7-60.

14. Черных А. И. Ритуалы в медиатизированном обществе : препринт WP14/2012/03 [Текст] / А. И. Черных ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 56 с.

Об осознании человеком феномена выражения бесконечного бытия

Б. И. Молодцов

Луганский государственный педагогический университет

(Луганск, Луганская Народная Республика, Россия)

Аннотация. В статье исследуется опыт восприятия сознанием феномена выражения бесконечного бытия на предмет того исчерпывается ли встреча человека с таковым опытом отталкивания от стены? В итоге исследования делается вывод о том, восприятие человеком выражения бесконечного становления бытия включает в себя и возможность восприятия его самостроительства.

Ключевые слова: феномен выражения, допредметный уровень сознания, миф, отношение, возвышенное.

Summary. The article investigates the experience of a human being's perception of the phenomenon of the infinite being's expression, whether the experience of pushing aside the wall is exhaustive? The study concludes that man's perception of the expression of infinite becoming being includes the possibility of perceiving its self-construction.

Keywords and phrases: phenomenon of expression, pre-subject level of consciousness, myth, attitude, the sublime.

Наблюдая за реалиями состояния постмодерна, поневоле задаёшься вопросом о том, вменяемы ли сегодня люди, полагают ли они свои решения и деяния ответственности пред чем-либо, превышающим присущие им самим мерки? Сейчас даже сама постановка этого вопроса зачастую вызывает ироническую или горькую усмешку. Правда, обращает на себя внимание то, что существующее положение дел вызывает у людей и страх. Об этом пишет Хайдеггер и полагает, что по другому и быть не могло, ибо опыту культивируемого ныне *деонтологизированного субъективизма* в двух его вариантах – социального революционаризма и технократической воли к полному переустройству, к «новому сотворению» Земли и всего космоса руками человека – свойственен, говоря словами Хайдеггера, характер отклонения и отказа. Как следствие – для исследования актуализируется тема встречи рассудка и воли человека с независимым от них ходом вещей, причём, поскольку актуализируется именно *встреча* одного и другого, т. е. самоё начало их последующего отношения друг с другом, то тем самым актуализируется исследование особой области опыта сознания, которая, будучи его началом, даже ещё не вполне сознание. Актуализируется же эта особая область ментального опыта человека в феномене выражения. «Сознание, – отмечает, например, П. П. Гайденко, – понимает выражение, как нечто к себе относящееся, раньше, нежели схватывает предметное содержание объекта. Так, ребенок значительно раньше начинает воспринимать выражение лица (матери или других людей) и интонации голоса, приветливые, ласковые, строгие или угрожающие, чем внешние предметы, даже если это будут яркие и бросающиеся в глаза игрушки» [1, с. 367].

Итак, человек в практике своей жизнедеятельности имеет дело с независимым от себя и выступающим по отношению к человеку в качестве некой отри-

цающей достигнутое и наработанное им роковой силы. Такое положение дел естественно располагает человека переживать подступающую к себе угрозу, попросту бояться за себя и тем самым актуализировать сознание себя как уникального живого существа. Но если такое происходит, то разве это восстановление сознания человека из анонимности не свидетельствует о том, что просто страхом едва ли исчерпывается вся палитра переживания человеком встречи с отрицающей достигнутое и наработанное им роковой силы хода сущего с характером не имени дела до забот и достижений человека, того, что вбирая в себя всякую определённую, всякую направленность, пребывает позади всякой морфологии, всякого «имеется» или «дано», т. е. с бесконечным бытием. Этим размышлением полагается *проблема*, определяющая предмет нашего исследования в данной статье – исчерпывается ли встреча человека с независимым от него бесконечным бытием опытом в форме отталкивания от стены?

И поскольку вскрытая нами проблема полагает исследование изначального опыта осознания человеком подступающей к себе угрозы, а таковой составлял предмет исследования и даже породил заочную дискуссию между признанным авторитетом в исследовании изначального опыта сознания Клодом Леви-Строссом и «обыкновенным марксистом», каковым он себя считал, Мих. А. Лифшицем, то для исследования вскрытой нами проблемы считаем правомерным обратиться к тексту, в котором различие в подходах и выводах уважаемых авторов представлено особенно рельефно. Такое имеет место в статье Мих. А. Лифшица «Античный мир, мифология, эстетическое воспитание» [2].

Прежде всего, укажем на то, что в неприятии деонтологизированного субъективизма современного человека позиции привлечших наше внимание авторов близки и Лифшиц с одобрением приводит выдержку из текста Леви-Стросса, пишущего о том, что в мифах примитивные племена в обычной для них фантастической форме чувствуют роковую опасность, проистекающую из дерзости человека в природе. Современный человек привык думать, что «ад – это другие». Он с детства боится нечистоты внешнего мира. Провозглашая, напротив, что «ад – это мы сами», дикие народы дают нам урок скромности, которую, хотелось бы думать, мы еще в состоянии воспринять. Современным культивирующим гуманизм людям крайне необходимо осознать, что здравый гуманизм не начинается с самого себя, но ставит мир прежде жизни, жизнь прежде человека, уважение к другим существам прежде эгоизма. И пользуясь терминами самого Леви-Стросса, – отмечает уже Лифшиц, – можно сказать, что примитивные народы в мифах ощущают единство «архитектуры духа» с окружающей его «внешней реальностью». Только по мысли Леви-Стросса ориентация на это единство полагает дисциплинарную функцию опыту сознания. В признании вменяемости сознания ответственному пред этой функцией заключается, по его мнению, то, что он называет «моралью мифов» [2, с. 110-111].

Однако, Лифшиц обращает внимание на то, что если обратиться к содержанию мифов, то нетрудно заметить, что мифологические существа и положения, несущие в себе столь важный урок для эгоизма людей, сами стоят как бы

вне суда правды и справедливости. Прежде чем стать покровителями законов, боги являются нарушителями их, проводниками анархии, часто забавной. Одна из самых общих черт греческой мифологии, как и всякой другой, есть изображение необузданной свободы богов и героев, в них богам оказываются свойственны слабости, страсти, даже преступления. Отсюда вывод Платона о том, что мифы содержат в себе черты, недостойные божественных существ, – необузданная свобода богов и героев ставит богов на один уровень с человеком.

Получается, что содержание мифов, как изначальной формы сознания человеком своего положения в мире, как опыта переживания смертным человеком феномена выражения и обращения к себе «другого», необузданного даже смертью, свидетельствует о том, что бессмертное «другое» осознавалось хотя и бесконечно превосходящим человека, но не чуждым ему, человек (пусть на уровне переживания) сознавал себя расположенным в отношении с «другим». Отношение же предполагает единство, как и различие в нём сторон или полюсов. С учётом этого Лифшиц считает интересной мысль Шеллинга, который говорит о «полном отсутствии в мифологии нравственных понятий, поскольку это касается богов». «Они суть органические существа высшей, абсолютной, совершенно идеалистической природы. Они действуют именно как таковые, всегда соразмерно своим собственным ограничениям и потому опять-таки абсолютно. Даже самые нравственные боги, как Фемида, нравственны не ради нравственности, но у них это также относится к ограничению. Нравственность, как болезнь и смерть, досталась на долю смертных, и в них, по отношению к богам, она может обнаружить себя только как возмущение». Отсюда бунт Прометея, стоящего за права человека [2, с. 115].

Разве это возмущение, как чувство или действие, не свидетельствует о том, что необузданная свобода богов и героев не только страшна, но и привлекательна для человека? Рассказы о «необузданной вольности» сверхчеловеческих существ говорили людям, что их собственные установления, их общие формы морали и права, полученные ими из рук самого Зевса как человеческое «ограничение», относительно. И это сознание поднимало человека, делая его причастным к более свободному, более абсолютному миру. Везде, где человек детского мира встречает перед собою «стену» (говоря словами Достоевского), он обращается к рассказу о свободной основе всех вещей, опутанных в его положении сетью необходимости. Жизнь человека становится более запутанной и напряженной с каждым шагом его развития, но истребить в нём жажду свободы как соответствующего ему состояния нельзя.

Таким образом, содержание мифов говорит о том, что стихийная свобода, как существо бесконечности, родственна человеку и её явление нужно ему учитывать в качестве постоянного коэффициента даже в делах необходимости. И очень важно то, что, погружённость человека в эти необходимые дела, делает для него явление бесконечности в отношении необходимых дел явлением обратного утверждаемого ими. Почему именно обратного? Да потому, что свобода, будучи бесконечной, выступает всевластительной по отношению ко всякой определённости, полагая разницу между мучительными путями своего станов-

ления и краткими, удобными. Более того, всевластительностью бесконечности полагается и склонность к прямому, наиболее удобному для бесконечности варианту своего бытия. Этим становлению бытия полагается логическая рельефность, как и то, на что указывает Кант, исследуя в «Критике способности суждения» чувство возвышенного [3]. Если душа человека требует тотальности, не исключая из этого требования даже бесконечность, а тотальность предполагает единение многого в одном, то бесконечности полагается выражаться для человека целиком (в своей тотальности) данной, что и имеет быть в чувстве возвышенного. Этот ход мысли ставит, по крайней мере, под сомнение понимание бесконечности Хайдеггером, для которого она всегда позади всякого «имеется» и «дано», всегда скрывается, и вид, как и уподобление, отражение, ей не свойственны. Лифшиц же, наследуя и развивая мысль Канта, пишет, что кто способен оседлать обратные силы, будет карой для других, кто вызывает их на себя, станет жертвой собственной слепоты.

Итак, *выводы*. Первый опыт осознания человеком своего расположения в мире выражается в чувстве страха перед возмездием. Протест свободной стихии против тесной узды, созданной для неё практикой человека, – вот тайна, полагающая сюжет мифологии, тайна ужасная. Но человек рано узнал и разницу между роковыми последствиями своей технологической драмы и положительным выходом из нее. Земледелие, например, есть первый заметный катарсис абстрактной воли. В земледелии человек отрекается от достижения непосредственной, близкой именно себе, утилитарной цели, он только стилизует органический процесс. Бросая зерно в борозду, человек приближается к отрицанию своего отрицания (отрицанию своей нищеты и смерти) не как завоеватель, чьи обретения имеют опустошительный характер в отношении всего другого и поэтому чреватые актуализацией этого всего другого, как более общей стороны отношения, в земледелии человек приближается к отрицанию своего отрицания, желая задействовать в своих делах продуктивность высшего порядка, продуктивность, свойственную окружающему его миру, а не только свою собственную.

Миф, как форма сознания, в которой человек переживает не некое предметное содержание, а к себе относящееся выражение некоего нечто, отвергает абстракцию господства человека над природой под угрозой возмездия. Но вместе с первыми шагами освоения мира на основе его собственной диалектики пробуждается сознание соизмеримости человека с тем, что лежит по ту сторону его рассудка и воли. Смутное сознание этого и находит выражение в мифе, полагая уже не ужасную, а влекущую тайну мифа. В диалектической игре реальных сил, утверждающих свою власть над обыденным царством целесообразного и механического, он начинает сознавать что-то родное ему и понимает, что сам он выше своих рассудочных представлений. Так между внутренним миром человека и непонятной, капризной реальностью, которую нельзя покорить насилием или простым расчётом, устанавливается более гармоничное отношение, нежели энантиодромия – вызов крайности, обратной непосредственно утверждавшейся. Человек становится в своих глазах сердцем мира, живущим по за-

кону свободы, заложенной в глубине необходимых процессов жизни как внутренняя их сторона, абсолютная истина, разумное основание. Человек должен стремиться к тому, чтобы не стать предметом иронии со стороны вещественных сил.

Библиография.

1. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
2. Лифшиц Мих.А. Античный мир, мифология, эстетическое воспитание/ Лифшиц Мих.А. Мифология древняя и современная. – М.: Искусство, 1979. – С. 10 – 140.
3. Кант И. Критика способности суждения. – М. : Искусство, 1994. – 367 с.

Основные подходы к понятийной постановке вопроса о времени

А. В. Гижя

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия)

Аннотация. В статье ставится вопрос об основных подходах к теме времени, рассматриваемой как метапроблема человеческого бытия и познания. Можно выделить две основных предпосылки, принимающихся постулативно – это (1) фундаментальное и (2) количественное представление времени. Соответственно выделяются направления осмысления времени – естественнонаучное и, в первом приближении и неточно, социологическое.

Ключевые слова: время, познание, метапроблема, методология познания.

Summary. The article raises the question of the main approaches to the topic of time, considered as a meta-problem of human existence and cognition. There are two main prerequisites that are accepted postulately – this is (1) a fundamental one and (2) quantitative representation of time. Accordingly, the directions of comprehension of time are distinguished – natural science and, in the first approximation and inaccurately, sociological.

Keywords and phrases: time, cognition, meta-problem, cognition methodology.

Проблема понимания времени издревле занимала философов, богословов и ученых. Свое первое внятное и вполне конструктивно выполненное продумывание она получила в трудах Аристотеля. С тех пор она актуальна для любого типа мышления, претендующей на духовность, самопознание и некую смысловую глубину. Ее безусловная ценность прекрасно выражена Хайдеггером во вступлении к «Бытию и времени», где он называет вопрос о времени подступом к основному вопросу философии – вопросу о бытии.

Целью статьи является достижение упорядочивания в выделении основных подходов к теме времени, понятой как центральное звено в сложившейся философской традиции европейской культуры. Таких подходов (в гносеологическом плане) два, им соответствует фундаментальное (субстанциальное) толкование и количественное (реляционное).

Библиография по теме времени очень обширна и не может быть здесь приведена в необходимых масштабах. Но есть характерный момент: еще полтора – два десятилетия тому назад (и, тем более, не говоря о более раннем периоде) она была представлена куда как более широким кругом авторов и работ, рассматривающих именно категориальную сторону времени в первую очередь, а ее прикладные особенности – во вторую. Теперь ситуация развернулась в обратной пропорции: немного исследований посвящено осмыслению фундаментальной структуры времени, а в прочих даются описания ее множественных производных, где само время фигурирует бесппроблемно, как тривиализованная и банальная сущность расхожего понимания.

Из работ еще недавнего прошлого укажем статью Лазарева С.С. [7], ставящего вопрос о топологическом времени, Блюменкранца М. [5], говорящего об историческом эскизе времени, Лекторского В.А. [8], поднимающего проблему

интеграции гуманитарных и естественных наук в контексте человеческого бытия. Последнее находится на стыке тех понятийных сложностей и познавательных процедур, которые различным образом раскрываются и акцентируются в точных науках и гуманитарных дисциплинах. В последние несколько лет указанная «обратная пропорция» сказалась фатально на философских интересах и предпочтениях, и только одна статья попадает в разряд собственно категориальной постановки проблемы времени, и, что важно, эта постановка выражена в необходимой конкретике [11]. А обзорная работа по социологической трактовке времени, написанная на основе исследований отечественных авторов первой трети XX века, почему-то выложена на английском языке [1]. Это тоже проявление своего рода прикладного аспекта, относящегося к выбору аудитории, и этот выбор делается не в пользу русскоговорящего сегмента читателей. Характерным примером наличных рассуждений о времени является статья трех авторов [6]. Ее название необычайно претенциозно, оно звучит так: «Эпистемологические основы концепции информационного времени», и в лучших традициях маркетинговой презентации захватывает внимание. Однако по прочтении мы остаемся ровно в том же состоянии неведения относительно заявленной «информационной природы времени», как и до этого. Авторы не стали давать определение ни информации, ни времени, но многословно и с привлечением множества источников, часто не относящихся к теме, используя механическое нагромождение цитат, пытались внушить доверчивому читателю, что-де и физики, и философы давно рассуждают об указанной «природе». Рекомендуются, все же, следовать проверенному пути рационально-понятийного осмысления и не пренебрегать обоснованными исходными определениями с выделением логики исторического познания времени. Все это есть, например, в упомянутой ниже литературе.

Когда мы начинаем размышлять о времени, становится вообще неясно, существует ли сам предмет нашего рассмотрения? В привычном смысле время, очевидно, не существует. Тогда как о нем можно рассуждать? С этой трудностью столкнулся уже Аристотель и с тех пор систематическое, рационально-понятийное мышление ее так и не преодолело в некоторой приемлемой, законченной и общепризнанной форме. Это говорит, прежде всего, об ограниченности используемых привычных рационализированных методов, подходов и средств, о том, что сущность времени составляет не проблему или задачу, которую можно решить и объяснить, тем самым, раз и навсегда, но является постоянной и неисчерпаемой составляющей культуры, а если и принимает, форму вопроса (проблемы), то особенного, воспроизводящегося вопроса (и особой проблемы – метапроблемы). Одновременно такое положение является постоянным вызовом познающему сознанию человека и мотивирует его на продолжение поисков ускользающей истины.

Вопрос о времени (как и другие метапроблемы - добра и зла, истины, красоты, справедливости и т.д.) представляет не чисто теоретический, необязательный, отстраненный от насущных потребностей и забот интерес, но, вопреки своей абстрактно звучащей форме, чрезвычайно конкретен, - независимо от то-

го, осознаем ли мы в полной мере эту конкретность. Постановка метапроблем образует основу возникновения и развития духовной стороны культуры человеческих обществ, ее действительный, ценностно-смысловой фундамент.

Проблема времени не поддается однозначному и замкнутому в своем содержании (т.е. объективированному и формализованному) решению по той причине, что в действительности это есть, как говорилось выше, *метапроблема*. Подходить к ней как к обычной задаче, используя средства привычной методологии и анализа – значит принимать абстракцию видимости как исчерпывающую существо дела. Какого-либо последнего решения здесь, видимо, нет в принципе, но вполне возможно попытаться понять феномен времени в более широком контексте, чем как простое измерение, счет и на частные вопросы, к которым в тех или иных случаях сводится метапроблема, дать определенные и осмысленные ответы. Под осмысленностью будем понимать достаточную (на данном этапе) проясненность тех базовых терминов и понятий, на которых строятся последующие выводы в определения. Текст, в таком случае, не будет считаться осмысленным, если не указан контекст, на котором определяются (проясняются) базовые термины.

Категория времени является объектом фактически всех форм общественного сознания: философской, научной, религиозной, художественной, эзотерико-символической. Этот факт, как и вообще все факты, допускает неоднозначную интерпретацию. В данном случае здесь возможны два противоположных вывода. Первое, содержание времени в силу своей абстрактности составляет внешнюю данность для любой анализируемой совокупности событий, предметов, процессов и причастно им просто в силу их хронологической обусловленности: любое событие, независимо от своего смысла и содержания, происходит в определенном месте и времени. Следовательно, привязка события к пространственно-временному континууму есть, но часто она несущественна и потому общим объектом время и пространство становятся лишь постольку, поскольку они выполняют формально-координирующую функцию. Этот подход оставляет за временем и пространством только характеристику количественной определенности бытия.

Но из факта объектной универсальности (т.е. вхождения объема понятия в область рассмотрения всех форм общественного сознания) возможен также и второй вывод. Он заключается в признании феномена времени фундаментальным и определяющим аспектом бытия, а вовсе не элементарной количественной формой. И именно вследствие своего сущностного характера содержание категории времени, оказывается в поле зрения различных областей знания и вообще культуры.

Будем называть первую трактовку времени и пространства внешне количественной, вторую - фундаментальной. Следование той или иной из них непосредственно обуславливает соответствующую концептуальную форму данных категорий.

Таким образом, необходим вопрос, обращенный к предпосылкам исследования: поскольку они имеют чрезвычайное значение, достаточно жестко детер-

минируя весь ход мысли, то нужно спросить: чем обусловлены, в свою очередь, они сами и можно ли их выбрать правильно? В ограниченных рамках данной статьи мы, однако, не можем рассматривать преамбулу рассуждений о времени.

Нередко (а, точнее, почти всегда) этот «предпосылочный» вопрос вообще не возникает, т.к. все предварительные условия развертывания мысли уже налицо в сознании индивида, присутствуют в нем как бы в «спящем» виде и не нуждаются в своем обосновании, поскольку выражают общие, мировоззренческие аспекты сознания. Однако неявная психологически-бессознательная предпочтительность не может быть ведущим мотивом философского анализа.

Таким образом, постоянная самопроверка «точек отчета» и фундаментальное сомнение есть необходимые условия свободно-личностного философствования. Это на словах понимают многие, но на деле все кончается зачастую поверхностной декларацией и после уверений в необходимости, например, «диалектического» подхода начинаются отнюдь не философские манипуляции с материалом.

В отечественной литературе фундаментальная и внешне количественная трактовки проявляются в способе своей реализации. Существуют, в общем, две, почти не пересекающиеся тенденции в осмыслении темы времени и пространства, два изолированных уровня исследования.

Один подход заключается в стремлении возможно более полного учета естественнонаучного материала, осмысления его пространственно-временных аспектов с целью выявления как частных свойств, описываемых в рамках математического формализма, так и общих закономерностей эволюций этих аспектов. Это естественнонаучный подход. Здесь проводится анализ и сопоставление существовавших и современных физических теорий, прослеживается развитие содержания категорий пространства и времени в широком научном и историко-философском планах. Как работающих (и работавших) в этом направлении можно назвать М. Д. Ахундова [2], В. С. Барашенкова [3], Д. Л. Блохинцева [4], и очень многих других. Это направление объединяет довольно различных авторов – и собственно философов, и физиков, и математиков, но ведущий принцип – упор на естественнонаучный материал и его философское осмысление – в их работах сохраняется. К этому списку, несомненно, относятся и мэтры физической науки – А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, Н. Бор, В. Гейзенберг.

В рамках выделенного направления глубокая проработка физической стороны содержания искомых категорий органично сочетается с выделением ряда философских вопросов, наиболее полно и системно сформулированных, на наш взгляд, Ю. Б. Молчановым [9].

Центральной в этом ряду есть проблема становления (Ю. Б. Молчанов и др.). Из существенных характеристик данного пути исследования можно отметить признание относительности известных свойств пространства и времени, образующих основу их обыденного представления – свойств «соседства» и «следования», подчеркивание их не универсального характера, а также разграничение форм пространства и времени по масштабному (хроногеометрическому) признаку на микро-, макро- и мегамиры.

Плодотворность этого подхода ограничивается до сих пор в значительной мере заметным перекосом в пользу естественнонаучной компоненты, вынуждающих давать важные, но все же частные ответы по поводу пространства и времени.

Чтобы включить категорию времени в собственно философский анализ, дать ей возможность для развития в собственной стихии, необходимо, прежде всего, снять изолированность и взаимоотталкивание разнообразных подходов и концепций, найти каждому из них свое законное место в иерархически-целостном видении существа проблемы и вырабатывать действительно связный и продуманный до конца концепт времени, строить внутренне и внешне согласованную, комплексную теоретическую картину. Этому способствует расширение поля философских интерпретаций с естественнонаучного уровня до культурно-исторического. Причем, это не просто линейный переход к более широкой и содержательной области, а выход в принципиально иное пространство культуры, где неисчерпаемое многообразие и неоднозначность материала создают максимально благоприятные условия осуществления глубокого философского понимания, и ограничение этого понимания накладываются только особенностями философствующего субъекта, степенью его подлинности.

На взгляд автора, развитие и углубление рассматриваемого подхода способно выполнить задачу выхода в область недогматического, свободного (зависящего только от своих внутренних законов развития) мышления и преодоления всех частных формулировок на пути движения к все более конкретному, семантически насыщенному знанию. Этот подход отвечает, в основном, видению проблемы времени в контексте ее фундаментальности.

Вторую, явно прослеживаемую интерпретацию темы времени и пространства, можно назвать социологической. Она характеризуется, в противоположность первой, универсализацией метрических свойств протяженности и длительности, а также прямым соотношением, доходящим до полного отождествления форм пространства и времени с уровнями движения материи.

При таком понимании мы имеем в условиях макромира, в нашем привычном человеческом бытии, иерархию форм пространства и времени, на вершине которой находятся пространство и время общества. Последняя форма с этой точки зрения является высшей, наиболее развитой и потому логично признать именно ее самой удобной и подходящей для анализа и взять, таким образом, в качестве исходного пункта исследования.

Здесь видно стремление сразу выделить чисто философскую компоненту. «Только на социальном уровне (а не на уровне природы) время обретает максимальную глубину и полноту своего содержания, – пишет В. П. Яковлев, – поэтому только социальное время есть ключ к философской проблеме времени» [12, с. 31]. С первой половиной этого утверждения можно согласиться (хотя требует пояснения эта «полнота» и «глубина» содержания – в чем она выражается?), но из него никак не следует приведенное заключение. Ключ социальный уровень движения дает не ко времени, а к макроформе развития. Ведь никто не возьмется утверждать, что физика достигает своей полноты на социальном

уровне и законы этой «социальной» физики способны объяснять исчерпывающим образом, скажем, поведение квантовых объектов, т.е. являются «ключом» к их пониманию.

Полнота содержания социальной формы движения не абсолютна, но осуществляется для социальных же объектов. Социальный ли объект время? Нет, т.к. время существует до и прежде всякого социума. Но этот вопрос не так прост, время, все же, и причастно феномену социальности, поскольку свою конкретность получает в творчески-продуцирующей деятельности человека.

Само по себе стремление выделить философский аспект проблемы, подойти к ней с более широких позиций, нежели частнонаучные подходы, разумеется, можно только поддерживать. Вопрос в том, однако, насколько успешно это можно сделать, насколько информативно утверждение о социальном, биологическом и т.д. пространстве и времени.

Автор считает упомянутое отождествление (времени и форм движения) совершенно ошибочным, но, вместе с тем, в рамках этого направления выдвинут ряд плодотворных положений, глубоко отразивший именно философскую специфику пространства и времени, а именно: о недопустимости сведения времени к простой длительности (Н.Н. Трубников), постановка задачи о выявлении наиболее общей формы времени (М.С. Каган), выделение ценностного аспекта (Р.Н. Гасилина, М.С. Каган, В.П. Ярская), становление представлено как центральное понятие времени (И.Б. Шамшев), пространство и время рассмотрены как универсальные аспекты структуры и развития (В.Н. Финогентов). Эти положения существенны, и их необходимо учитывать самым действенным образом. Вместе с тем, в социологическом направлении они стоят обособленно, изолированно как друг от друга, так и от общей его идеи.

Одним из серьезных недостатков существующих концепций социально-исторического времени (пространства) является полное игнорирование ими богатейшей практики работы с этими категориями в области теоретической физики как «низшего», нефилософского знания. Однако без этой компоненты строить достаточно продуманную и обоснованную философскую концепцию невозможно. Область теоретической физики, взятая во всем ее объеме (а не только в виде традиционных концепций Ньютона, Эйнштейна и квантовой механики)¹, дает немало материала для философского осмысления темы пространства и эта работа должна быть не второстепенной, а необходимой. Важность ее в том, что она дает устойчивую начальную точку отсчета, которая хотя и не определяет полностью философской концепции времени-пространства, но сводит к минимуму произвольность различных авторских подходов, устраняет их субъективные личные предпочтения и традиционные мировоззренческие особенности.

¹ Но в данном направлении и этот материал не используется.

Библиография.

1. Artemov, V. A. From "absolute" time to "getting control over time": theoretical aspects of social time in publications of the 1920-1930s / V. A. Artemov, O. V. Novokhatskaya // *Sociodynamics*. – 2022. – No.4. – P. 57-71. – DOI 10.25136/2409-7144.2022.4.34006. – EDN BZWWWZ.
2. Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. – М.: Наука, 1982. – 222 с.
3. Барашенков В.С. Проблемы субатомного пространства и времени. – М. : Атомиздат, 1979. – 200 с.
4. Блохинцев Д.Л. Пространство и время в микромире. – М. : Наука, 1970. – 360 с.
5. Блюменкранц М. Время анти-истории. Картина мира: дубль 2003 // *Вопр. философии*. – 2004. – № 11. – С. 181-184.
6. Кравченко П.Д., Мешков В.Е., Чураков В.С. Эпистемологические основы концепции информационного времени // *Гуманитарные и социально-экономические науки*. – 2016. – № 1. – С. 9-17.
7. Лазарев С. С. Онтология точности и прогностичности // *Вопр. философии*. – 2004. – № 1. – С. 113-127
8. Лекторский В.А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? // *Вопр. философии*. – 2004. – № 3. – С. 44-49.
9. Молчанов Ю.Б. Проблема времени в современной науке/ Отв. ред. С. Ю. Сачков ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Наука, 1990. – 132 с.
10. Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. – М. : Наука, 1985. – 328 с.
11. Соболева, М. Е. Время как смысл и смысл как время: о трансцендентальных основаниях времени / М. Е. Соболева // *Известия уральского федерального университета. Серия 3: общественные науки* – 2019. – Т. 14. – № 3(191). – С. 52-63.
12. Яковлев В. П. Социальное время / В. П. Яковлев. – Ростов-на-Дону : Изд-во Рост. ун-та, 1980. – 158 с.

Трансформация института семьи как выражение противоречий современной цивилизации

А. С. Армен

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия)

Аннотация. Опираясь на ключевые положения фундаментального труда Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» в статье обосновывается тезис о том, что семья представляет собой микромодель общественной структуры, по которой можно исследовать возникающие в ней противоречия. Так, трансформации и кризисные явления в современной семье являются прямым следствием функционирования общества позднего капитализма.

Ключевые слова: семья, позднекапиталистическая цивилизация, феминизм, антисемейная политика.

Summary. Based on the fundamental work of F. Engels "The Origin of the Family, Private Property and the State", the article substantiates the thesis that the family is a model of a social structure, according to which it is possible to investigate the contradictions that arise in it. Thus, transformations and crisis phenomena in the modern family are a direct consequence of the functioning of the society of late capitalism.

Key words and phrases: family, late capitalist civilization, feminism, anti-family policy.

Зарождение семьи и брака происходит в верхнем палеолите с момента возникновения экзогамии. Именно в этот период культура на Земле обретает системный характер, тогда как раньше присутствовали лишь очаги культурного развития в отдельных областях. Эти два момента, безусловно, взаимосвязаны, и положение, возникшее в верхнем палеолите можно назвать революционным, так как семья – важнейший социальный институт, давший начало развитию ряда культурных направлений. Это матричный центр таких социокультурных феноменов, социальных институтов, как воспитание, образование и, безусловно, экономика.

Марксистская философская традиция придерживается утверждения, что роль семьи в социальной жизни общества определяется тем, что в системе общественных отношений она выполняет роль соединительного звена между общественно-производственными и идеологическими (в широком смысле слова) отношениями. Семья, при этом, не может рассматриваться в качестве фундаментальной детерминанты общественного развития. Ключевым определяющим детерминантом развития общества философы-марксисты видели первичное производство, в сфере которого создаются условия, необходимые для воспроизводства человека и общества. Способ производства и основанный на нем тип хозяйства определяют и социально-экономическую роль семьи.

В системе общественных отношений и социальных институтов общества семья занимает особое место. Семья рассматривается в марксистской социально-философской системе в качестве исходной социальной общности по вос-

производству человеческого рода, поэтому, развитие общества определяется обоими видами производства: степенью развития, с одной стороны – труда (материального), а с другой – семьи (производства человека). Однако это утверждение Ф. Энгельс относил лишь к характеристике развития первобытнообщинного общества и не распространял на всю историю человечества. Он писал: «Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а, следовательно, и богатство общества, тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей» [6, с. 25].

Очевидно, что специфика развития семьи как социального института и проблема взаимоотношений полов, равно как и иные формы социальной организации, помещены в исторический контекст. Не являясь ни природной данностью, ни результатом человеческого сознания, они есть продукт конкретной исторической ситуации, а, следовательно, могут быть подвержены изменениям. Семейные отношения могут развиваться лишь на базе конкретно-исторических экономических отношений. И поскольку формы семьи и семейные отношения рассматриваются в марксизме в непосредственной связи с материальной жизнью общества, народонаселения, семья в этом смысле, этой своей стороной включается в общественное бытие.

Вместе с тем, такие изменения не могут произойти благодаря призывам к разуму или принципам справедливости, а только вместе с прогрессом условий производства. Именно эти идеи легли в основу фундаментального труда, ставшего классикой не только марксистской, но и феминистской теории.

Фундаментальной работой, детально и методологически целостно освещающей ценность материального развития и духовного производства институтов семьи, частной собственности и государства, является труд классика марксизма Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1883). Предыстория появления труда связана в том числе, с тем откликом, который у философа вызвала работа американского антрополога и историка Л.Г. Моргана «Древнее общество» (1877).

Семья, согласно точке зрения Л.Г. Моргана, представляет собой активный элемент. «Она никогда не бывает неподвижной, развивается от низшей формы к высшей, по мере того, как общество переходит с низшей ступени на высшую, и, в конце концов, переходит из одной формы в другую, более высокую» [3, с. 250]. Следует отметить, что такой же позиции придерживался и Ф. Энгельс. Вот какие соображения вносит в теорию Ф. Энгельс: «...круг, охватываемый общими брачными узами, первоначально очень широкий, всё более и более суживается, пока, в конце концов, не остаётся только отдельная пара, которая и преобладает в настоящее время» [6, с. 36]. Эта фраза выражает общий принцип эволюции семьи по Ф. Энгельсу.

Для раннего периода развития человеческого общества, когда отсутствовали отдельные, обособленные семейные группы и семейная жизнь была идентичная общественной, характерен промискуитет (беспорядочное общение полов, где родство велось по материнской линии). Каждая женщина принадлежала каждому мужчине и равным образом, каждый мужчина – каждой женщине.

Пары на этой стадии могли возникать и возникали, но никаких социальных норм, которые регулировали бы их образование и распад – да и вообще вступление людей в половые отношения, не существовало. Такое положение вещей и дает основание называть такие отношения неупорядоченными. То есть, сексуальные отношения имели исключительно животное проявление. И вообще, для первобытного человеческого общества, как формы, переходной от зоологического объединения к подлинному социальному организму, характерно противоречие между социальным и биологическим началом, т.е. попытка обуздания зоологического индивидуализма, ограничения и подавления существовавших у формирующихся людей биологических, животных инстинктов. Самый антиобщественный и разрушительный из всех животных инстинктов, по мнению исследователей, является именно половой. Следовательно, ограничение и подавление полового инстинкта, в свою очередь, было основным звеном в процессе борьбы социального и биологического, процессе развития первобытного стада, процессе становления человеческого общества [5].

Переход от их животного проявления (неконтролируемый половой инстинкт) к человеческому содержанию сопровождался постепенным сужением круга лиц, из которых можно было выбирать брачного партнера.

«Таким образом развитие семьи в первобытную эпоху состоит в непрерывном суживании того круга, который изначально охватывает все племя и внутри которого господствует общность брачных связей между представителями обоих полов. Путем последовательного исключения сначала более близких, затем все более отдаленных родственников всякий вид группового брака становится, в конце концов, практически невозможным, и в результате появляется одна брачная пара, та молекула, с распадением которой брак вообще прекращается» [6, с. 51]. Так парную семью можно рассматривать как прообраз моногамной семьи, однако в ряде существенных моментов парная семья стояла ниже моногамной по своей организации.

Для дальнейшего развития парной семьи в прочную моногамию нужны были новые общественные движущие силы, дающие основания для возникновения из парного сожителства новой формы семьи.

Можно утверждать, что в семье осуществляется процесс *перехода от биологического состояния человека к социальному*. Здесь берет начало процесс становления человеческой личности как социального явления. Материальной основой, детерминирующей протекание этого процесса в семье и развитие самой семьи, является общественное производство.

Разложение коллективной собственности и появление частной собственности ведёт от материнского рода к отцовскому и превращает парную семью в моногамную.

Единобрачие, по мнению Ф. Энгельса, тот элемент цивилизованного общества и та микромодель его структуры, по которой можно изучать природу возникших и крепнущих внутри этого организма противоречий. Исследовав причины возникновения моногамии, философ демонстрирует зависимость единопорочных моделей от соответствующей им экономической среды. Буржуазный

брак, независимо от того, в католических или протестантских странах он заключён – всегда представляет собой брак по расчёту. Католики, по традиции, ищут жену, соответствующую требованиям класса, но эти требования не включают в себя и не обеспечивают любви и доверия. В результате, в буржуазной семье, наблюдается гетеризм со стороны мужа и неверность со стороны жены. В протестантских странах, в противовес католическим традициям, мужчина обладает возможностью выбрать супругу из своего класса, что не исключает заключение брака на основе любви. Однако опыт показывает, что капитализм в протестантских государствах набирал силу через схему сращения капиталов семей, браки по расчёту здесь опять-таки очень частые явления.

Итак, в качестве ключевой причины трансформации форм семьи Ф. Энгельс рассматривал материальные производственные отношения. Тип собственности непосредственно определяет специфику разделение труда в семье и характер тех хозяйственно-экономических и имущественных отношений, которые утверждаются в ней. Только эта объективно-материальная сторона семьи собственно и относится к сфере общественного бытия. К. Маркс и Ф. Энгельс называли хозяйственно-имущественные отношения «реальным телом семьи» [6, с. 169].

Материальный базис конкретно-исторической формации всегда обуславливает и определяет те или иные конкретные формы семьи с присущим ей специфическим типом духовно-идеологических отношений и моральных ценностей. Это означает, что духовная жизнь семьи, как и вся духовная сфера общества, является производной от существующего экономического строя. При этом экономический строй общества влияет на духовную жизнь семьи как непосредственно (через существующие хозяйственно-экономические и имущественные отношения), так и через ряд опосредованных звеньев надстроечного порядка (государство, политику, мораль, право, искусство, религию, духовный облик личности, духовные ценности семейного образа жизни и др.).

Очевидным является факт, что современный капитализм разрушает семейные узы. Так, всеобъемлющий гедонизм, поверхностная коммуникация ведет к тому, что и семейные ценности тоже уходят на второй план, представляясь в качестве чрезвычайно обременительных моральных обязательств, не вписывающихся в картину потребительского рая.

Кризисное положение, в котором оказался один из ключевых институтов социокультурного развития, институт семьи, объясняется с одной стороны, трансформациями в сфере частной собственности, вызванными капиталистическим и позднекапиталистическим способами производства, с другой – целенаправленной политикой стран «золотого миллиарда» по отношению ко всем иным субъектам социального взаимодействия, к «золотому миллиарду» не относящимся. Иными словами, деградация семейных связей и разрушение конституирующих семью норм, принципов и идеалов имеют идеологическую основу. В свою очередь антисемейная идеология, с одной стороны, является следствием реально существующих деструктивных процессов времени позднего капитализма (атомизация общества, стратегии экономического и потребительско-

го отношения между разобщенными и конкурирующими членами общества), с другой – принимает форму целенаправленной государственной политики ряда стран, цель которой – сокращение населения планеты. Возникает парадокс: позднекапиталистическое общество, производящее потребителей захлебывается количеством и пожирает собственных детей.

Действительно, тенденция развития межличностных отношений на современном этапе такова, что брак и семейный образ жизни рассматриваются не в качестве жизненного приоритета. Приоритетными являются сферы самореализации, индивидуального развития, а никак не человеческие взаимоотношения. Кроме того, в обществе потребления работодатели не заинтересованы в работниках с семейными обязанностями, а рынок услуг нуждается в увеличении числа домохозяйств-потребителей, а не семей. В обществе потребления коммерциализируется даже сфера человеческих взаимоотношений. Новые трактовки семьи всё чаще определяют её как коммерческий союз. Именно семья традиционно рассматривалась в качестве ячейки общества, но сегодня с постепенной утратой социальности, её легитимность ставится под сомнение, несмотря на то, что именно в семье происходит первичная социализация, обеспечивается преемственность языка, трудовых навыков, этических представлений. Именно в семье ребенок получает первоначальные и определяющие понятия о добре и зле, формирует модели поведения и нормы общения, наконец, посредством семейного воспитания формируется как личность.

Расчёт состоит в том, что атомизированный человек легче управляем, как это не парадоксально, ведь это человек-индивидуалист. Но в этом самом индивидуализме и зарождается вирус управляемости. Это находит проявление в том, что отделенная от единства и, в конечном итоге, от базовых общечеловеческих ценностей и норм личность, оказавшись вне целого и явившись продуктом разъятой традиционной культуры, оказывается в положении полной аномии, когда старое разрушено, а новое – в лучшем случае иллюзорно, а вероятнее всего – вредоносно. Подобный индивид – уже не представитель рода *Homo Sapiens*, так как он стремительно утрачивает свою родовую сущность (движение «чайлдфри» – как отказ от продолжения рода). Им уже не руководят нормы и ценности, выработанные движением исторического процесса. Однако, обладающий мышлением и речью, занятый в трудовой деятельности индивид продолжает быть общественной единицей, вопрос только, какого общества? Общество потребления, конфликтов и враждебного антагонизма, порождающего риски, создает новые стандарты, прямо противоположные традиционным, базовым, общекультурным, общечеловеческим. Пройдя длительный путь трансформации инстинкта в привязанность, а привязанности – в любовь, ответственность и самопожертвование, общечеловеческая культура обрела свое новое гуманитарное качество.

Однако сегодня для ряда политических сил именно это качество становится помехой для реализации собственных, властных и хищнических интересов, растущих пропорционально цивилизационным техническим возможностям, технологий производства высокоинтеллектуальных и вредоносных. В результате у

упомянутых субъектов бизнеса и власти возникает острая сугубо эгоистическая необходимость сохранения стандартов растущего потребления с одной стороны, и сокращения количества потребителей, по тем или иным причинам (бедности, нежелания, численности населения), мешающих этому потреблению.

В начале XX века авторы антиутопий предостерегали от разрушения семьи и семейных ценностей в государствах тоталитарного типа. Как оказалось, доведенный до абсурда либерализм или же страны, пропагандирующие «тотальную демократию» способны на этом пути достичь гораздо больших результатов, нежели их недемократичные оппоненты.

Российский учёный В. Н. Лексин выделяет три вредоносных компонента антисемейной идеологии, на которые он опирается и которые уже получили воплощение в социальной практике и государственной политике в ряде государств Западной Европы и США: 1) концепция угрозы перенаселения и увеличения количества неполноценных людей (теория и практика «планирования семьи»); 2) трактовка брака как несвободы и противопоставление ему свободной любви как формы отсутствия семейных обязательств; 3) либерально-рыночные интерпретации брака не как сакральной духовной ценности, а как партнёрских отношений [1, с. 29]. Отметим, что ещё одним источником антисемейной идеологии можно с уверенностью считать феминизм. Его контрсемейная сущность проявилась в экстравагантных теориях радикальной ветви «второй волны» феминизма. Постфеминизм же вообще отвергает институты патриархального общества, погрузившись в теоретические изыскания в вопросах идентичности и квир-сексуальности.

Так, асоциальная и антикультурная идеология тотальной демократии капиталистического общества направлена на физическое сокращение населения на Земле, на разрыв между развитыми и развивающимися странами, а внутри экономически успешных стран – на увеличение расовой и национальной стратификации вертикального типа, на стирание национальных культур *неудобного* типа, сопротивляющихся нивелировке и социальному дроблению.

По сути, идея планирования семьи содержит в себе, как минимум, экофашистский, если не самый настоящий фашистский ген. В. Н. Лексин цитирует озвученные планы США по отношению к ряду стран в проведении в отношении к ним экофашистской, (направленной на экологию) и фашистской (против «экологии человека») программы, которая представляет собой существенную долю внешней политики США. Речь идет о ранее секретном, а ныне преданном гласности меморандуме Совета по национальной безопасности США, который появился после запроса госсекретаря США Г. Киссинджера по поводу роста мирового народонаселения и его влияния на безопасность и международные интересы Соединенных штатов. В названном меморандуме значится: «Население США составляет 6% от мирового, а мы потребляем около трети природных ресурсов, поэтому США все больше заинтересованы в поддержании политической, экономической и социальной стабильности в странах-поставщиках. Поскольку, снижая рождаемость, мы можем улучшить перспективы такой стабильности, политика в области народонаселения становится весьма важной для

соблюдения экономических интересов США. Быстрый рост населения в развивающихся странах создаст политические проблемы или даже угрозу национальной безопасности США. Когда перенаселение приводит к социальным переворотам, это неблагоприятно для систематического освоения природных ресурсов и инвестиций. Подобные кризисы наименее вероятны при низком или отрицательном приросте населения. Нужно распространение служб планирования семьи для продвижения простых, дешевых, эффективных, безопасных и продолжительно действующих и приемлемых методов предупреждения беременности. Это жизненно важный аспект для любой программы по контролю за мировым народонаселением» [2, с. 72] .

В каждой фразе вышеприведенной программы очевидны дискриминация и геноцид. Во-первых, утверждается, что рост земного населения является угрозой для, в первую очередь, экономических и политических интересов, а также безопасности США. Остальные страны, пусть не все, но многие, обладающие интересующими США природными ресурсами, рассматриваются исключительно как «страны-поставщики». Их назначение Советом по национальной безопасности США обозначено, и пользуясь образной и здесь, вероятно уместной формулировкой *назначено*. Все они – «страны-поставщики», т.е. несuverенные локальные территории, отграниченные в том числе, от США, а территории интересов супердержавы, кладовые природных ресурсов, откуда ей можно и должно брать по её нуждам и усмотрению.

Подобная хищническая позиция, где на государственном уровне сознательно подменяются понятия «своё-чужое» влечёт за собой утверждение политической воли и действий, направленных на разрушение традиционных национальных культур, и прежде всего, национальных образцов семьи как культурного базиса и начала биологического и социокультурного воспроизводства людей, на создание и разжигание разного рода конфликтов, вплоть до военных, на социальную дезинтеграцию. Что же касается «социальных» переворотов, неблагоприятных «для систематического освоения ресурсов и природных инвестиций», которые порицаются Меморандумом, то при случае США оказывали им содействие; если не режиссировали, то спонсировали тогда, когда целесообразность этих переворотов совпадали с экономическими интересами сверхдержавы.

Либерально-рыночная трактовка брака представляет его не в качестве сакрального союза, а в качестве партнёрского проекта, где выгоды и расходы должны быть соразмерными. Брачный рынок есть пространство потенциальных партнеров, как мужчин, так и женщин, желающих выгодно продать личные качества, статус, получив при этом, блага и радости совместной супружеской жизни. Так, на смену понятиям «муж» и «жена» приходит «партнер». В целом же, идеология «брачного рынка» характеризуется следующим образом: «Когда люди вступают в брак, значение их общей функции полезности должно быть выше, чем сумма индивидуальных функций полезности от потребляемых благ» [4, с. 115].

Опасность вирусу «антисемейной идеологии» добавляет его легкая распространяемость и быстрота проникновения в неокрепшее сознание, в первую очередь, молодых людей. Это связано с нарочитой облегченностью, идеей упрощенной жизни, необремененной «лишними смыслами», эмоциями, ответственностью и повседневными обязанностями и трудом, которые порождает семья, каждодневная семейная жизнь. Идеология внесемейного рая быстро срастается с принятыми на веру идеями крайнего индивидуализма и отрицания традиционных ценностей. Именно всеохватность, агрессивная экспансия, современных Интернет-систем, умноженных на коммерциализацию и связанное с ней товарное обаяние плюс расчёт на сферу бессознательного и искажение фактов и идей позволяют антисемейным идеологам и политтехнологам достаточно легко и быстро добиваться преследуемых целей.

Таким образом, три обозначенные агрессивные направления в закреплении идеологии тоталитарной демократии потребительского общества (она же – идеология атомизированного общества) – планирование семьи, рынок брачных услуг и идеология обреченности традиционной семьи неминуемо ведут к признакам разъятого и агонизирующего общества. К деморализации, аксиологической девальвации и правовому дефолту (результат того, что возникают законы асоциального характера, вступающие в противоречие с уже существующими, например, закон о легализации гомосексуальных партнёрств и о возможности воспитания детей в них).

В заключение следует отметить, что позднекапиталистическое общество с его развитой индустрией потребления и главенствующей идеей либерального идеализма диктует мнение, что ячейкой общества теперь является не семья, как общность любящих друг друга людей, обладающая тесными межличностными связями, а индивид. Во-вторых, антисемейная политика общества потребления нарушила не только количественное (демографическое) воспроизводство, но и качественное (культурное), посредством распространения антигуманистических квазиценностей нового образца.

В системе общественных отношений институт семьи выполняет роль опосредующего звена (между материальным производством и иными сферами общественной жизни) и интегративного элемента (связывающего все эти сферы в единый социальный организм). На каждом этапе развития (конкретно-исторической формации) форма семьи и характерные для неё нравственные и идеологические ценности являются производными от существующей социально-экономической системы. Следовательно, кризисные тенденции, охватившие институт семьи сегодня, являются прямым следствием кризисного состояния позднекапиталистического способа производства.

Библиография.

1. Лексин В. Н. Идеологические основы упадка современного института семьи / В. Н. Лексин // *Общественные науки и современность*. – 2011. – № 2. – С. 29.
2. Медведева И. Я. Спецмиссия антихриста / И. И. Медведева, Т. Л. Шишова. – М. : Алгоритм, 2009. – 240 с.
3. Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации: пер. с англ./ Л. Г. Морган. – Л. : Издательство института народов севера ЦИК СССР. 1934. – 342 с.
4. Рощин С. Ю. Заключение и расторжение брака в современной России: микроэкономический анализ / С. Ю. Рощин, Я. М. Рощина // *Мир России*. – 2007. – № 4. – С. 115.
5. Семёнов Ю. И. Брак и семья: возникновение и развитие [Электронный ресурс] / Ю. И. Семенов // *Научно-просветительский журнал СКЕПСИС*. – Режим доступа: https://scepsis.net/library/id_6.html
6. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Соч. – 2-е изд., 1956 – Т.21. – С. 23-178.

Понятие культурной нормы в свете проблемы фундаментальных оснований социального бытия

Д. Д. Овсяникова

Донецкий национальный технический университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия)

Аннотация. Статья посвящена исследованию предельных оснований социального бытия. Культурная норма рассматривается автором в качестве субстанциального начала коллективной жизнедеятельности.

Ключевые слова: культурная норма, социальное взаимодействие, деятельность, субстанциальные основания общественного бытия.

Summary. The article is devoted to understanding the problem of the ultimate foundations of social existence. The author considers the cultural norm as a substantive beginning of collective life.

Keywords and phrases: cultural norm, social interaction, activity, the substantial foundations of social existence.

Человечество существует в постоянном развитии: общество прошло длительный путь исторического движения от первобытности к своему современному состоянию. На протяжении всего этого времени изменению подверглись различные аспекты коллективной жизнедеятельности: человеком усовершенствовались материальные условия своего существования, вырабатывались новые способы социального взаимодействия. Тем не менее, на каждом этапе своего развития общество удерживает собственное сущностное содержание, и социальные контуры коллективного способа бытия остаются неизменными. Так, развитие человеческого общества представляет собой сложный противоречивый процесс, предполагающий одновременно, с одной стороны, возникновение новых форм социальной жизнедеятельности, но с другой – сохранение того фундамента, который обеспечивает социальную целостность.

В свою очередь данное обстоятельство ставит вопрос о том, что именно выступает основанием процесса сохранения общества тождественным себе на всех этапах своего развития.

В основе человеческого способа бытия лежит коллективная деятельность. С самых первых шагов своего существования человечество обнаруживает неспособность единичного представителя собственного вида обеспечить поддержание своей жизни. Так потребности становятся движущей силой объединения разрозненных индивидов в коллектив.

Постановка цели и её реализация требуют от людей согласованности в своих действиях: таким образом, именно взаимодействие как системная зависимость в деятельности нескольких индивидов, объединённых общей задачей, выступает отправным пунктом в формировании общества.

Сложная система связей, возникающих в рамках целенаправленной коллективной деятельности, содержит в себе внутреннюю потребность в упорядочивании как необходимом условии собственного осуществления: регуляция

взаимодействия участников общественной жизни обеспечивает формирование оптимальной схемы совместного *труда*, обращённого к получению конкретного результата.

Так, в коллективном способе жизнедеятельности обнаруживается стремление к выработке определённых границ, способных задать координирующую структуру социальному взаимодействию.

В процессе совместной деятельности участники общественной жизни утверждают определённый эталон, фиксирующий диапазон позволенного действия между запретом и идеалом, в рамках которого может быть гарантировано достижение поставленных коллективом целей. Сформированный обществом контур взаимодействия – определённая *норма*, регламентирующая процесс установления социальных связей, – предстаёт руководящим началом в коллективной деятельности: выработанные предписания носят общепринятый характер и понимаются обязательными к исполнению [1, с. 108].

При этом способ реализации нормы в общественном взаимодействии противоречив по своему существу: с одной стороны, норма является необходимым условием коммуникации, и тем самым представляется исходным пунктом организации общественной жизнедеятельности, но с другой – она сама вырабатывается в процессе коллективного труда, возникая как результат социального взаимодействия.

Норма в качестве неотъемлемого условия взаимодействия реализуется в постоянной актуализации, выступая основой как самой коллективной человеческой деятельности, так и всех её результатов – достижений общества, которые могут быть объединены понятием *культуры*.

Культура как философское понятие фиксирует особенности реализации деятельностного начала человечества в его развитии. Фактически культура включает в себя: человека, представляющего собой продукт социального способа существования; его сущностные силы в процессе их применения; отношения, складывающиеся между людьми в свете их коллективной жизнедеятельности; а также результаты деятельности человека и общества в их предметном воплощении, включающем как идеальное, так и вещественное бытие. Культура представляет собой единство живой непосредственной человеческой деятельности и её овеществлённых форм, то есть, культура – это всё то, что составляет сотворённую человеком часть мира [3, с. 118].

В свете понимания культуры как процесса и результата коллективной жизнедеятельности норма, вырабатываемая обществом, также мыслится основанием и неотъемлемой составляющей культуры как создаваемой человечеством реальности – *культурной нормой*.

Вся совокупность достижений культуры – итог деятельности человека. Однако даже если определённые идеи и вещи производятся отдельными разрозненными индивидами, в сущности своей они являются продуктом жизни общества.

Коллективный способ существования становится путём, выведшим человека из первобытного состояния и породившим его в качестве социального су-

щества, обладающего теми способностями, навыками и возможностями, которые позволили ему продуцировать материальную и духовную реальность культуры. Именно в рамках общественного взаимодействия, проходя процесс социализации, индивид формирует и раскрывает заложенные в нём свойства, отличающие специфику человеческого бытия.

Создаваемый человеком мир культуры – результат развёртывания сложной системы коллективной деятельности участников общественной жизни. Именно *взаимодействие в процессе совместной деятельности* выступает фундаментом в существовании общества. В таком случае *культурная норма*, определяющая и регулирующая процесс взаимодействия индивидов, *представляет ядром коллективной жизнедеятельности*, тем самым утверждая себя в качестве *субстанциального основания социального бытия*: как пишет Т. Э. Рагозина – «культурные нормы ... должны быть отнесены к числу *всеобщих условий самой возможности осуществления человеческой истории*» [2, с. 30].

Существующая в обществе культурная норма, выработанная на основе уже приобретённого в совместном труде опыта, устанавливает контуры получения нового коллективного опыта: именно он, будучи зафиксированным и передаваемым из поколения в поколение становится основанием поступательного развития общества – *преемственности*. Фактически, накопленный обществом опыт, выраженный в представлении о культурной норме, и есть сущностное содержание бытия общества. Причём, с развитием общества, в свете приобретения нового опыта, содержание нормативных предписаний может меняться, но сам факт наличия определённой нормы остаётся обязательным условием существования общественного целого: «нормы культуры – есть *всеобщие формы развития человеческой истории*, есть формы производства и воспроизводства самой общественной жизни, обеспечивающие преемственность исторического процесса» [2, с. 32].

Таким образом, противоречие, заложенное в основании самого способа социального бытия, нацеленного одновременно на сохранение и изменение, определяет способность общества к поэтапному развитию. При этом культурная норма, являясь сердцевинной, фундаментальным основанием коллективной жизнедеятельности, обеспечивает выработку как сущностного содержания, так и внешних границ социального бытия, сохраняющих внутреннюю целостность общества на всех ступенях его исторического развития.

Библиография

1. Левин, Г.Д. Норма / Г.Д. Левин // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 108
2. Рагозина, Т. Э. Культурные нормы как формы существования и развития истории / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк): научный журнал. – Донецк : ДонНТУ, 2021. – №2(14). – С. 27-33.
3. Францев, Г. Культура / Г. Францев // Философская энциклопедия. В 5-ти т. – М., 1964. – Т. 3 : Коммунизм – Наука. – С. 118-121.

К вопросу о субъекте общественно-исторических изменений

А. В. Максименко

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия)

Аннотация. В данной статье рассматривается проблема субъект-субстанции культурно-исторического прогресса. В рамках вопроса о подлинном субъекте истории проанализирована сущность труда, как процесса, производящего общество и формы общественной связи, и выступающего скрытой истинной силой общественно-исторического движения

Ключевые слова: социальная сущность человека, субъект истории, марксистская концепция труда, труд как субстанция-субъект истории.

Summary. This article deals with the problem of the subject-substance of cultural and historical progress. As part of the question of the true subject of history, the essence of labor is analyzed as a process that produces society and forms of social communication, and acts as a hidden true force of the socio-historical movement.

Keywords and phrases: the social essence of man, the subject of history, the Marxist concept of labor, labor as a substance-subject of history.

Проблема субъекта исторических действий занимает одно из центральных мест в современной социальной философии. Вопрос о том, кто или что несет ответственность за исторические события и социальные изменения, был предметом философского осмысления не одну сотню лет. Исходя из убеждения, что история является реальным процессом развития как отдельных стран, народов или сторон общественной жизни, так общества в целом [8, с. 368], очевидным становится положением о том, что история реализуется через деятельность людей, наличие связи между которыми и есть основа общества. В свое время Маркс и Энгельс писали: «История – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [11, с. 104]. Впрочем, данный тезис, активно используемый в научных изысканиях ученых-философов, еще не предполагает никакого безоговорочно истинного положения вещей. Собственно, осмысляя исторический процесс общественного развития, важным вопросом является рассмотрение существования субъекта как носителя деятельности, источника активности, обладающего способностью преобразовать окружающий мир.

Закономерно возникает вопрос, а действительно ли непосредственно человек является той движущей силой, которая от эпохи к эпохе способствует поступательному общественно-историческому развитию всего человеческого рода в его единстве и многообразии культурных проявлений? Ведь, как говорил Гегель, «...во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают» [6, с. 27], чувствуя, что все-таки целесообразная деятельность людей не всегда является именно искомым субъектом истории. К слову, именно благодаря наследию Гегеля мы признаем существование объек-

тивных (т.е. не зависящих от поступков отдельных индивидов) закономерностей исторического процесса.

Проблема обнаружения закономерных форм общественно-исторического развития, равно как и его направленности, неизбежно связана с необходимым осмыслением механизмов преемственного существования общественного целого во времени, и не может быть решена удовлетворительно без понимания места и роли в этом процессе человека как активного субъекта социального действия [1, с. 6]. Социальная философия, к слову, изучая закономерности общественных процессов, анализирует в том числе и возможности различных групп людей и личностей управлять общественной жизнью, воздействовать и направлять ход ее развития.

Так, в мировой философии существуют различные принципиальные подходы к решению проблемы субъекта истории, обширный спектр которых также можно обнаружить и в русской философии конца XIX – начала XX века. А. И. Виноградов обозначает данные представления как цивилизационно-культурологические, социологические, материалистические и религиозные [5]. При цивилизационно-культурологическом подходе осмысливается специфика русской цивилизации, ее несхожесть с другими (к чему тяготели в своих произведениях П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяковский, И.В. Киреевский), реальными деятелями истории для Н.Я. Данилевского становятся народы, борющиеся за свои интересы, а для К.Н. Леонтьева – не всякий народ, а лишь тот, который сумел создать самобытную культуру. Другое направление философско-исторической отечественной мысли А.И. Виноградов обозначает словом «социологическое» и характеризует его как стремление позитивистски ориентированных П.Л. Лаврова, Н.И. Кареева и пр. к приданию статуса субъекта истории отдельной личности. При религиозном истолковании, отраженном в работах В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка и др., данный статус переходит к Богу. Наконец, рассматривая историю как естественный закономерный процесс, русские марксисты (среди которых ярко выделялся Г. В. Плеханов и В. И. Ленин) в рамках материалистических воззрений отдавали руководящую роль передовому общественному классу [5].

В связи со сказанным необходимо подчеркнуть следующий методологически важный момент: в зависимости от того, как решается фундаментальный онтологический вопрос о субъекте истории, констатирует в ряде своих статей Т. Э. Рагозина, «...зависит конкретное понимание всех без исключения общественно-исторических феноменов, поскольку именно определённая трактовка субъекта истории расставляет всё по своим местам, определяя онтологический статус и роль всего, что так или иначе втянуто в сферу его поступательного движения» [17, с. 33].

Предпринятая попытка А. И. Виноградовым объединить все вышеперечисленные подходы привела к констатации существования четырех возможных субъектов: «два социальных – это человечество и его относительно обособленные образования и два индивидуальных – это личности конкретных людей и Бога» [4, с. 246], объединенных общей идеей о существовании некой специфич-

ческой субъектной активности, наделенной смыслом, и зависящий от взгляда исследователя. Из этого вытекает следующий вопрос: а не существует ли что-то еще, скрытое под «эмпирически очевидными и чувственно воспринимаемыми данностями, как индивиды, классы, партии, народные массы, этносы, нации»? [14, с. 20].

Немаловажным аспектом, способствующим решению поставленной проблемы активного субъекта общественно-исторического процесса, является способ включения индивида в сам этот процесс и его способность творить новую реальность. Развитие сущностных сил человека представляет собой процесс перехода действующей способности субъекта в форму предметности и обратно, т.е. освоение индивидом всеобщих форм культуры посредством опредмечивания и распредмечивания. Эти два диалектически единых процесса являются необходимым атрибутом человеческой деятельности, исходным пунктом которого является распредмечивание.

Так, при условии рассмотрения в качестве исходной абстракции деятельности человека в материальном производстве, распредмечивание человеком и предмета, и орудия труда, наблюдается формирование идеальной, предметно не представленной еще цели деятельности и модели ее осуществления. Процесс распредмечивания «есть своего рода “экстракция” (это слово не надо понимать буквально) опредмеченного в них культурного смысла, это диалог с их (предметов) бытием как идеального» [3, с. 126], процесс понимания, что, например, при помощи глины и гончарного круга можно слепить вазу. Затем следует сам процесс материального производства, результатом которого становится некий материальный предмет, т.е. происходит процесс опредмечивания. При этом данный материальный предмет, в нашем примере – ваза, несет в себе и идеальное бытие, которое может быть выявлено в процессе нового акта распредмечивания, т.е. когда некий индивид начнет использовать вазу как объект художественного творчества, сделав его элементом рисунка. Данный материальный предмет оказывается включенным в процесс распредмечивания, в котором идеальное бытие предмета (вазы) становится исходным пунктом идеального бытия нового предмета (например, картины), т.е. «один материальный объект, – писал Э. Ильенков, – оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее – *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически очевидных вариациях» [7, с. 13].

Раскрывая механизм опредмечивания-распредмечивания в рамках деятельного подхода, Г. С. Батищев подчеркивает социальный характер преобразовательной индивидуальной деятельности в указанных актах: «Опредмечивание есть акт, совершаемый индивидом как воплощением общественного целого. Определенное всегда направлено не просто на природу, а на человеческий предмет, на предметное тело культуры, следовательно, на самоизменение общественного человека посредством изменения предмета. Соответственно, распредмечивание есть не просто ассимиляция вещества и энергии природы, но

и включение ее в жизнь активных сущностных сил человека; это – не утрата предметности, а лишь ее погружение в деятельный процесс» [2, с. 154].

Анализируя деятельный подход к определению сущности человека и его общественной природы, можно увидеть, что деятельность, понимаемая как процесс взаимного перехода действующей способности субъекта в форму предметности и обратно представляет собой «...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» [14, с. 52].

Иными словами, не индивидуальная деятельность человека, протекающая как процесс опредмечивания-распредмечивания, а коллективная, совместная деятельность людей – общественное производство – вот тот механизм, тот способ, которым люди творят свою историю. Как замечает Ю. Р. Тищенко, «это оказывается возможным потому, что новые социальные измерения человека, приобретённые в процессе производства, не улетучиваются бесследно, а воплощаются в продуктах труда» [18, с. 9].

Сам же непосредственный процесс производства (результатом которого выступают предметы, т.е. непосредственные вещи, продукты потребления), равно как и процесс общественного производства (т.е. результатом которого является само общество), его условия и предметные воплощения, как замечал Маркс, являются тем моментом, при котором «...в качестве его субъектов выступают только индивиды, но индивиды в их взаимоотношениях, которые они как воспроизводят, так и производят заново. Здесь перед нами собственный постоянный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаваемый ими мир богатства» [12, с. 222].

Непосредственно скрытой силой, приводящей в движение культурно-исторический процесс, субъектом материально-производительной деятельности является сам процесс труда (а не индивид) как основа, форма человеческой субъективности (выраженной в своей предметной форме), благодаря которой осуществляется связь поколений и становится возможной непосредственно история.

Деятельность человека не осуществляется на основе спонтанного решения, воли, а подчинена определенной исторической форме, вытекает из определенных исторических условий и сложившихся общественных отношений. воплощена в форме труда. Действительной универсальной основой, субстанцией-субъектом становления человека, и в равной степени становления общества и культуры является труд как процесс, производящий саму форму связи индивида друг с другом, как деятельность, социально обуславливающая становление человека разумного.

Человек, занятый трудом, на протяжении многих сотен тысяч лет вынужден был развивать свой ум и использовать свои способности для того, чтобы решить насущные проблемы, складывающиеся в обществе. Внешняя природа была подвержена воздействию посредством именно труда, и в то же время человек изменял таким образом свою собственную материальную и духовную природу.

По Марксу, то, каким образом живое существо действует в этом мире, каким образом оно удовлетворяет свои потребности, и составляет родовой характер этого живого существа. На закономерно возникающий вопрос: а каким образом человек действует в мире, Маркс отвечает, что если животное является существом, адаптирующимся к природе, и потребляет данное ею, то человек производит, чтобы в последствии потреблять, т.е. адаптирует природу под себя [9, с. 32]. «Животное формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку» [13, с. 566]. И способом такой адаптации человека к окружающей среде является непосредственно труд. «Когда мы пытаемся понять и знать, в чем собственно состоит сущность, природа или истинная реальность человека, мы видим, что Маркс находит их в труде. Труд есть, по его словам, сущность человека, его сущностная реальность» [9, с. 32].

Поскольку одной из характеристик труда является его преобразующий характер, то «изменение природных, предметных, социальных и идеальных объектов, отношений, структур, а также и самих субъектов приводит к созданию новых условий бытия-в-мире» [9, с. 38]. Сформировавшиеся в результате деятельности одного поколения социальные отношения с необходимостью преобразуются и отражаются в деятельности последующего поколения, т.е. обладают таким свойством как историчность: «люди сами делают историю, но они не делают ее так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого» [10, с. 119].

Примечательно, что в рамках исторического материализма в роли субстанции, всеобщей основы общества и истории выступал труд (общественное производство), однако вопрос о субъекте общественно-исторических изменений замещался рассмотрением эмпирически фиксируемых форм проявления субъекта, к примеру рассмотрение народных масс и борьбы общественных классов как движущей силы [16, с. 13]. Однако индивиды, классы, группы и прочие более крупные образования являются особенными модификациями исходной формы субстанциального субъекта, в роли которого как раз выступает труд как естественноисторический процесс производства общественной жизни, формы общественной связи, имеющий своим результатом общество в виде системы разделения труда / системы универсальной связи и зависимости, а также «является подлинным субъектом истории потому, что он же одновременно является её основой, – словом, поскольку он есть...субстанция-субъект, т. е. активная причина всех своих формообразований, не нуждающаяся поэтому в формиро-

вании извне, вне её и независимо от неё существующим деятельным субъектом...» [17, с. 38].

Возвращаясь к вопросу, заданному ранее: какой субъект истории скрыт под эмпирически очевидными индивидами, классами и пр., – ответ на него возможен благодаря историческому материализму, где под подлинным субъектом истории, истории как процесса развития общества, выступает труд в конкретно-исторических формах своего разделения, осуществление которого создает связи между индивидами, результатом которых и выступает само общество как форма внутренней организации труда.

Библиография.

1. Андриюшкова Н. П. К вопросу о механизме предметной деятельности человека // Актуальные эколого-политологические аспекты современности: сборник научных трудов II научно-практической конференции 3 марта 2020 г. – Донецк : ГОУВПО «ДОННТУ», 2020. – С. 6-8.

2. Батищев Г. С. Определечивание и распределечивание / Г.С. Батищев // Философская энциклопедия / Ин-т философии АН СССР; гл. ред. Ф.В. Константинов. – М., 1987. – Т.3 – с. 156.

3. Бузгалин А. В. Определечивание, овещнение и отчуждение: актуальность абстрактных философских дискуссий // Вопросы философии. – 2015. – № 5. – С. 124-129.

4. Виноградов А. И. О содержании понятия «субъект истории» // Вестник Мурманского государственного технического университета. – 2011. – Т. 14. – № 2. – С. 243-247.

5. Виноградов А. И. Принцип дополнительности при изучении вариантов решения проблемы субъектов истории в русской философии конца XIX – начала XX века // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – № 18. – С. 156-160.

6. Гегель Сочинения, т. VIII. Философия истории / Перевод А. М. Бодена, под редакцией и с предисловием Ф. А. Горохова. – М. : Соцэкгиз, 1935. – 470 с.

7. Ильенков Э. Диалектика идеального // Логос. Философско-литературный журнал. – 2009. – № 1 (69). – С. 3-62.

8. Кон И. История // Философская энциклопедия / Ин-т философии АН СССР ; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1962. – Т. 2. – С. 368-376.

9. Кондрашов П. Н. Карл Маркс о родовой сущности человека // Антиномии. – 2020. – Т.20. – вып. 3. – С.22-48.

10. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. 2-е изд. – Москва: Политиздат, 1957. – Т. 8. – С. 115-217.

11. Маркс К. Избранные сочинения: в 9-ти т. / К. Маркс, Ф. Энгельс ; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – Москва : Политиздат, 1984-1988. – Т.1. – 1984. – 549 с.

12. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1969. – Т. 46. - Ч. II. – С. 3-618.

-
13. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Из ранних произведений. – Москва: Политиздат, 1956. – С. 517-642.
14. Рагозина Т. Э. О гениях и талантах: проблема субъекта истории в работах Ф. Энгельса / Т. Э. Рагозина // Фридрих Энгельс и современность: к 200-летию со дня рождения : Материалы VII международной научной конференции, Донецк, 27–17 ноября 2020 года / Отв. редактор Т.Э. Рагозина. – Донецк: Донецкий национальный технический университет, 2020. – С. 18-36.
15. 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.
16. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // Культура и Цивилизация (Донецк). – 2019. – № 1-2 (2). – с. 7-24.
17. Рагозина Т. Э. Преемственность социокультурного процесса в свете проблемы субъекта истории // Культура и цивилизация. – 2016. – № 2 (4). – С. 31-43.
18. Тищенко Ю. Р. Общественная история людей как история их индивидуального развития («Капитал» 1857-1867) // Культура и цивилизация (Донецк). – 2017. – № 2 (6). – С. 7-19.

Процесс глобализации в культуре

В. К. Трофимюк

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия)

Аннотация. В тезисах рассматриваются процессы глобализации в культуре, её смыслы и направленность; вскрывается многоаспектность глобализации и культуры; раскрываются цели и ценности либерального общества; проведена актуализация феномена массовой культуры в современном мире; сформулированы предложения об исторической необходимости возврата к традиционным духовным ценностям отечественной культуры.

Ключевые слова: процесс глобализации, духовная культура, элитарная и массовая культура, феномен культурной индустрии, ценности культуры.

Summary. The theses consider the processes of globalization in culture, its meanings and orientation; reveal the multidimensional nature of globalization and culture; reveal the goals and values of a liberal society; actualize the phenomenon of mass culture in the modern world; formulate proposals on the historical need to return to the traditional spiritual values of national culture.

Keywords and phrases: globalization process, spiritual culture, elite and mass culture, cultural industry phenomenon, cultural values.

Процессы глобализации в различных формах социально-экономического, политического и культурного проявления стали объектом научных изысканий и исследований, начиная с конца 60-х и начала 70-х годов прошлого столетия. Первоначально возникшие процессы глобализации в экономике, в настоящее время уже охватывают все стороны жизни техногенно-потребительской цивилизации. Вторым этапом их распространения стала политика и культура.

Следует подчеркнуть особо, что никогда раньше человечество не переживало такого сильного экзистенциального чувства общности проблем: тесная взаимосвязь и взаимозависимость индивидов, народов, стран, континентов, цивилизаций. Мир, по-прежнему остающийся раздробленным, политически и культурно, в своих сущностных основах стал восприниматься как нечто единое, целостное, глобальное. Сложность процессов возрастающей глобальной взаимозависимости обусловлена противопоставлением двух основных тенденций: с одной стороны, объединение, углубление, универсализация жизни народов, с другой – увеличение его разнообразия и фрагментации в массовой культуре. Последнее тридцатилетие в истории стран и народов мира свидетельствует о разрушительном воздействии американской массовой, коммерческой, медийной культуры.

Процессы глобализации есть, несомненно, бесспорное явление нашей социальной действительности, однако, они при этом всё же являются весьма дискуссионной темой в культурной и общественно-политической жизни социума, и ещё нерешённой проблемой в самой науке. *Глобализация* представлена в научных исследованиях западных и отечественных учёных и мыслителей как многоаспектный процесс. Он охватывает все грани функционирования совре-

менного общества и направлен «на создание целостного культурного, информационного, политического и экономического пространства» [1, с. 3].

Грант Макбурни в своей работе «Глобализация как политическая парадигма высшего образования» писал о существовании четырёх измерений явления глобализации, а именно, об экономическом, политическом, технологическом и социокультурном. [см. 2, с. 46]. Известные западные исследователи С. Хоффман и П. Малиновский, рассматривая глобализацию как многоуровневый пространственно-временной процесс, сошлись в едином мнении: *глобализация развивается лишь в трёх плоскостях: культурной, экономической и политической.*

Культура, также как и сами глобализационные процессы, является весьма широким и многоаспектным понятием. Это такая «система ценностей, норм, идей, символов, а также стереотипов, в которых отражается историческое наследие, традиция» [1, с. 3]. Последняя выражает самобытность группы или общества. По соответствию с различными человеческими ценностями, существует две культуры: *элитарная культура* и *массовая*. Исследователь С.В. Белякова приходит к выводу, что в основном, глобализация культуры направлена на усреднение этих ценностей, формирование культуры «для всех». Другая наша отечественная исследовательница В.И. Самохвалова утверждает: «Глобализация заменяет собственно культуру цивилизационным её симулякром (индустриально производимой массовой культурой)» [3, с. 58]. По убеждению этого учёного, глобализация, вообще, не может быть окончательно осуществлена без ценностного разложения культуры. Таким образом, глобализационные процессы в культуре приводят к развитию именно *массовой культуры*. В силу этого *элитарная культура* остаётся культурой лишь небольшого слоя общества. Массовой же культуре предоставляется повсеместное распространение в нашей социальной действительности.

В статье А. В. Швецово́й и А. В. Норманско́й [5, с. 52] приводится ряд факторов, которые определённо повлияли на актуализацию феномена массовой культуры в современном мире: прежде всего, это 1) сами объективные процессы глобализации мира и культуры, которые выражаются в сближении культур «различных народов и интенсификации культурных контактов различных стран»; 2) значительно возросли возможности и влияния «средств массовой информации и информационных технологий»; 3) произошло заметное усиление «коммерческой составляющей культурной индустрии»; 4) реализовалось увеличение «значимости компенсаторной функции культуры», которая предлагается широким массам народа в виртуальных вариантах «успешных жизненных сценариев, а также переживания и эмоции, недостающие в реальном мире...» [5, с. 52].

Немецкие философы Т. Адорно и М. Хоркхаймер открыли первыми феномен *культурной индустрии*. Этот феномен породил новый вид массовой, *коммерческой культуры*. Сегодня её именуют *медийной* и *постмодернистской культурой*. Массовое распространение продуктов такой культурной индустрии приводит к деградации общества. Происходит в итоге, по мнению

франкфуртских философов, непоправимая утрата основ подлинности человека и его бытия. «Культурная глобализация ведёт к дальнейшему вытеснению высокой культуры и полному господству массовой культуры, к размыванию культурного многообразия, униформизации и стандартизации. ...*Голливуд* и *Интернет* празднует победу по всей планете» [4, с. 784].

Современное общество уже во многом является порождением массовой культуры постмодерна. Да и сама массовая культура меняется под влиянием быстроизменяющейся действительности, с её виртуальным миром и усиливающейся цифровизацией бытия и сознания. Возникшая «*культурная индустрия*» фактически становится одной из отраслей экономики. Она породила массовую культуру, поддержанную ТНК и распространяемую неолиберальной идеологией, партиями и правительственными кругами западной цивилизации.

Динамизм современной западной цивилизации, с её господством вещных, капиталистических отношений, вещного сознания, способствует нарастанию отчуждения человека от природы, общества и к само-отчуждению. Это нарастание только усиливает манипулирование сознанием народов через СМИ, рекламу, социальные сети Интернета, технологии НЛП, внедрение цифровизации в управление образованием, наукой и идеологией, культурой и медициной, а как итог всего этого глобального процесса – разрастание в массовом сознании психологии потребительства, укоренение первичной жизненной «ценности» – принятия материального комфорта и стяжательства финансовых благ, как главных целей и ценностей жизни в современном либеральном обществе. В итоге, весь ход и движение социальной истории привёл Европейский Запад и США к возвращению и прорастанию в этой питательной среде терроризма, неонацизма и фашизма, крушению основ международного права, гибридным войнам, полному расчеловечиванию и обезличиванию человека.

Но есть и другая тенденция в социуме и прежде всего, в России, Белоруссии, присоединённых ДНР, ЛНР и других регионах постсоветского пространства. Здесь пробуждается и возрастает живой интерес к настоящей, высокой культуре, подлинному искусству. Господствующий до сих пор тип капиталистического развития, ориентированный на безудержное увеличение потребления материальных благ и природных ресурсов, грозит разрушением биосферы Земли, а, следовательно, и гибелью человечества. Чтобы избежать этой угрозы, требуется наполнить наш образ жизни, его ценностное содержание и нравственно-духовные смыслы новой идеологией возрождения отечественной Культуры. Будущее Культуры наших славянских народов и всего культурного строительства должно стать определяющим вектором в реформировании образования и воспитания нового человека. Для этого необходимо укрепить и защитить традиционные нравственные ценности, осуществив гармоничное сочетание материального и духовного начала. Устойчивое развитие требует не только развитой науки, не только новой технологии, но и осуществления и укрепления *первенства подлинной духовной Культуры в родном Отечестве*. Отсюда настоятельная необходимость сближения экономики и культуры.

Экономика обеспечивает условия жизни, она даёт человеку достаток. Культура наполняет жизнь человека смыслом и приносит ему эволюционные плоды на пути совершенствования духа.

Библиография.

1. Белякова С. В. Культурная глобализация как новая форма социокультурной реальности. Режим доступа: <https://doicode.ru/doifile/sciencepublic/moluch/spc-22-02-2018-21.pdf> (дата обращения от 20.04.2023).
2. Макбурни Г. Глобализация как политическая парадигма высшего образования / Г. Макбурни // Высшее образование сегодня. 2001. – №1. – С. 46-53.
3. Самохвалова В. И. Культура, цивилизация, глобализация / В. И. Самохвалова // Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба учёных «Глобальный мир»; вып. 11(23). – М., 2002. – С. 58.
4. Философия: учебник под общ. ред. В. В. Миронова. – М.: Норма, 2009. – С. 765-768, 779-787.
5. Швецова А. В., Норманская А. В. Массовая культура как проблема современного общества: общетеоретический анализ. /А.В. Швецова, А.В. Норманская. // Вестник МГУКИ, – 2016. – С. 52.

Проблема человека в философской традиции XX века

А. А. Миргородский

Академия МВД ДНР имени Ф. Э. Дзержинского

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

Аннотация. В статье предпринят краткий анализ философской литературы, которая рассматривает антропологическую проблематику в философской традиции XX века. На основе проведенного исследования сделан вывод, что основные концепции (экзистенциалистская, персоналистская, религиозная) в данной традиции не способны философски постигнуть проблему человека. Наиболее универсальной, обобщающей и окончательной является марксистская теория, где труд выступает как конститутивный принцип человеческой жизни.

Ключевые слова: антропология, личность, персонализм, труд, человек, экзистенциализм.

Summary. The article provides a brief analysis of philosophical literature, which examines anthropological issues in the philosophical tradition of the XX century. Based on the conducted research, it is concluded that the basic concepts (existentialist, personalistic, religious) in this tradition are not capable of philosophically comprehending the human problem. The most universal, generalizing and final is the Marxist theory, where labor acts as a constitutive principle of human life.

Keywords and phrases: anthropology, personality, personalism, labour, man, existentialism.

Антропологическая проблематика продуктивно развивается и в самый трудный для человечества XX век, в частности – западной философии. К примеру, проблема человека рассматривается в контексте философии психоанализа (З. Фрейд, А. Адлер), экзистенциализма (Э. Фромм, Ж.-П. Сартр), философской антропологии (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен), интуитивной (А. Бергсон) и диалогической философии (М. Бубер), в социологии (Ф. Теннис, Г. Зиммель), в философии истории (А. Тойнби).

Проблема человека также актуализируется в экзистенциальной психологии (Э. Фромм, А. Маслоу, В. Франкл, Р. Лэнг, К. Хорни, Э. Эриксон), во фрейдомарксизме (В. Райх, Г. Маркузе, Н. Браун, Д. Лукач), в постмодернизме (Ж. Батай, Ж. Бодрийяр, П. Рикер, М. Фуко), в оптимистическом экзистенциализме (Н. Аббаньяно, О. Больнов). Проблема человека своеобразно проявляется даже в научно-фантастической (А. Азимов) и антиутопической художественной литературе (Д. Оруэлл).

Центральная интуиция экзистенциализма и персонализма – это примат существования перед сущностью. Если для данного типа философствования в проблеме человека наличествует доминирование субъективистского подхода над объективным, то в философско-теологической и религиозной литературе в свою очередь наоборот – объективная сущность превалирует над индивидуальным субъективным человеческим существованием.

С методологической точки зрения, здесь как бы присутствуют две крайности, то есть присутствует либо слишком субъективный наивный (идеалистический) взгляд на действительность, либо объективно-божественное мистическое ее восприятие и постижение.

Нельзя не сказать, что в истории философии наличествует и формально-механическое представление об отношении духа и жизни (Демокрит, Эпикур, Лукреций Кар, трактат «Человек-машина» Ламетри). При этом здесь пропадает фундаментальное различие психического и физического, которое сделал еще Декарт. В XX веке происходит существенная трансформация в понимании человека как человека-производящего (*homo faber*) [3, с. 84-85].

Отдельное внимание проблеме человека уделяется в философско-теологическом творчестве неопротестантских мыслителей (Э. Бруннер, Д. Гильман, Р. Джоэнн, Р. Нибур, П. Тиллих). Они, как и мыслители-неотомисты (Э. Мунье, Ж. Маритен, М. Блондель, Г. Марсель), дают религиозную интерпретацию проблемы человека, противопоставляя приземленным ценностям возвышенно-духовную любовь к Богу. Здесь Бог выступает главной ценностью.

Концепция неотомизма представляет «единство добра, красоты и бытия», взаимосвязь интеллекта и воли, гармонию разума и веры. К примеру, у Э. Мунье в отношениях должна быть общность, ответственность личностей. У Ж. Маритена не существует дуализма между ценностью и долгом, так как они связаны божественным провидением, естественным законом. Антропологию К. Барта и П. Тиллиха сравнивают с философско-антропологической концепцией таких отечественных мыслителей, как С. Н. Булгаков, С.Л. Франк, И.А. Ильин.

Нужно отметить, что религиозному мировосприятию характерен мистицизм как иррациональный способ восприятия и понимания человека, тогда как философия опирается на объективное знание, основанное на логике. Поэтому религиозное мирозерцание не дает ответа на вопрос по проблеме человека.

В целом, интерес к проблеме человека в XX веке связан с тем, что в этот период создается новая система ценностей, что, к примеру, проявляется в активном развитии психоаналитической теории. Х. Ортега-и-Гассет правильно отметил тот факт, что западный человек «заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звездам жить» [3, с. 203]. Таким образом, в XX веке человек, как и ценности культуры, стали другими.

Так, Зигмунд Фрейд (1856-1939) рассматривает проблему человека, редуцируя человеческие чувства к либидо, вожделению, при этом, отмечая, что ограничения необходимы для культурного воспитания человека. То есть либидо – влечение к жизни, существенный фактор развития культуры. Смысл же жизни – в ценности каждого человека, в активности и оптимизме, в способе понять другое человеческое существо в глубочайшей сути его личности, увидеть ее потенциал.

Наиболее интересной в этом контексте представляется философская теория Эриха Фромма (1900-1980), потому что утверждает и рассматривает проблему человека в контексте философии существования. Для философа искусство любить – прикладная наука жизни, ведь все способности и умения должны вырабатываться благодаря умениям и опыту. Чувство тревоги и одиночества побуждают людей любить. «Осознание человеческой разобщенности без воссоединения любовью – вот источник стыда. И здесь же исток чувства вины и тревоги» [7, с. 17]. Любовь отражает стремление выйти из пределов индивидуальной жизни, это единственный способ преодолеть страх одинокого существования.

Это межличностное общение своего «Я» в «Я» другого человека. Это есть преодоление отчужденности между человеческими личностями.

Э. Фромм уверен, что все философские теории должны начинаться с теории о человеке. Зрелая любовь есть соединение, в котором сохраняется целостность и индивидуальность. Ее доказательством является глубина отношений, жизненность и сила каждого. Среди разнообразных типов любви Э. Фромм подчеркивает фундаментальность братской любви, которая выражается в способности уважать, заботиться, быть ответственным, сопереживать по отношению к любому человеку, знать его, поэтому это основа других видов любви.

Итак, у Э. Фромма человечность начинает проявляться, когда мы любим тех, кого не можем использовать в своих целях. В любви к себе, заботясь о развитии своей личности, уважая и познавая свое я, мы развиваем в себе способность ценить другую личность. Вместе с тем любовь не должна отделяться от общественной стороны и социального звучания.

Много существенных идей по проблеме человека в экзистенциальном ключе высказали представители диалогической философии. Так, Михаил Бахтин (1895-1975) в работе «К философии поступка» пишет, что каждая мысль – индивидуально-ответственный поступок, имеющий нравственную ценность. Это должностное в системе «Я-Другой». М. Бахтин считает, что ценностное многообразие бытия как человеческого может быть дано только заинтересованному созерцанию. Заинтересованное внимание может развить достаточно напряженную силу, чтобы охватить и удержать конкретное многообразие бытия, не обеднив и не схематизировав его. Ценностным центром событийной архитектоники эстетического видения является человек не как содержательное себе тождественное нечто, а как любовно утвержденная конкретная действительность.

Мартин Бубер (1878-1965) в этом же духе говорит, что отношение первично по отношению к «Я». При этом бытие у него – это диалог между Богом и человеком. Система и отношение «Я-Ты» у М. Бубера таково, что любовь не присуща «Я» таким образом, чтобы «Ты» было лишь ее содержанием, ее объектом, она между «Я» и «Ты», где есть нечто божественное третье. Человек не есть вещь среди вещей и не состоит из вещей. «Я не приобретаю никакого объективного опыта о человеке, которому говорю Ты. Но я состою в отношении с ним, в священном основном слове» [1].

Итак, любовь – видение существа в его целостности, а ненависть – искажение этого видения. То есть в религиозной философии наличествует взгляд на человека и любое живое существо как на лицо, а не вещь. Ты переходит из Оно при встрече, когда происходит оживание и воплощение. М. Бубер подчеркивает, что, кто выходит навстречу миру, тот выходит навстречу Богу. Следовательно, необходим диалог, а не экзистенциальный монолог. С религиозной точки зрения в каждом человеке присутствуют частицы добра и зла.

Философия коммуникации и экзистенциализма Карла Ясперса (1883-1969) предлагает путь к подлинному существованию через глубинное общение, экзистенциальную коммуникацию. Это роднит с мыслями философии персонализма, где человеческое бытие – всегда бытие с другими.

Для Эммануэля Левинаса (1905-1995) ответственность как основа культуры выше свободы, поэтому он видит способность человека взять на себя судьбу другого человека, почувствовать его уникальность, «экзистенциально переживать» другого человека. Это согласие, сострадание и ответственность за Другого, в которой обретается высшая реальность. При этом «Я» насквозь есть ответственность, в чем и заключается сознательность человека. Вера в личного и духовного Бога рождается из любви, основывается на вере в собственную человеческую личность и духовность, а не на логике.

Проблему человека в аксиологическом аспекте рассматривал один из основоположников философской антропологии Макс Шелер (1874-1928). Актуальность философии М. Шелера для решения проблемы человека обуславливается интересом к новой антропологии в условиях ценностных трансформаций в социологическом дискурсе.

По мнению М. Шелера, задача антропологии – это точно показать, как из основной структуры человеческого бытия «вытекают язык, совесть, государство, искусство, миф, религия, наука, общество» [3, с. 90].

М. Шелер считает, что только человек имеет вполне выраженную конкретную категорию вещи и субстанции [3, с. 57]. Для М. Шелера все человеческое принадлежит ценностям культуры, и сам человек не является вещью. Мыслитель видит в любви истинное человеческое предназначение, а любовь – высшая ценность. Если человек любит некую вещь или ценность, то это всегда означает, что в своем личностном центре он выступил за пределы себя как духовно-телесного единства.

Итак, согласно М. Шелеру, сущность человека – не мышление или воля, а любовь [2, с. 394]. Человек – по самой своей сути любящее существо (*ens amans*). Порядок ценностей и деятельности, принимающей ценности, образуют «*ordo amoris*» человека (нравственные нормы как сердцевина миропорядка), то есть делают из него морального субъекта.

По М. Шелеру, человек, подавляя импульсы своих влечений, может принципиально аскетически относиться к собственной жизни [3, с. 65]. Потому что, по его мнению, центром личности есть духовное начало, свободное относительно телесных и витальных аффектов. М. Шелер строит свою антропологию на основе допущения приоритета этики перед познанием, онтологии перед гносеологией.

Итак, чем свободнее индивид от давления биологических, жизненных, социально-экономических принуждений, тем он уникальнее. Но в этом, на наш взгляд, присутствует определенный налет субъективности, а ведь философия – это наука о всеобщем. При этом индивидуальная свобода личности человека не должна быть произволом.

Человек должен быть правильно понят как независимый от биологической природы духовное существо, подчиненный новому порядку и новому единству. М. Шелер говорит, что грехопадение – истина метафизического порядка, метаисторическое событие, постоянная тенденция мирового процесса.

Самим собой, своей духовной жизнью человек должен искупить греховность. Он ничего не значит без высшего, но и высшее недостижимо без человека. У М. Шелера происходит влияние техники феноменологической редукции, которая показывает аскетизм: постижение сущности есть путь к обожествлению человека (здесь сущность не противопоставляется существованию). Человек соучаствует в жизни чуждого предмета, где «чуждой» становится «своей». Это единство – не замкнутость, потому что каждая часть не способна исчерпать своей полноты и протяженности.

Таким образом, М. Шелер создал научную иерархию системы ценностей, вершиной которой выступает духовное начало, которое направляет каждую вещь к совершенству.

Жан-Поль Сартр (1905-1980) предложил свою оригинальную интерпретацию проблемы человека. Идеал и цель жизни состоят в том, чтобы положительно влиять на свободу другого, но вместе с тем оставлять ее невредимой. Другой для «Я» дает бытие, благодаря его признанию «Я» обретает некоторое достоинство. Человек должен иметь стремление отразиться в другом, чтобы увидеть в нем признание и обоснование своего бытия.

Каждая личность достигает самопознания только через свое отношение к другому человеку. Поэтому сфера таких эмоциональных проявлений, как стыд, ревность, страх приобретают важное экзистенциальное значение. Это экзистенциалы человеческого бытия.

Итак, на основе проведенного анализа проблемы человека в философской традиции XX века мы приходим к выводу, что человек занимает особое положение в естественном биопсихическом мире, человек – «единственное живое существо, которое осознает проблему человека как проблему» (Э. Фромм). При этом человек отличается от природного мира не просто наличием разума.

Как известно, существуют несколько концептуальных схем однозначного толкования сущности человека в различных картинах мирах и в разные культурно-исторические эпохи. Это – космоцентризм (Античность), теоцентризм (Средневековье), антропоцентризм (Возрождение), природоцентризм и социоцентризм (Новое время). В каком-то смысле философская традиция XX века продолжает данные тенденции, но только разворачивает их в пространстве и во времени.

Общее, что объединяет все теории, – это то, что человек выступает как результат общественных отношений и формирующих его социокультурных условий. При этом, с другой стороны, во всех концепциях (даже в теологической) человек – субъект истории, создатель культуры, божественной реальности. То есть сущность человека противоречива и двойственна вместе с дуализмом души и тела, природного и социального, материального и духовного [5, с. 38].

Как верно отмечает Т.Э. Рагозина, труд и формы его разделения – вот та реальная социальная система, которая представляет собой и подлинный субъект истории, и объективную основу исторического развития [6, с. 37]. Такой

взгляд на проблему человека является методологически верным для разрешения проблемы человека в сравнении с вышеизложенными теориями в философской традиции XX века.

То есть сущность человека возвышается над тем, что называют интеллектом или способностью к выбору в религиозной жизни, чем-то только субъективным или только объективным. Человек есть нечто большее благодаря своим деятельным возможностям.

Итак, человек, развив свои сущностные силы на основе труда и деятельного творчества должен из простого средства достижения каких-либо целей стать всесторонне и гармонично развитой личностью – высшей целью общественного развития.

Библиография.

1. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – С. 124–141.
2. Зотов А. Ф. Современная западная философия / А. Ф. Зотов // Учебник – М. : Высшая школа, 2001. – 784 с.
3. Проблема человека в западной философии: Переводы. / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
4. Проблема человека в современной философии / Ред. коллегия: И.Ф. Балакина, Б.Т. Григорьян, С.Ф. Одуев, Л.А. Шершенко. – М.: Наука, 1969. – 432 с.
5. Рагозина Т. Э. Человек как предмет философской рефлексии // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27-28 апреля 2021 года. / Отв. ред. Сулимов С. И. – Воронеж: Воронежский ЦНТИ, 2021. – С. 35-45.
6. Рагозина Т. Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2020. – Выпуск № 2 (12). – С. 26-38.
7. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2009. – 223 с.

УДК : 130.2

Проблема человека и общества у средневековых мыслителей

М. С. Беженарь

Донецкий национальный технический университет,

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

Аннотация. В статье рассматривается проблема человека в её постановке средневековых мыслителей. В средневековой философии понятие "человек" часто обсуждалось в связи с более широкими вопросами о природе реальности, душе и цели человеческого существования.

Ключевые слова: человек, схоластика, Фома Аквинский, Августин Аврелий, теория «двух истин», общество, Бог, природа человека, грехопадение, душа, идеи.

Summary. The article deals with the problem of man in its formulation by medieval thinkers. In medieval philosophy, the concept of "man" was often discussed in connection with broader questions about the nature of reality, the soul and the purpose of human existence.

Key words and phrases: man, scholasticism, Thomas Aquinas, Augustine Aurelius, theory of "two truths", society, God, human nature, fall into sin, soul, ideas.

«Сегодня мы уже достаточно четко представляем наличие преемственности между древней, средневековой, ренессансной и современной философией» [3, с. 8]. Средневековая философия связана с религиозными, политическими и социальными изменениями того времени, а также с усиленной теологической деятельностью, связанной с Церковью. Была наследником философии древней Греции и Рима. Это было время, когда существовало большое разнообразие философских школ, таких как платонизм, аристотелизм, неоплатонизм и схоластика, которые основывались на традиционных доктринах античной философии. «Монастыри и монастырские школы, почти не затронуты опустошительными набегами варварских народов, стали важными в ту эпоху центрами передачи знания от античности к средневековью» [6, с. 109]. Одним из ключевых элементов средневековой философии было стремление к объединению веры и разума и созданию своей собственной системы мышления.

Средневековая философия была связана с широким культурным и образовательным движением, известным как Схоластика. Ее представители, такие как Фома Аквинский и Аврелий Августин, стремились применить логику и рациональное мышление к различным областям знания, включая метафизику, этику, логику, гносеологию и теологию. Схоласты обращали свой взор к античным мыслителям в целях установления христианской истины [1, с. 33].

Средневековая философия также изучала отношения между верой и разумом, что привело к созданию таких теорий, как теория двух истин, которая гласит, что истина может быть достигнута как верой, так и разумом. «Столь радикальный рационализм в истолковании соотношения веры и разума, рационализм, еще не виданный в христианской философии, привел Абеяра в его «Введении в теологию» к определению веры как «предположения» (existimatio) о

невидимых вещах, не доступных человеческим чувствам. Тем самым исключалось какое бы то ни было отношение веры к реальному природному и человеческому миру, познаваемому науками и философией. В этих положениях аберляровского рационализма зарождалась теория «двух истин» [6, с. 160]. Это открыло новые возможности для изучения мира и человеческого существования.

Проблема человека и общества была важной темой для средневековых мыслителей, которые сталкивались с новыми социальными, политическими и религиозными вызовами. В этот период человек рассматривался не только как индивидуум, но и как часть общества, и это привело к многим дискуссиям о том, как должно быть устроено общество и как человек должен жить в нем.

Одной из ключевых концепций, связанных с проблемой человека и общества, была идея «общего блага». Многие средневековые мыслители, такие как Аврелий Августин, Бенедикт из Нурсии, считали, что человек должен жить в обществе и стремиться к достижению общего блага, которое может быть достигнуто только через сотрудничество и справедливость. Они считали, что каждый человек должен быть ответственным за благосостояние общества и что правительство должно действовать в интересах общего блага. Например, «Фома Аквинский, подобно Аристотелю, рассматривает общее благо включающим, в себя не столько материальное благополучие, сколько образ благой жизни, под которым подразумевалась добродетельная жизнь» [3, с. 135].

В то же время, некоторые мыслители, такие как Вильгельм Оккам, скептически относились к этой концепции и считали, что общественное благо не является достаточным мотивом для действия. Они утверждали, что индивидуальные права и свободы должны быть защищены, и что человек должен иметь право на свободу выбора.

Проблема человека и общества также была связана с религиозными взглядами на человека и его место в мире. Христианские мыслители, такие как Аврелий Августин, считали, что человек был создан Богом и имел божественное предназначение «человек сотворен по образу Божию, но не в смысле телесного сходства, как раньше думал Августин, а духовно» [7, с. 253]. Они утверждали, что цель жизни человека заключалась в том, чтобы жить в соответствии с волей Бога и достигнуть спасения души.

В целом, проблема человека и общества была важной темой для средневековых мыслителей, которые старались найти ответы на сложные вопросы, связанные с тем, как лучше жить в обществе и как общество должно быть устроено.

Одной из центральных проблем средневековой философии был вопрос о том, каким образом человек может достичь спасения души и обрести благодать Божью. В силу того, что средневековая философия была преимущественно религиозной, философы обращали внимание на проблему греха, его последствия и способы искупления. Августин Аврелий в своих трудах, рассматривал проблему грехопадения и спасения «Помимо свободной воли и предопределения в учении Августина немалую роль играет первородный грех (то есть грех, присущий человеку от рождения) [7, с. 267]. Он учил, что человек, созданный Бо-

гом по образу и подобию, пал в грех и стал разлученным с Богом, и что спасение возможно только через веру в Иисуса Христа и Его искупительную жертву.

Средневековые философы также обсуждали вопросы, связанные с природой человека, его разумом и волей. Они размышляли о том, что отличает человека от животных и каким образом человеческий разум может познать Бога и мир. Человек часто рассматривался как создание Божье, обладающее разумом и свободной волей. Одной из важных тем было соотношение между свободой воли человека и предопределением Божьей волей. Многие философы того времени, включая Августина Аврелия и Фому Аквинского, считали, что человеческая свобода воли существует, но она ограничена моральными законами, установленными Богом.

С другой стороны, Бог в средневековой философии рассматривался как высшая идея совершенства, которая является источником всего сущего. Бог был творцом мира и управляющим вселенной «в котором человеку отводилась роль существа тварного (хотя и созданного по образу и подобию Божьему)» [5, с. 37]. Философы того времени рассуждали о Божественной справедливости и милосердии, о том, как Бог воздаст за зло и вознаграждает за добро.

Также важной темой был вопрос о соотношении между Богом и природой. Некоторые философы считали, что Бог создал мир из ничего, тогда как другие считали, что мир существует вечно и Бог только управляет им.

В целом, в средневековой философии человек и Бог были рассмотрены как ключевые концепции, которые помогали объяснить природу человеческой жизни и место человека в мире. Средневековые философы добились того, что каждый человек, принявший крещение, получил возможность обрести в будущей жизни те блага, которых был лишен в этой. Вера в бессмертие души как основной составляющей сущности каждого человека уравнивает всех: короля и нищего, мытаря и ремесленника, больного и здорового, мужчину и женщину. Если представить этапы эволюции средневековой философии, то это утверждение догм христианства и внедрение христианского мировоззрения в общественное сознание в соответствии с требованиями феодализма как основной формы государственного устройства большинства стран того времени. Христианская вера выступала как инструмент объединения всех людей, независимо от их финансового положения, национальности, профессии, пола.

Еще одной важной проблемой для средневековых философов было взаимодействие между верой и разумом. Они пытались понять, каким образом вера и разум могут сочетаться, и каким образом их соотношение может помочь в понимании мира и Бога, однако, «для патристике и всего раннего средневековья средством служат разум и философия, целью — вера и авторитет» [4, с. 14]

Некоторые средневековые философы также занимались вопросами, связанными с этикой и моралью. Они рассуждали о том, каким образом человек должен поступать, чтобы достичь благодати Божьей и достойно жить в социуме.

Аврелий Августин был одним из наиболее значимых и влиятельных мыслителей в средневековой Европе «предметом философии Августина, которой в

те времена руководствовалась церковь, было познание бога и человеческой души, где, выражаясь словами Августина, пребывала истина» [2, с. 11]. Его работы имели глубокое влияние на религиозную и философскую мысль того времени и стали основой для формирования католической доктрины.

Центральной темой философии Августина является проблема Бога и человека. Августин писал о том, что Бог является сущностью, которая является источником всего существующего и что человек был создан по образу и подобию Бога. Однако, в результате грехопадения человек отдался греху и потерял связь с Богом. Согласно Августину, грех первых людей привел к наследственному греху и порче человеческой природы. Таким образом, Августин полагал, что природа человека после грехопадения стала испорченной и склонной к греху. Человек, по его мнению, не может обрести истинное счастье и искупление без Бога и без помощи благодати.

Августин учил, что спасение человека возможно только через веру в Иисуса Христа и Его искупительную жертву на кресте «Если бы все повторялось, то не была бы уникальна жертва Христа, искупившая, в понимании христиан, раз и навсегда все грехи прошлого человечества: возвращение к прошлым грехам после Христа означало бы, что божественное искупление не имело силы» [4, с. 300]. Он также обращал внимание на то, что человек должен обладать свободной волей, чтобы выбрать путь к Богу и принять спасение.

Таким образом, точка зрения Августина на природу человека была очень религиозной и сосредоточена на понимании человеческой природы как испорченной и нуждающейся в спасении.

Августин Аврелий считал, что человек не способен достичь истины без помощи божественного откровения. Он разработал концепцию двух государств – государства Божия и государства земного. По его мнению, христианский мир должен стремиться к господству государства Божия, которое основано на любви и милосердии, а не на силе и насилии.

Согласно Августину Аврелию, основная цель человеческой жизни заключается в постижении Бога и достижении блаженства в близости к Нему. Он считал, что человек создан Богом с определенной целью, и что эта цель состоит в любви к Богу и божественной мудрости.

Августин Аврелий также говорил о дуальности духовной направленности человека. Он утверждал, что человек имеет две стороны своей природы: духовную и плотскую. Духовная сторона включает в себя душу, которая является бессмертной и вечной, и которая имеет возможность постигать Божественное. Плотская сторона включает в себя тело, которое подвержено страданиям, слабостям и смерти.

Согласно Августину, эта дуальность создает в человеке конфликт между плотскими желаниями и духовными стремлениями. Человек должен управлять своими плотскими желаниями и подчиняться их духовным ценностям, чтобы достичь блаженства и постижения Бога.

Таким образом, основная цель человеческой жизни, по Августину Аврелию, заключается в достижении блаженства в близости к Богу, а дуальность ду-

ховной направленности человека создает конфликт между плотскими желаниями и духовными стремлениями, которые должны быть преодолены ради достижения этой цели.

Фома Аквинский, один из крупнейших средневековых философов и теологов, рассматривал человека как сложное сочетание материи и духа. «По мнению Аквината, свободная воля человека и связанные с нею произвольные решения выбора имеют свой источник интеллектуально-познавательных органах, точнее, корнем всякой свободы является разум» [2, с. 135], и способный к самоопределению и духовному развитию.

Однако Фома Аквинский также признавал, что человек является грешным существом, которое может ошибаться и совершать зло.

Фома Аквинский также разделял человеческую природу на телесную и духовную «при этом тело и душа являются не двумя разными субстанциями, а двумя элементами единой субстанции» [8, с. 23]. Он считал, что тело человека является временным и подверженным разрушению, в то время как душа бессмертна и переживает смерть тела. Он также верил в возможность воскрешения тела в день Суда.

Фома Аквинский считал, что душа человека имеет различные способности, которые определяют его сущность. Душа как форма есть при этом то, что является началом определенного специфического действия [8, с. 16]. Он выделял три основные способности души: разумную, волевою и чувственную. Разумная способность души позволяет человеку познавать истины, волевая способность - принимать решения и действовать в соответствии с ними, а чувственная способность - ощущать и переживать эмоции.

Одним из важных аспектов философии Фомы Аквинского является его учение о законе естественного права, который определяет, что каждый человек имеет некоторые основные права, которые должны быть защищены. Он считал, что эти права происходят от Бога и могут быть раскрыты разумом.

Фома Аквинский также утверждал, что человек является социальным существом, и что его сущность может быть полностью раскрыта только в контексте общества. «Следовательно, любой, кто действует на благо или зло другому человеку, существующему в обществе, воздействует, соответственно, и на все общество - так же, как тот, кто повреждает руку, повреждает человека» [9, с. 266]. Он считал, что люди должны жить в соответствии с некоторыми общими принципами морали и этики, которые основываются на естественном праве и духовных установках.

Таким образом, проблема человека в философии Фомы Аквинского является очень важной темой, которая рассматривает сущность и природу человека, его способности и права, а также его место в обществе.

Общество рассматривается как естественное состояние человека, в котором каждый член общества должен жить в соответствии с нравственными принципами и правдивости. Он считал, что общество – это совокупность людей, связанных общими целями и идеалами, которые могут быть достигнуты только при соблюдении определенных норм и правил.

Фома Аквинский верил, что цель общества – создание благоприятных условий для реализации потенциала каждого человека и достижения общего блага. Он утверждал, что это может быть достигнуто только через справедливость, где каждый получает то, что ему положено, и праведность, где каждый поступает справедливо по отношению к другим.

Кроме того, Фома Аквинский считал, что общество должно основываться на законе, который является выражением нравственных принципов и ограничивает свободу каждого человека. Закон должен быть справедливым и равноправным для всех членов общества.

Таким образом, Фома Аквинский считал, что общество – это не просто совокупность людей, а сложная система, которая может быть реализована только при условии соблюдения нравственных принципов, правдивости, справедливости и равенства перед законом. Многие из идей Фомы Аквинского продолжают оказывать влияние на философскую и теологическую мысль.

В целом, средневековая философия была разнообразной и многогранной, и внесла значительный вклад в развитие западной философии и культуры в целом. Проблема человека и общества в средневековой философии была очень важной, и средневековые философы размышляли над ней на протяжении всего периода средневековья. В целом, понятие «человек» в средневековой философии было тесно связано с вопросами о природе души, роли разума в понимании реальности и конечной цели человеческого существования.

Библиография.

1. Берикова С. Г. Схоластика как систематическая европейская философия периода средних веков. / С. Г. Берикова // Социодинамика. – 2022. – № 7. – С. 33-41.
2. Боргаш Ю. Фома Аквинский. / Ю. Боргаш. – М. : Мысль, 1966. – 216 с.
3. Копплстон Ф. История философии. Средние века / Ф. Копплстон // : Пер. с англ. Ю. А. Алакина. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 494 с.
4. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г. Г. Майоров // – М., Мысль, 1979. – 431 с.
5. Рагозина Т.Э. Человек как предмет философской рефлексии / Т. Э. Рагозина // Материалы международной научно-методической конференции «Философия и культура в гуманитарном дискурсе», Воронеж, ВГУ, 27-28 апреля 2021 г. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ – филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2021. – С. 35-46.
6. Соколов В. В. Средневековая философия: Учеб. Пособие для филос. фак. и отделений ун-тов / В. В. Соколов// – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.
7. Стюарт Дж. Холл. Учение и жизнь ранней церкви. / Дж. Х. Стюарт // Пер. с англ. – Новосибирск: Посох, 2000. – 324 с.
8. Фома Аквинский Сочинения / Сост., пер. с лат., ввод. ст. и коммент. А. В. Апполонова. Изд. 5-е. – М. : Едиториал УРСС, 2011. – 264 с.
9. Фома Аквинский. Сумма теологии / пер. с лат. А. В. Апполонов. – М. : Сигнум Веритатис, 2008. – 752 с.

**Концепция социальной сущности человека в контексте проблемы
начала общественной истории и культуры**

Е. А. Зайчикова

Донецкий национальный технический университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия)

Аннотация. В статье рассмотрена проблема становления социальной сущности человека в контексте «начала» истории и культуры. Автор связывает формирование человека с материалистическими взглядами К. Маркса, с его критерием выделения человека на базе труда. Дается характеристика процесса труда как социального метаболизма.

Ключевые слова: проблема человека, социальная сущность человека, начало истории.

Summary. The article considers the problem of the formation of the social essence of a person in the context of the "beginning" of history and culture. The author connects the formation of a person with the materialistic views of K. Marx, with his criterion of distinguishing a person on the basis of labor. The characteristic of the labor process as a social metabolism is given.

Key words and phrases: human problem, human social essence, the beginning of history.

Проблема человека в философии, несмотря на всплеск интереса к ней в XX веке, не утратила актуальности и сейчас. Ведь её контекст не может оставаться статичным в постоянно преобразующихся внешних условиях. Изменяющееся общество, в котором находится человек, ставит перед ним новые задачи, заставляет его иначе мыслить и воспринимать мир.

В связи с этим возникает потребность определить те характеристики, которые делают человека человеком, которые помогут ответить на вечные «новые» вопросы. Что есть человек? Как происходит его становление? Какова его природа? Эти вопросы волновали философов и в Античности, и в Средневековье, и в период Ренессанса, и сейчас.

Можно ли реконструировать процесс становления социальной сущности человека? С точки зрения биологии, становление человека можно очертить во времени, пусть и с погрешностью до нескольких сотен тысяч лет. Философия не ищет конкретной точки отсчёта, того самого момента, который отделил бы человека от животного. Философия стремится объяснить, как проистекал процесс становления человека, сознающего себя. Важно понимание универсального механизма, рождающего человеческое Я, того, как это произошло, что послужило толчком к становлению социальной сущности человека?

Откровенно понятно, что на заре истории человек представлял собой явную противоположность человеку современному. Эмпирические данные о человеке прошлого позволяют установить некоторые его характеристики: особенности морфологии, тип орудий, способ жизнедеятельности. Однако на определенном этапе ретроспективного анализа ученые всё же натываются на некий вакуум, не позволяющий «прощупать» социогенез человека. Чтобы дать ответ на вопрос: «Что есть человек?», воспользуемся принципом

Б.Ф. Поршнева: «Если ты хочешь понять что-либо, узнай, как оно возникло» [3, с. 32].

Человеческая история – прогрессивный процесс, принимающий ускорение на каждом её этапе. Однако, где же старт истории? Где тот самый ноль, от которого мы отталкиваемся? Б. Ф. Поршнева говорит о важности установления критериев для определения начала истории. К числу внешних определений начала истории он относит те, «которые указывают на нечто, коренным образом «с самого начала» отличавшее человека от остальной природы. Это такие атрибуты, которые якобы остаются *differentia specifica* человека на всем протяжении его истории. К ним причисляют труд, общественную жизнь, разум (абстрактно-понятийное мышление), членораздельную речь».

Началом истории во внутреннем смысле ученый считает момент, «с которого человеческая история стала двигаться быстрее истории окружающей природной среды (как и быстрее телесных изменений в самих людях» [3, с. 50-54].

Понимание «начала истории» зависит от того, сделаем ли мы акцент на неизменном в истории или на изменчивости, т. е. на историчности истории. «Главная логическая задача состоит как раз не в том, чтобы найти то или иное отличие человека от животного, а в том, чтобы объяснить его возникновение. Изготовление орудий оказывается лишь симптомом, или атрибутом, «начала». Но наука повелительно требует ответа на другой вопрос: почему?» [3, с. 62].

Ответом послужат учения К. Маркса о труде как органической системе развития общества. Труд рассматривается марксистской теорией в качестве всеобщей основы истории и культуры. Он же универсальное средство, позволяющее изобразить общественную историю как единый, закономерный процесс, позволяющее понять, где находится тот самый момент начала человеческой истории.

Маркс и Энгельс трактуют этот момент как «первый исторический акт, это – производство средств, необходимых для удовлетворения потребностей, производство самой материальной жизни». И оно, производство, «такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить» [2, с. 106].

Итак, на заре истории рождается человек, способный к мышлению и осознанию себя. И человек этот рождается в труде. Однако так ли всё однозначно? Не происходит ли подмена понятий при рассмотрении труда как фактора формирования отдельного человека и общества? Можно ли провести прямую между палкой-копалкой и формированием общества?

Исследователь Т. Э. Рагозина обращает внимание на ещё одну «до поры до времени прикрытую постулатами» сторону труда, без которой «невозможно никакое научное объяснение происхождения человеческого сознания», «также невозможно никакое научное объяснение происхождения человеческого сознания, а если брать шире, – происхождения идеального вообще, то есть, всех тех

объективно-целесообразных форм, в рамках которых осуществляется история человеческого общества, – словом, невозможно обоснование материалистического понимания истории» [4, с. 19].

По мнению учёного, нельзя понимать труд исключительно как орудийную деятельность, более того, считать её «началом» исторического развития общества и культуры. Труд в качестве орудийной деятельности начинает родословную производства. Иная сторона труда – труда как способа совместной деятельности – должна быть рассмотрена в качестве зачатков общества. «Только 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» [4, с. 21].

В таком ключе орудия труда нельзя рассматривать как начало исторического развития общества и культуры. Они становятся искусственными органами, инструментами для достижения цели. «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» [4, с. 23-24].

Труд – это принципиально новый, свойственный лишь человеку способ взаимодействия со средой по созданию условий для существования, поскольку он не обнаруживает их готовыми в природе. Этот способ – естественное условие существования самого человека, реализация его сил и способностей. Труд есть ведущее условие существования человека и общества; он связывает все явления социальной жизни в единое целое, в систему. Процесс труда – это вечное, естественное условие человеческой жизни.

Исходя из учения К. Маркса, человек – существо социальное. Сущность бытия человека в мире – целенаправленная совместная деятельность. Вся история человечества в таком ключе рассматривается как история взаимодействия людей. Окружающий человека мир – не данность, а продукт производства: «...он есть продукт промышленности и общественного состояния, при том в том смысле, что это – исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего» [2, с. 27].

Человек, будучи изначально биологическим существом, проходит процесс социализации в ходе исторического развития, приходит к осознанию присущих ему социальных качеств, что в корне отличают его от животного, позволяют идентифицировать себя как человека. Включение в социум угнетает в человеке проявления «животной» сущности. Деятельность позволяет человеку «произве-

сти себя», развить специфические виды человеческой активности, такие как речь, способность к познанию.

Социальную природу человека Маркс понимает как необходимый итог естественно-исторического процесса становления общества: поскольку совместная деятельность людей протекает стихийно – под диктатом потребности, постольку связи и отношения, складывающиеся в ходе этой деятельности, носят объективный, независимый от их воли и сознания характер, становясь катализатором развития всего социального в человеке, а именно: способствуя не только становлению его сознания, но и его способности «удлинять естественные органы труда» путём создания и совершенствования искусственных органов – *орудий труда*¹. Словом, в процессе труда как совместной, коллективной деятельности людей формируются не только социальные связи и отношения, не только техническая сторона трудовой деятельности, но также и новые потребности индивидов, новые навыки и способности людей, включая способность к целеполаганию – способность к рациональному мышлению.

Поэтому в порядке общего вывода можно сказать следующее: труд как индивидуальная целесообразная орудийная деятельность, как производство вещей и предметов является такой исторической формой, которая сама производна от труда как совместного способа действий, объективно складывающегося в ходе коллективной деятельности и потому образующего определённую форму социальной связи между людьми – *общество*. Социальная сущность человека на заре цивилизации рождается в процессе становления коллективных форм труда как необходимый итог его функционирования в качестве общественного метаболизма – обмена и распределения ролей, навыков и функций между индивидами в их совместной деятельности.

Библиография.

1. Маркс К. К критике политической экономии / К. Маркс. – М. : Госполитиздат, 1949. – 272 с.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М. : Политиздат, 1988. – 574 с.
3. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории : проблемы палеопсихологии / Б. Ф. Поршнев. – Москва : Трикта : Академический Проект, 2013. – 542 с.

¹ Эту закономерность, свойственную уже самым ранним формам трудовой деятельности людей и выражающуюся в становлении *объективных форм связи и отношений* между людьми, Маркс фиксирует также и при анализе зрелых, развитых форм общественного производства эпохи буржуазных производительных сил, резюмируя это в качестве общей для всех исторических типов производства социально-экономической закономерности: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил» [1, с. 18].

4. Рагозина Т. Э. Проблема «начала» истории, общества и культуры: труд как органическая система / Т. Э. Рагозина // Культура и Цивилизация. – 2022. – №2 (16). – С. 17-35.

5. Тищенко Ю. Р. Общественная история людей как история их индивидуального развития («Капитал». 1857-1867) / Ю. Р. Тищенко // Культура и цивилизация. – 2020. – №1(11). – С. 7-20.

Проблема субъектности наций и цивилизационный подход

С. Г. Ретинский

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия)

Аннотация. Статья посвящена теоретической реконструкции марксистского понятия субстанции-субъекта истории. В соответствии с этим проводится различие субстанциального субъекта и эмпирических субъектов, к которым относятся и нации. Критически рассматривается цивилизационный подход.

Ключевые слова: субъект истории, разделение труда, субстанция, материалистическое понимание истории, общество, нация, цивилизация, цивилизационный подход.

Summary. The article is devoted to the theoretical reconstruction of the Marxist concept of substance-the subject of history. In accordance with this, a distinction is made between a substantial subject and empirical subjects, which include nations. The civilizational approach is critically considered.

Key words and phrases: the subject of history, division of labor, substance, materialistic understanding of history, society, nation, civilization, the civilizational approach.

Интерес к проблеме наций в современном социально-философском и политологическом дискурсе не случаен. Совершенно очевидно, что нации и национальные государства, окончательно сформировавшись на европейском континенте к XVII-XVIII вв., стали играть заметную роль в жизни обществ, во многом определяя общий ход развития исторических событий на мировой арене и порождая уже у мыслителей эпохи Просвещения представления о себе как о неких субъектах¹.

Это обстоятельство заставляет исследователей и сегодня видеть в лице наций и национальных государств такую социальную силу, которая обладает статусом субъекта общественно-исторического развития. В связи с этим возникает вопрос: так ли это на самом деле? Действительно ли такие общественно-исторические образования, как нации и национальные государства, можно квалифицировать в качестве субъектов исторического развития? Если – да, то в чём именно заключается их субъектность и чем она порождена? Какова её природа? Если – нет, то тогда кто (или что) выступает на самом деле субъектом истории?

Отметим, что происходящие на наших глазах процессы с очевидностью фактов демонстрируют прямо противоположную описанной выше картину действительности, когда судьбы не только малых, но и больших наций и государств ломаются, как карточный домик, не будучи в состоянии сохранить себя и свои национальные интересы в противостоянии с более мощными (хотя и безличными) социально-историческими силами. По сути дела, перед нами две

¹ Например, Т. Гоббс отождествлял государство с библейским существом «Левиафаном», о котором говорится в книге Иова: «Нет на земле подобного ему; он сотворён бесстрашным; на всё высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости». Этот образ использовался Т. Гоббсом для описания могущества и всевластия государства как субъекта права [1].

взаимно исключают друг друга тенденции. Вопрос, следовательно, состоит в том, являются ли они чем-то самодостаточным и выражающим истинную природу наций как субъектов истории, или эти тенденции развития наций сами порождены и вызваны к жизни какой-то другой силой, субстанциальной по отношению к ним? Тогда закономерен вопрос: «Что это за сила?».

В нынешнюю эпоху будущее наций зависит от глобальных процессов в политической и социально-экономических сферах. В современной литературе представлен целый ряд концепций, пытающихся объяснить причины данных процессов. Особой популярностью пользуется идея С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций». Согласно этой концепции, в настоящее время главное противостояние развернулось между различными цивилизациями, разделёнными «линиями разлома» [8, с. 24-25].

Цивилизационный подход получил широкое распространение как на Западе, так и в России. Например, А.С. Панарин подчёркивал особое значение православной цивилизации, которая неизбежно столкнётся с западной цивилизацией. Если раньше казалось, что идёт борьба «демократии» с «тоталитаризмом», то теперь, после исчезновения Советского Союза, стала очевидна «не идеологическая, а цивилизационная суть глобального конфликта» [3, с. 50]. А. С. Панарин обосновывал свою позицию тем, что Запад продолжил натиск на те страны, которые сохранили свою православную идентичность. Противостояние между Западом и Востоком проявляет себя также в виде «внутреннего цивилизационного конфликта» в России, который маскируется то под «борьбу классов», то под «борьбу этносов против империи».

С. Г. Кара-Мурза утверждает, что на основе крестьянской общины зародилась особая советская цивилизация. Данная цивилизация открыла для человека широкий простор для умственного и физического развития. Одновременно с этим С. Г. Кара-Мурза, как и А. С. Панарин, считает, что между Западом и Россией, как двумя разными цивилизациями, существует напряжённость, т. к. «Запад немыслим без экспансии» [2, с. 400]. В противовес западной цивилизации, которая убеждена в том, что только ей удалось пройти единственный правильный путь развития общества, в России «развивалось представление о человечестве как сложной системе многих культур и цивилизаций» [2, с. 404]. Такое разнообразие, считает С. Г. Кара-Мурза, необходимо для существования и здорового развития всего человечества.

Одновременно с этим гипотеза С. Хантингтона подвергается резкой критике с разных сторон. Например, Ю.И. Семёнов отмечает, что суть цивилизационного подхода заключается в «отрицании существования человечества как единого целого» [7, с. 7]. Тем самым цивилизационный подход отвергает наличие мирового исторического процесса. Следовательно, при отсутствии исторического процесса невозможно решить проблему его субъекта.

В этой связи Ю.И. Семёнов предлагает совершенно по-иному решать проблему субъекта истории. Так, выделяются первичные субъекты

исторического процесса, которыми являются так называемые социоисторические организмы (социоры).

«Социоисторический организм есть отдельное конкретное общество, которое представляет собой относительно самостоятельную единицу исторического развития. Каждый социально-исторический организм локализован во времени и пространстве. Он занимает определённую территорию. Он обязательно когда-то возник, а многие родившиеся в своё время социоисторические организмы давно уже исчезли, ушли с исторической сцены», – пишет Ю. И. Семёнов [7, с. 21].

В данном случае понятие социора есть исходная и самая важная категория. Даже когда в качестве субъекта истории рассматриваются нации, считает Ю.И. Семёнов, то под этим следует понимать не собственно нации, а социоисторические организмы [7, с. 63]. Появление таких социально-исторических организмов, для которых характерно экономическое и политическое единство, обусловлено зарождением капиталистических связей.

Вторичными субъектами исторического процесса являются системы социоисторических организмов. Зачастую под цивилизациями понимается та или иная региональная система («античная цивилизация», «западная цивилизация» и т. п.), реже – тот или иной социально-исторический организм («египетская цивилизация», «китайская цивилизация» и т. п.). Соотношение такой системы и социора представляет собой соотношение целого и части [7, с. 24].

Третичным субъектом истории выступает человеческое общество в целом, т. е. «все существовавшие и существующие социально-исторические организмы вместе взятые» [7, с. 27].

При всех, как нам представляется, справедливых замечаниях Ю. И. Семёнова в адрес сторонников цивилизационного подхода отметим, что в ходе исследования проблемы субъекта мирового исторического процесса совершено одно упущение. Дело в том, что при рассмотрении указанной проблемы Ю. И. Семёнов не затрагивает проблему субстанции. Без этого невозможно решить проблему субъекта истории в целом и проблему субъектности наций в частности.

Так, Т. Э. Рагозина обращает внимание на то, что субъектом и одновременно субстанцией общественно-исторического развития может выступать только общественный труд, который самой своей структурой образует всеобщую форму социальной связи и зависимости индивидов друг от друга [4, с. 20]. Именно общественный труд производит как само общество, так и его структурные звенья.

В связи с тем, что общество предстаёт в виде конкретной, разветвлённой системы общественного разделения труда, а значит, и в виде системы всеобщей связи и универсальной зависимости всех сфер и явлений общественной жизни друг от друга, оно способно выступать деятельным субъектом и обуславливать социальные роли как отдельных индивидов, так и различных социальных групп [5, с. 48].

Если рассматривать общество в качестве субъекта истории, но при этом брать его в отрыве от его функции быть социальной формой «общественно-производственного организма» (К. Маркс), которая образует собой внутреннюю структуру общественного разделения труда, то подобной трактовкой низводится роль субъекта-общества до уровня эмпирически фиксируемых субъектов-данностей, представленных индивидами в их различной комбинаторике: коллективов, классов, этносов, наций, цивилизаций и т. д. [6, с. 21]. Этого не смогли избежать как сторонники цивилизационного подхода, так и некоторые его противники.

Проблема субъектности нации показывает, насколько существенна для философии цена вопроса об объективном субъекте истории. Система общественных связей и зависимостей, которая является результатом процесса общественного производства, непосредственно оказывает социально обуславливающее воздействие на свои структурные звенья. Данная система, представляющая собой адекватную форму субстанции-субъекта, обладает самостоятельным бытием и существует, в отличие от эмпирических субъектов, не как структурное звено, а как их системообразующее отношение.

Библиография.

1. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс. – М.: Соцэкгиз, 1936. – 503 с.
2. Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. Книга первая. От начала до Великой Победы / С. Г. Кара-Мурза. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 640 с.
3. Панарин А. С. Православная цивилизация / А. С. Панарин. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 1248 с.
4. Рагозина Т. Э. Проблема «начала» истории, общества и культуры: труд как органическая система / Т. Э. Рагозина / Культура и цивилизация. – Донецк, 2022. – № 2 (16). – С. 17-35.
5. Рагозина Т. Э. Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии / Т. Э. Рагозина // Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 года / Отв. редактор к.филос.наук, доц. Рагозина Т.Э. – Донецк: ГОУВПО «ДонНТУ», 2017. – С. 40-55.
6. Рагозина Т. Э. О гениях и талантах: проблема субъекта истории в работах Ф. Энгельса / Т. Э. Рагозина // Фридрих Энгельс и современность: к 200- летию со дня рождения. Материалы международной научной конференции 27 ноября 2020 года / Отв. редактор д. филос. наук Рагозина Т. Э. – Донецк: ГОУВПО «ДОННТУ», 2020. – С. 17-36.
7. Семенов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней) / Ю. И. Семенов. – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
8. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 [5] с.



УДК : 1(091)

Х. Арендт о связи мышления с волей и способностью суждения

Б. Л. Губман

Тверской государственной университет (г. Тверь, Россия)

Аннотация. Целью статьи является рассмотрение связи мышления с волей и способностью суждения в философии Х. Арендт. Выявлено, что характеризуя мышление вслед за Кантом как «вещь в себе», Арендт говорит о его сопричастности вечности и времени в моменте настоящего, способности обобщать минувшее и проектировать будущее. Мышление составляет ядро практического разума, которое Кант отождествил с волей, открывающей в своей устремленности в будущее новый горизонт смыслопорождения. Способность суждения также оказывается порождением мышления, обращаясь к минувшему при опоре на здравый смысл и воображение. Арендт справедливо утверждает, что «паралич» способности суждения, указующей на значимость кантовского категорического императива, грозит не только искаженным видением истории, но и триумфом «банальности зла» в сфере политики.

Ключевые слова и фразы: экзистенциальная герменевтика Х. Арендт, учение И. Канта, мышление, созерцание, рассудок и разум, воля, способность суждения, «банальность зла».

Summary. The paper is aimed at the analysis of the relationship between thinking, will, and the critique of judgement in H. Arendt's philosophy. It reveals that describing thinking after Kant as a "thing in itself", Arendt speaks of its involvement of eternity and time in the moment of the present, the ability to generalize the past and design the future. Thinking forms the core of practical reason, which Kant identified with the will, and opens a new horizon of meaning generation in its aspiration to the future. The ability to judge also turns out to be a product of thinking, referring to the past while relying on common sense and imagination. Arendt rightly argues that the "paralysis" of the faculty of judgment, indicating the significance of Kant's categorical imperative, threatens not only to produce a distorted vision of history, but also the triumph of the "banality of evil" in the sphere of politics.

Keywords: H. Arendt's existential hermeneutics, I. Kant's legacy, thinking, contemplation, intellect and reason, will, judgment, «banality of evil».

Размышляя о значимости мышления в жизни духа, Арендт неминуемо приходит к осмыслению его роли для ориентации волевой активности и способности суждения человека, указывая одновременно на их специфику и автономию [4., Vol. 1, p. 69]. Мышление, воля и способность суждения при этом анализируются ею как с точки зрения их экзистенциальной обусловленности, так и в перспективе их эпистемологического изучения. Поскольку человеческое существование истолковывается Арендт вслед за Хайдеггером как немислимое вне горизонта времени, она полагает значимым соотносить каждую из названных способностей человека с некоторым временным модусом. Именно мышление, соотносимое ею с моментом настоящего и уходящее в бесконечность, предстает тем звеном, которое присутствует в волеизъявлении и способности суждения, соединяя их воедино. «В этом промежутке между прошлым и будущим, мы обнаруживаем наше место во времени, когда мы думаем, т.е. когда мы

достаточно удалены от прошлого и будущего, чтобы опираться на них в поиске их смысла, занимая позицию «посредника», арбитра или судьи по отношению к многосторонним, бесконечным отношениям человеческого существования в мире, никогда не достигая конечного решения их загадок, но находясь в готовности давать всегда новые ответы на вопрос, что же происходит» [4, Vol.1; p. 209-210]. В результате та картина ситуированности человеческого существа во времени, которую рисует Арндт, исходя из кантовских положений, приводит к видению субъекта как несущего в себе импульс истории и аккумулирующего ее опыт сообразно с вариантом «критики исторического разума», осуществленным Хайдеггером под влиянием идей философии жизни. Одновременно истолкование основных векторов деятельности духа во времени заставляют вспомнить о схеме Августина, соотносившего мысль, память и ожидание с моментами настоящего, прошлого и будущего. Августин, как известно, обозначил примат настоящего по отношению к иным измерениям времени. В этом плане Хайдеггер, акцентирующий первенство будущего по отношению к иным измерениям времени, не принимает позицию Августина, и трактовка Арндт с вариантом трактовки времени ее учителем в данном отношении не совпадает.

Рассуждая о специфике волевого акта и его связи с мыслительной способностью, Арндт обнаруживает их единство в том, что они превосходят естественные границы эмпирически данного, возвышаясь над ним. Разум поднимается до обретения смысла, стирая границы мгновения настоящего и вечности, а волевой акт предполагает, что «мы имеем дело с реалиями, «которые никогда не существовали, которых еще нет и которые могут никогда не быть» [4, Vol. 2; p. 14]. Эта звучащая в кантовском духе констатация влечет за собой возможное основание взаимодействия мыслительного смылосозидания в деятельности разума и актов свободного волевого проектирования. Мыслящий разум и свободная воля вырисовываются в этом ракурсе как противостоящие необходимости природы и истории, вызывая к конструированию надэмпирического мира смыслов, способного обнаружить основания их кооперации.

Волевой акт, по Арндт, оказывается возможным лишь на базе человеческой свободы. Признание этого обстоятельства произошло в границах иудеохристианской традиции и было чуждо языческой Античности, где превалирует циклическая модель «вечного возвращения», сообразно с которой в границах космического целого воспроизводится уже случившееся ранее и не может возникнуть чего-либо радикально нового. Иудеохристианское мирозерцание предполагает, что человек был создан по образу и подобию божию, и в силу этого обстоятельства ему дарована свыше способность к свободному волеизъявлению. Арндт считает, что наиболее глубокое понимание проблемы свободного волеизъявления представлено в традиции христианской философии Средневековья. Для понимания ее собственного видения этого вопроса особенно важны идеи Августина и Дунса Скота, глубину трактовки которым сути акта волеизъявления она считает сопоставимой с кантовской [4, Vol. 2; p. 145].

Предлагая острую критику воззрений Гоббса и Спинозы относительно данного тематического поля, Арндт утверждает, что наибольшей глубиной

понимания способности воли отмечены воззрения Канта. Его понимание воли несводимо к интерпретации таковой как свободы выбора или собственной причины, а предполагает ее отождествление с мышлением, присущим практическому разуму. «Кантовская воля делегируется разумом, с тем, чтобы стать его исполнительным органом в любых актах поведения» [4, Vol. 2; p. 149], – заключает она. Кантовский подход, на ее взгляд, выгодно контрастирует с желанием Гегеля свести человеческую свободу к осознанию необходимости абсолютного начала истории, устремленного к завоеванию высот прогресса, равно как с фактическим отрицанием значимости воления Ницше, редуцировавшим само наличие такового к «воле к власти». Для Арендт кантовское рассмотрение проблемы воли выглядит и как более предпочтительное по отношению к «воле-невыражать волеизъявление» Хайдеггера. Одновременно, подчеркивая значимость кантовского подхода к волеизъявлению как итогу мыслительных усилий практического разума, Арендт не считает нужным акцентировать единство его нормативно-моральных и универсально-смысловых устремлений. Эта проблема обретает более весомое звучание при обращении к аналитике реализации возможностей мышления в области способности суждения.

Как справедливо полагает Р. Байнер, «мы вынуждены рассматривать «Жизнь разума» без Суждения как историю без окончания» [5; p. 90]. Спонтанность мышления, как утверждал Кант в «Критике чистого разума», ориентирована на постижение определенной предметности и реализуется в способности суждения [1; с. 305-306]. Благодаря способности суждения осуществляется синтез чувственно созерцаемого и понятийного компонента мышления, движущегося по контуру мира, осваивающего его содержание. Поскольку способность суждения отнесена к конкретике случившегося, она связана с описанием минувшего и, в интерпретации Арендт, запечатлевает человеческое существование в потоке истории. В «Критике способности суждения» Кант различал два типа суждений – определяющие и рефлектирующие [2; с.115]. Для определяющего суждения свойственно подведение эмпирически данного под уже существующее понятие, тогда как рефлектирующее суждение предполагает использование воображения для воссоздания чувственно многообразного с целью поиска способного обобщить его в определенной перспективе понятием. Арендт считала, что кантовское учение о способности суждения, его видение творческого потенциала рефлектирующей его версии важно для понимания конституирования социокультурной и политической реальности. «Паралич» мысли рассматривался ею как основание непротivления социальному злу, яркий пример чего она увидела в нежелании и неспособности самостоятельно судить о мире нацистского преступника А. Эйхмана, ощущавшего себя лишь «винтиком» социального механизма тоталитарного государства. Теме способности суждения, предполагающей тесную кооперацию рассудка и практического разума Арендт предполагала посвятить третью часть «Жизни духа», но этот план никогда не был реализован, и её видение этой проблемы нашло воплощение лишь в «Лекциях по политической философии Канта» и ряде ее поздних работ.

Арендт предложила достаточно убедительное истолкование роли здравого смысла и способности воображения в конституировании способности суждения. Здравый смысл трактуется ею на базе кантовского учения как интересу субъективная значимость определенного видения событий мира, разделяемого в некотором человеческом сообществе, укорененная в стремлении к общению и взаимопониманию на базе языка. «Этот здравый смысл, – заключает она, – составляет то, к чему суждение апеллирует в каждом, и именно это особое обращение придает суждениям их особую достоверность» [3; p.72]. Вслед за Хайдеггером, она высоко оценивает кантовскую теорию продуктивного воображения, предлагая, правда, несколько иной ракурс ее понимания. «Эта операция воображения, – констатирует она, – подготавливает объект для «операции рефлексии». И эта вторая операция – операция рефлексии – является действительной деятельностью суждения относительно чего-либо» [3; p.68]. Не отрицая выводов Хайдеггера, Арендт предлагает рассмотреть кантовское прочтение роли схематизма продуктивного воображения как своеобразное звено обобщения чувственных образов путем «изъятия» их из потока времени и подготовке к мыслительно-понятийной не только определяющей, но и рефлексивной обработке на базе суждений, позволяющей создавать картину истории и актуальной политики.

Способность суждения, в понимании Арендт, оказывается важным средством обогащения герменевтического горизонта мышления, предполагая постижение конкретных событий в свете открытости смыслового содержания истории. Читая Канта и соглашаясь во многом с интерпретацией его наследия Ясперсом, она сознает все более и более в свете осмысления трагических событий истории необходимость суждения о случившемся в недавнем прошлом и настоящем в перспективе абсолютных смысловых ориентиров морали. Только в этой перспективе открывается реальное единство *Vita Contemplativa* и *Vita Activa*, способствующая противостоянию «банальности зла».

Тема универсальной значимости категорического императива становится стержневой в учении Арендт о способности суждения как важнейшем свойстве человеческой мысли в ее поздних трудах. «Именно благодаря этой идее человечества, присутствующей в каждом человеческом существе, люди человечны, и они могут быть названы цивилизованными или гуманными в той мере, в какой эта идея становится принципом не только их суждений, но и их действий» [3; p.75]. Размышляя над формулировкой кантовского категорического императива, Арендт приходит к выводу, что она должна служить основой единства деятельного субъекта и наблюдателя, присутствующего в сообществе и судящего о нем. «Когда кто-либо судит или действует в политической области, он должен понимать свою миссию, соизмеряя ее с идеей, а не актуальностью существования в качестве гражданина мира и, следовательно, наблюдателя мира (*Weltbetrachter*)» [3; p.75]. Арендт рассматривает существование субъекта в культурно-историческом и политическом измерениях как сопряженное с постоянным обогащением смыслового наполнения мира и действия в ракурсе борьбы

с угрозой вечного вторжения «банального зла», угрожающего человеческому сообществу.

Библиография.

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. - М. : Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 69-774.
2. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 5. – С. 311-527.
3. Arendt H. Lectures on Kant's Political Philosophy. – Chicago : The University of Chicago Press, 1992. – 174 p.
4. Arendt H. The Life of the Mind. One-Volume Edition / H. Arendt. – San Diego: New York: London: A Harvest Book, 1978. – Vol. 1 – 238 p.; Vol. 2. – 283 p.
5. Beiner R. Interpretative Essay. In: Arendt H. Lectures on Kant's Political Philosophy / R. Beiner. – Chicago : The University of Chicago Press, 1992. – Pp. 79-156.

УДК : 101.1

Об актуальности трудов Н. Я. Данилевского в XXI веке

О. Р. Каюмов

Филиал Омского государственного педагогического университета

(г. Тара, Россия)

Аннотация. Обсуждаются основные положения книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» в контексте последовавшей длительной полемики и в приложении к реалиям начала XXI века. Показана все возрастающая актуальность идей выдающегося русского мыслителя, заложившего основы цивилизационного подхода в истории и в социологии культуры.

Ключевые слова: концепция культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, книга «Россия и Европа».

Summary. The main provisions of the book by N.Ya. Danilevsky "Russia and Europe" in the context of the ensuing long controversy and in application to the realities of the beginning of the XXI century. The ever-increasing relevance of the ideas of the outstanding Russian thinker, who laid the foundations of the civilizational approach in history and in the sociology of culture, is shown.

Keywords and phrases: concept of cultural-historical types N.Ya. Danilevsky, the book "Russia and Europe".

16 декабря 2022 года исполнилось 200 лет со дня рождения Николая Яковлевича Данилевского – выдающегося мыслителя, автора знаменитой книги «Россия и Европа» [3].

Он родился в семье ветерана Отечественной войны 1812 года, впоследствии генерала. В возрасте 14 лет, уже владея тремя европейскими языками, Николай успешно сдал вступительные испытания в Царскосельский лицей, где считался одним из самых способных учеников. Поступив затем в Петербургский университет, он успешно его завершает, получив степень магистра ботаники. Огромная эрудиция и большой интеллектуальный кругозор Н. Я. Данилевского проявились еще в студенческие годы, когда он опубликовал «Письмо в редакцию» журнала «Отечественные записки», указав на неточности в статье В. Г. Белинского «Русская литература в 1842 году».

Юношеское увлечение социалистическими идеями Фурье, вовлеченность в «кружок заговорщиков» (где, кроме Петрашевского и Спешнева, было много других бывших лицеистов) обернулись в 1849 году внезапным арестом и четырехмесячными допросами в Петропавловской крепости с последующей высылкой в Вологду. К слову, по делу «петрашевцев» проходил и молодой Ф.М. Достоевский, переживший смертный приговор, замененный каторгой. Через много

летв декабре 1868 г он писал Н.Н. Страхову про автора печатавшейся тогда журнальными порциями книги «Россия и Европа»: «Ведь он непременно должен быть тот отчаянный фурьерист (и натуралист) кажется Данилевский, которого я тогда знал. Исполать ему – коли в силах был из фурьериста стать русским, да еще передовым, как Вы рекомендуете. Жду его статьи как голодный хлеба» [4; с.335].

В 1850-х годах, участвуя со своим другом П. П. Семеновым-Тян-Шанским в научно-исследовательских экспедициях во многих губерниях России и на Белом море, Н. Я. Данилевский пишет научные статьи по разным проблемам естествознания. Им выработано законодательство о рыболовстве в водах Европейской России, действовавшее вплоть до 1917 года. Среди его многочисленных работ особое место занимает двухтомник «Дарвинизм», содержащий на то время самые серьезные научные аргументы против новомодной гипотезы Дарвина. Н. Я. Данилевский многое сделал для устройства в Крыму Никитского ботанического сада, директором которого он был.

Однако же наибольшую славу ему принесла книга «Россия и Европа». В ней был предложен новый взгляд на мировую историю, которую прежде было принято делить на «древнюю», «среднюю» и «новую». Это противоречило научному принципу полноты классификации, поскольку «судьбы Европы, или германо-романского племени, были отождествлены с судьбами всего человечества» [3; с. 82]. Самопроисхождение термина «Европа» изначально было географическим недоразумением: «Что лежало к северу от известного древним моря, получило название Европы, что к югу – Африки, что к востоку – Азии» [3; с. 56] (Азией называлась мать мифического Прометея). «Когда очертания материков стали хорошо известны, отделение ... Азии от Европы оказалось несостоятельным» [3; с. 57]. Однако со временем понятие «Европа» все-таки укоренилось, потому что оказалось нагружено своим особым культурно-историческим смыслом. Этот смысл стал объектом исследования Данилевского. Он впервые предлагает аналогичную особенность свойств признать и за другими субъектами мировой истории: «Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть: 1) Египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонофиникийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический, или арабийский, и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития» [3; с. 88]. Далее в книге особо исследуется место России (славянского мира) как отдельной самобытной цивилизации. Так впервые Н. Я. Данилевский рассматривает в качестве фигурантов

исторического процесса «культурно-исторические типы»: «только внутри одного и того же типа, или, как говорится, цивилизации, – и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история» [3; с. 85]. Впоследствии А. Тойнби развернет более подробную панораму этого процесса, насчитав двадцать двенеповторимые «цивилизации». Новаторство Н. Я. Данилевского заключается в том, что им предложена и обоснована «концепция культурно-исторических типов, которую затем подхватят и будут в XX в. развивать О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин и другие мыслители. В истории научной мысли это особая парадигма» [11; с.12].

Исследовав закономерности генезиса культурно-исторических типов, Данилевский открывает и формулирует «законы» их движения и развития. Один из таких законов гласит: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций» [3; с. 91]. Иначе говоря, цивилизации не могут «смешиваться». Замечательный современный публицист В. Н. Тростников считал это открытие наиболее парадоксальным, сродни принципу Н. Бора в ядерной физике, где электроны не могут существовать на «промежуточных» орбитах.

Концепция культурно-исторических типов противоречит расхожему мнению, что страны можно сравнивать по степени их «цивилизованности» (как автомобили по их продвижению на одном общем шоссе). Этот стереотип веками насаждался сначала колонизаторами, теперь – глобалистами. Данилевский недвусмысленно утверждает: «Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота». Более того: «Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует и не может существовать, потому что это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов» [3; с. 124]. Идеология «цивилизованности» была тесно связана с французской доктриной линейного «прогресса», про которую Данилевский высказался так: «... к числу самых высочайших нелепостей, когда-либо приходивших в человеческую голову, принадлежит и мысль о бесконечном развитии или бесконечном прогрессе. Никто не скажет, чтобы голова Кювье была лучше устроена, чем голова Аристотеля, чтобы ум Лапласа был пронизательнее ума Архимеда, чтобы Кант мыслил лучше Платона...» [3; с. 108]. По его мнению, «прогресс состоит не в том, чтобы все идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях» [3; с. 87].

Поражает необычная судьба «России и Европы», про которую Ф.М. Достоевский говорил: «Да ведь это – будущая настольная книга всех русских надолго; и как много способствует тому язык и ясность ее, популярность ее, несмотря на строго научный прием» [5; с.3 0]. Эта книга «лежала на столе у Бисмарка», в XX веке преподавалась в ведущих западных университетах, изучалась государственными деятелями, но в СССР была «забыта», поскольку Н. Я. Данилевский в марксистско-ленинской классификации значился как «реакционер». Лишь в 1991 году она была опубликована [3] с осторожной припиской «для всех, интересующихся русской историей». И здесь же: «Против вышедшей в 1871 г. отдельным изданием “России и Европы” выступила вся либеральная печать. Одними современниками книга была названа «катехизисом славянофильства» (Н. Н. Страхов), другими же – «литературным курьезом» (В. С. Соловьев)». Эта смутная фраза на обложке советского издания [3] вполне отражает кривотолки, сопровождавшие книгу вплоть до нашего времени.

Один из предрассудков порожден необоснованной критикой Данилевского со стороны известного философа Вл. Соловьева, который мечтал о всемирном объединении Церквей, причем, «принимая открыто сторону римского католицизма, все отчетливее формулировал свою теократическую утопию» [1; с. 53]. Последующие десятилетия не оставили сомнений в его неправоте. По словам прот. В. В. Зеньковского, «католические симпатии Соловьева, его утопические планы совершенно изолировали его от русского общества, и донныне еще нет никого, кого вдохновили бы эти мечты Соловьева» [6; с. 257]. Н. Я. Данилевский «на конкретном историческом материале ... показал, что в 1054 году, вопреки утверждениям В.С. Соловьева, произошло не разделение Церквей, а отделение, отпадение католицизма от православия» [1; с. 55]. Политически это было обусловлено устремлением Карла Великого «создать для своего государства самостоятельную государственную церковь, отделив ее от вселенской» [3; с. 183]. Однако для такого отпадения были более серьезные предпосылки, которые объяснены в книге «Россия и Европа» особенными чертами «западного» культурно-исторического типа: «Одна из таких черт, общих всем народам романо-германского типа, есть насильственность (Gewaltsamkeit). Насильственность, в свою очередь, есть не что иное, как чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему» [3; с. 179]. Именно этот дух породил «несвойственный христианству прозелитизм»: «Откуда эти рыцарские ордена, Тевтонский и Меченосцев, внесшие насильственную проповедь к Литве, к латышам и к зетам и закрепостившие себе имущество и личность этих народов? Где бы взяли папы

средства для кровавого подавления альбигойцев и вальденцев? Откуда навербовала бы Екатерина Медичи убийц Варфоломеевской ночи?» [3; с. 184]. При этом Данилевский поясняет, что насилие свойственно не только католикам, но и протестантам (хоть и имеющим «притязание на учение свободное»), так как причина именно в особенностях романо-германского типа: «Кальвин сжигает своего противника Серве не хуже какого-нибудь Констанцкого собора; англичане гонят одинаково как католиков, так и пресвитериан; пуритане представляют собою образец религиозной нетерпимости» [3; с. 184]. Более поздние европейские лозунги «невмешательства в дела человеческой совести» возникли «не раньше, чем когда вообще религиозный интерес отступил на второй, третий, четвертый, одним словом, задний план и стушевался перед прочими интересами дня, волнующими европейское общество» [3; с. 184].

Уже после смерти Данилевского Вл. Соловьев безосновательно обвинил его в плагиате, ухватившись за «мимоходом высказанное замечание Страхова в предисловии к изданию книги “Россия и Европа” в 1888 году. В одной из сносок он (О.К. – Страхов) указал, что *зачатки* теории культурно-исторических типов “можно встретить и у других писателей“. И для примера сослался на книгу Рюккерта, о чем ему потом пришлось не раз пожалеть» [1; с. 156]. Не разобравшись в деталях, Соловьев поспешил напечатать недобросовестную статью «Немецкий подлинник и русский список», где прибегнул к искаженному переводу текста Рюккерта «для большей убедительности своих домыслов о “заимствованиях” Данилевского» [1; с. 175]. Тесно общавшийся с Данилевским, Страхов не сомневался, что тот вообще никогда не слышал про Г. Рюккерта. Но дело в том, что «в теории Данилевского нет места целеполаганию. Согласно его теории, «цель истории известна только одному Богу». По Рюккерту же, единое человечество имеет цель, к которой его ведет передовая европейская культура» [1; с. 158]. «В защиту Данилевского прозвучал не только авторитетный голос П.А. Сорокина, но и голос американского ученого Роберта Мак-Мастера, написавшего, как справедливо отмечает Ю.С. Пивоваров, самую фундаментальную в западной науке монографию о Данилевском» [1; с. 174]. Мак-Мастер также опубликовал статью «Вопрос о влиянии Генриха Рюккерта на Данилевского» [12], назвав концепцию Рюккерта типичным неогегельянством, поскольку тот видел перспективу человечества в разрушении других культур (исламской, китайской, индийской и т.д.), «в универсализации их западной христианской культурой, в которой ядром является немецкая культура» [1; с. 175]. По меткому замечанию А. В. Буренкова, «Гегель, которого нам преподавали как идеалиста, вершиной своих логических построений считал утверждение о превосходстве германской нации»[2].

«Подавляющее большинство ученых всего мира признают приоритет Н. Я. Данилевского в обосновании исторического процесса в виде развития локальных цивилизаций... Теперь принято говорить не о заимствовании Данилевским теории культурно-исторических типов у Г. Рюккерта, ибо, как справедливо замечает Ю. С. Пивоваров, статья Мак-Мастера “сняла” с него эти обвинения, а о том, что он имел предшественников, в работах которых шел накопительный процесс для этого открытия» [1; с. 177].

По недоразумению иногда говорят, что Достоевский впоследствии якобы разочаровался в идеях Данилевского. Однако, как замечает Ю. С. Пивоваров, утверждения эти связаны лишь с двумя строками из письма к Н. Н. Страху: «Потому еще жажду читать эту статью, что сомневаюсь несколько, и со страхом, об окончательном выводе, я все еще не уверен, что Данилевский укажет *в полной силе* окончательную сущность русского призвания, которая состоит в разоблачении перед миром Русского Христа, миру неведомого, и которого начало заключается в нашем родном православии» [5; с. 30]. «Но больше никаких указаний на разочарование Достоевского нет» – утверждает в работе [8; с. 209]. Да и в самом письме весьма красноречивы предыдущие строки: «Я до того жажду продолжения этой статьи, что каждый день бегаю на почту...» [5; с. 30].

Книга «Россия и Европа» совершенно выбивается из привычных жанров: впервые опубликованная в отделе публицистики литературного журнала «Заря», она поражает глубиной исторического анализа, новизной методологии, силой философских суждений. Она не могла быть строго научной в тех фрагментах, где касалась текущей политики и желательных путей дальнейшего развития страны, поскольку здесь никак нельзя обойтись без ценностных суждений. Однако Н. Н. Страх справедливо замечал: «В книге Данилевского все новое, от начала до конца; она не есть свод и повторение чужих мнений... “Россия и Европа” есть книга совершенно самобытная, отнюдь не порожденная славянофильством в тесном, литературно-историческом смысле этого слова, не составляющая дальнейшего развития уже высказанных начал, а, напротив, полагающая новые начала, употребляющая новые приемы и достигающая новых, более общих результатов, в которых славянофильские положения содержатся как частный случай» [9; с.100].

Славянофилы сетовали, что Европа не понимает их самобытности, и надеялись на такое понимание в будущем. Данилевский же считал эти надежды наивными: «Почему же Европа, которая все знает от санскритского языка до ирокезских наречий, от законов движения сложных систем звезд до строения микроскопических организмов, не знает одной только России?... Европа не знает, потому что не хочет знать, или, лучше сказать, знает так, как знать хочет, то

есть как соответствует ее предвзятым мнениям, страстям, гордости, ненависти и презрению» [3; с. 59]. Глубинные причины такой враждебности Европы по отношению к России Данилевский видел в многовековой практике ее отношения к другим цивилизациям как к материалу для извлечения выгод. Но, столкнувшись с Россией, Европа обнаруживает под рыхлым и мягким верхним слоем «крепкое, твердое ядро, которое не растолочь, не размолотить, не растворить», которое «нельзя будет себе ассимилировать». «Гордой, и справедливо гордой своими заслугами Европе трудно – чтобы не сказать невозможно – перенести это» [3; с. 51]. Причина, опять же, в том, что цивилизации не могут смешиваться.

С точки зрения Н. А. Хренова, Н. Я. Данилевский (как затем и О. Шпенглер с его «Закатом Европы») были изначально обречены на «маргинальное» положение в исторической науке. Их идеи противоречили «европоцентричной» парадигме, которая насаждалась в качестве универсальной и не допускала никакого инакомыслия. Кроме того, концепция Н. Я. Данилевского затрагивала «сферу политических интересов разных стран», поэтому многими воспринималась как «политическая публицистика». Такая «непроясненность места Н. Данилевского в науке, в том числе и мировой», оставалась вплоть «до второй половины XX в., когда в России возникает новая наука – наука о культуре» [11; с.16]. По этой причине Питирим Сорокин называл Н. Я. Данилевского «гениальным социологом культуры».

Некоторые современные авторы упрекают Данилевского в «негативных последствиях» его книги, указывая на возникшую в XX веке доктрину геополитики (Карл Хаусхофер и др.), на то, что «Розенберг хорошо изучил Данилевского» и т.п. В этом – характерная путаница причин и следствий. Известно, что расистские теории (включая нацизм Гитлера), опирались, прежде всего, на взгляды Дарвина. Но про истоки дарвинизма, как раз лучше всего и выразился Данилевский, объясняя его особенностями английского менталитета. В качестве примеров он упоминает политическую теорию Гоббса, основанную «на начале всеобщей борьбы, на войне всех против всех», экономическую теорию «непрестанной борьбы и соперничества» Адама Смита, а также «теорию борьбы за существование» Дарвина. Дело в том, что «...борьба и соперничество составляют основу английского народного характера; и вот трое знаменитых английских ученых создают три учения, три теории в различных областях знания, которые все основаны на этом коренном свойстве» [3; с. 140]. По мнению Данилевского, все три теории «односторонни и носят на себе тот же характер преувеличения, как преувеличена общая их основа в английском народном характере» [3; с. 141]. Именно эти теории служили обоснованием хищнических доктрин в политике. Данилевский был противником такого «прогрессизма» и «ра-

сизма», он вообще говорил не о расах, а о «культурно-исторических типах». Его идеи впоследствии развивались К. Н. Леонтьевым именно в категориях «цветущей сложности».

Уже на первых страницах книги «Россия и Европа» автор вносит ясность в весьма запутанный вопрос: какая государственная политика может считаться нравственной? Он поясняет, что для отдельного человека нравственный закон (призывающий к самопожертвованию ради ближнего) основан на бессмертии души. Поскольку государство и народ «суть явления преходящие», то и отношения между государствами должны основываться на «принципе утилитарности, то есть здраво понятой пользы»: «Этим не оправдывается макиавеллизм, а утверждается только, что ... для всякого разряда существ и явлений есть свой закон. ... Тут нет места закону любви и самопожертвования. Не к месту примененный, этот высший нравственный закон принимает вид мистицизма и сентиментальности...» [3; с. 34]. В качестве примера Данилевский приводит опыт Священного союза, который для России оказался политической ошибкой, и ею расчетливо пользовались страны Европы. Заметим, что аналогичные ошибки в конце XX века привели НАТО в пределы исторической России. «Данилевский не просто отмежевался от макиавеллизма, а старался всем содержанием своей доктрины показать, что она строится на холодном расчете, на чистом рационализме, на идее нейтралитета и, конечно, исключает обман, коварство» [1; с. 282]. Тем не менее, ярлык «макиавеллизма» либералы наклеивают на Данилевского до сих пор, не замечая истинных зачинщиков войн. Впрочем, вряд ли бы этот ярлык клеился, если бы речь шла о прагматическом отношении к Индии, Китаю или Африке. Тут все дело в особой любви к Европе, в «европоцентричности» взглядов. Данилевский вскрыл культурно-исторические причины, по которым «Запад» не разделяет нашей любви к нему, не способен к взаимности, а такие взгляды либеральная интеллигенция уже трактует как «нелюбовь» и даже как «ненависть» к Западу.

Причину многочисленных предрассудков по отношению к книге Данилевского можно считать «проблемой восприятия». Ситуация напоминает выявление диагноза (например, алкоголизм – с рекомендательным лечением), с которым не согласен пациент. Болезнь, которую диагностировал Данилевский в среде российской интеллигенции, он называл «европейничаньем». Подробному анализу этого явления, его типам и состояниям посвящена целая глава XI «Европейничанье – болезнь русской жизни» [3; с. 263]. При этом более опасным, чем бездумное заимствование форм народной жизни или социальных институтов, по мнению Данилевского, является сам взгляд на мир через «европейские очки». Например, «Европа обвиняет нас в честолюбивых видах на Константинополь, и мы стыдимся этого обвинения, как будто и в самом деле какого-

нибудь дурного поступка. Англия завладела чуть не всеми проливами на земном шаре; неизвестно с какой стати захватила скалу на испанской территории, господствующую над входом в Средиземное море; а по отношению к нам считается непозволительным хищничеством добиваться свободного входа в наш собственный дом» [3; с. 294]. Поэтому «никакой страх ни перед какой Марьей Алексеевной» не должен нас удерживать от провозглашения позиций, аналогичных доктрине Монро, согласно которой «всякое вмешательство иностранцев в американские дела сочтут Соединенные Штаты за оскорбление» [3; с. 295]. Приводя многочисленные примеры отступления России от этих принципов, Данилевский с горечью констатирует: «Чем искреннее и бескорыстнее усвоивали мы себе одну из европейских точек зрения, тем глубже ненавидела нас Европа, никак не хотевшая верить нашей искренности и видевшая глубоко затаенные властолюбивые планы там, где была только задушевная преданность европейскому легитимизму и консерватизму» [3; с. 297].

Известно, что в гуманитарных дисциплинах «не работает» принцип Карла Поппера, т.е. гуманитарные знания не фальсифицируемы: они явно или не явно содержат ценностные компоненты, с которыми субъект не согласен расстаться ни при каких аргументах. Поэтому даже те, кто вынуждены признавать методологическую силу научных открытий Данилевского, но при этом не способны отречься от «европейничанья», высказывают ему упреки. Например, в болезненности «стихии той самой “почвы”, которую он считал единственной основой дальнейшего “строительства” России. Так пишет про Данилевского ныне эмигрировавший Ю. С. Пивоваров: «Он шел от непросветленной, неодоухотворенной “почвы”, – и отсюда порочность и безнравственность многих его идей, отсюда его национальная гордыня, отсюда же его политико-правовое учение – смесь “политического материализма” макиавеллистской пробы и “политического идеализма”» [8; с. 212]. И далее: «А “почва”, как показало недалекое будущее, таила в себе страшные катаклизмы, разрушительные взрывы, кровь, насилие и победительную ложь». В ответ на такие обвинения можно было бы переспросить: виновата ли почва, что посеяны сорняки? Ведь бабушка Ю. С. Пивоварова была пламенной революционеркой, прибывшей из заграницы в одном поезде с Лениным. Она, «пенсионерка союзного значения», обладатель пропуска на Красную площадь, водила внука на трибуну первомайской демонстрации. А в это время могила Н. Я. Данилевского в Крыму десятилетиями оставалась поруганной, закатанной под асфальт.

Но вопрос здесь гораздо глубже, так как внук революционерки лишь повторил упрек, высказанный В. В. Зеньковским по отношению к «почве, на которой зреют люди и их идеи» [6; с. 188]. В 1955 году прот. В. В. Зеньковский пишет: «...учение Данилевского о культурно-исторических типах сохраняет

свое значение, независимо от той “борьбы с Западом”, с какой оно соединено у Данилевского» [6; с. 142]. Парижский эмигрант особенно переживает такое «заострение антизападничества», порождающее «ненависть к Европе», хотя и признает, что «эта ненависть держится и усиливается вследствие не менее крайнего западничества, доходящего до отречения от основ веры, от традиций русской жизни» [6; с. 143]. Согласно Зеньковскому, «Европа уже не вне нас, а внутри нас» [6; с. 278], и «теперь уже смешно и несвоевременно заниматься критикой Европы, когда ее движения так глубоко вошли в русскую душу» [6; с. 279]. Тогдашнее противостояние Запада и СССР из Парижа виделось ему как конфликт европейской демократии с «буйствующими началами самой России» [6; с. 278]. Поэтому возможность «обрести утерянное историческое здоровье» он связывает с освобождением «от почвенничества, ибо в самой то “почве” и оказались ужасающие диссонансы и буйство...» [6; с. 279]. В этом смысле настроение прот. Зеньковского не сильно отличается от Тургеневского в 1882 году: «как не впасть в отчаяние при виде всего, что совершается дома?». Душевная слепота не позволяет русскому «европейцу» отличить неестественное (например, во время смуты) состояние отечества от его природного состояния. Возникает соблазн отказать России в праве на естественную самобытность по причине некой утраты «исторического здоровья» и при этом надеяться на «Европу внутри нас» как на лекарство от «нездоровья». Но ведь, с другой стороны, это сказано в том самом городе, где еще недавно (по историческим меркам) «не уставала работать гильотина», а река Сена в иные дни «была красной от крови»! Наконец, заметим, что книга Данилевского с ее верой в великое будущее России была написана в то же (тургеневское) время, и тоже «при виде всего, что совершается дома». Таким образом, можно видеть одно и то же, но по-разному, надевая (или нет) «европейские очки».

Доживи В.В. Зеньковский до крушения проевропейских иллюзий в постсоветский период, то, может быть, он признал бы, что Запад и в 1950-е годы противостоял не коммунизму, а исторической России. В ответ на усердие РФ в выполнении «демократических» требований западных «партнеров» следовало лишь «усиление геополитического и духовного давления уже на некоммунистическую Москву» [7; с. 7]. Российская интеллигенция праздновала вечную дружбу с Западом, когда в 1992 году в США штамповали медаль «За победу в холодной войне» (ColdWarVictoryMedal), т.е. за победу над Россией, попавшей в рабскую зависимость от американского доллара. По меткому замечанию Н. А. Нарочницкой, «помощь Запада России в освобождении ее от “имперского” груза была столь эффективна, что через несколько лет Россия будет окончательно лишена того геополитического положения, которое она завоевала в течение веков в Европе, в бассейне Черного моря и в Средиземноморье. Россию вытеснят

с морей. Берлинская стена переместится к границам Московского царства XVI века» [7; с. 459]. В фундаментальном исследовании [7] на основе глубокого анализа европейских процессов в XX веке подтверждается закономерность, выявленная Данилевским: «После длительных периодов затишья, которые служат накоплению сил для западноевропейского культурно-исторического типа», следует «обязательное наступление Запада на Восток... Неоднократно подтвердился еще один вывод Данилевского: попытка решить противоречия между Европой и Россией через втягивание России во внутриевропейские коалиции и превращение в часть Европы ложна и обречена на фиаско. Нельзя большее интегрировать в меньшее, не расчленив и не уменьшив это большее» [7; с. 153]. Наблюдая сегодня противостояние России и объединенного Запада (во главе с США), следует помнить, что экономические санкции против РФ начались после принятия Государственной Думой Закона №135-ФЗ от 30 июня 2013 года (о запрете пропаганды гомосексуализма среди детей и подростков). На наших глазах многовековая «несоединимость» «России и Европы» приобретает столь явные черты бескомпромиссного противостояния систем ценностей культурно-исторических типов. Сейчас, в XXI веке можно лишь удивляться великой проницательности Н. Я. Данилевского. А в 1889 г. Н. Н. Страхов терпеливо отвечал Вл. Соловьеву на упреки в «недоверии» к Европе: «Когда Н. Данилевский говорил о грядущей борьбе между двумя типами, то он именно разумел, что Европа пойдет на нас, как бывало и прежде, но пойдет нашествием еще более грозным и единодушным... Перед взорами Данилевского в будущем миллионы европейцев с их удивительными ружьями и пушками двигались на равнины славянства; давнишний *Drang nach Osten* действовал, наконец, с полной силою и заливал эти равнины огнем и кровью. Он видел в будущем, что его любезным славянам предстоят такие испытания, такие погромы, перед которыми ничто Бородинская битва и Севастопольский погром» [10; с. 207].

Библиография.

1. Балувев Б.П. Споры о судьбах России: Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа» / Б. П. Балувев. – Тверь: Издательский дом «Булат», 2001. – 416 с.
2. Буренков А. В. Творческое наследие Н. Я. Данилевского и задачи России в XXI веке. // Ученые записки Института Русско-славянских исследований им. Н. Я. Данилевского (сборник статей)// [сайт]. – URL: <https://danilevsky.ru/sovremennyye-myisliteli/uchyonye-zapiski-irsi-sbornik-statej/> (дата обращения: 20.04.2023 г.)

-
-
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому / Н. Я. Данилевский. – М. : Книга, 1991. – 576 с.
 4. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука. Ленингр. отделение, 1986. – Том. 28. Кн. 2. – 616 с.
 5. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука. Ленингр. отделение, 1986. – Том. 29. Кн. 1. – 573 с.
 6. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа / В. В. Зеньковский. – Париж : IMCA-PRESS, 1955. – 273 с.
 7. Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории / Н. А. Нарочницкая. – М. : Международные отношения, 2005. – 536 с.
 8. Пивоваров Ю. С. Николай Данилевский в русской культуре и в мировой науке / Ю. С. Пивоваров // Мир России. – 1992. – №1. – С. 163-216.
 9. Страхов Н. Н. О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» / Н. Н. Страхов // Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. – 1886. – № 12.
 10. Страхов Н. Н. Последний ответ г. Вл. Соловьеву / Н. Н. Страхов // Русский вестник. – 1889. – №2. – С. 207.
 11. Хренов Н. А. Предшественники П. А. Сорокина: Н. Я. Данилевский и его теория культурно-исторических типов / Н. А. Хренов // Наследие. – 2017. – №1 (10). – С. 6-25.
 12. McMaster R. E. The question of Heinrich Ruckert's influence of Danilevskiy / R. E. McMaster // The American Slavic and East European review. – 1955. – Vol. 14. – №1. – Pp. 61-66.

УДК : 316.3

**Философско-исторические учения Дж. Вико и И. Г. Гердера:
сравнительный анализ**

С. И. Сулимов, Д. Г. Кукарников

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. Данная работа посвящена компаративистскому анализу моделей исторического процесса, созданных итальянским мыслителем Джамбаттистой Вико и немецкий философом Иоганном Готфридом Гердером. Если учесть, что эти авторы творили вне контекста эпохи Просвещения, то обоих можно считать предтечами современных философско-исторических направлений – неоциклизма и прогрессизма.

Ключевые слова: исторический процесс, философия истории, пантеизм, неоциклизм, прогрессизм.

Summary. This work is devoted to a comparative analysis of the models of the historical process created by the Italian thinker Giambattista Vico and the German philosopher Johann Gottfried Herder. Considering that these authors created outside the context of the Enlightenment, both can be considered the forerunners of modern philosophical and historical directions - neocyclism and progressivism.

Key words and phrases: historical process, philosophy of history, pantheism, neocyclism, progressivism.

Каждая эпоха и доминирующая в ней культурная парадигма обязательно располагает одной или несколькими моделями исторического развития. Именно благодаря таким учениям общество в лице своих выдающихся представителей может прогнозировать общий ход истории и устанавливать собственную роль в этом процессе. Для новоевропейского общества характерно представление об исторической динамике как о бесконечном прогрессе, хотя с XIX в. существуют и другие её модели. Средневековое западное христианство располагало парадигмой линейной истории, согласно которой история начинается с момента грехопадения Адама, а завершается на небесах, уже после конца света. То есть для средневековых европейцев земная жизнь со всеми её разнообразными событиями оказывалась лишь одним историческим моментом, причём, не самым важным. Переход от такой линейной парадигмы к прогрессизму, ограничивающему историю лишь земными пределами, не мог произойти моментально, без каких-либо промежуточных стадий и без воздействия серьёзных социально-духовных факторов. В данной работе мы рассмотрим концепции итальянского и немецкого философов Джамбаттисты Вико и Иоганна Готфрида Гердера, которые, действуя до возникновения просветительской философии (Дж. Вико) или независимо от неё (И. Г. Гердер), стали предтечами современных новоевропейских философско-исторических учений. Мы подчеркнём внешние факторы, побудившие европейцев в самом начале Нового времени обратить свой интерес исключительно к земной истории, и выделим в учениях Дж. Вико и И. Г. Гердера общие и различные моменты.

Характерное для европейского Средневековья невнимательное отношение к событиям земной истории в пользу интереса к сакральным вехам пути человечества к Богу уступило место интересу исключительно к земной жизни под влиянием ряда факторов. Британский исследователь Р. Осборн полагает, что немалую роль в процессе секуляризации знания стало изобретение И. Гуттенбергом печатного станка и его широкое распространение. Ведь именно благодаря простоте и дешевизне издания книг в Европе появилось множество писателей и читателей, никак не связанных с Церковью: «Распространение книгопечатания означало, что теперь любой состоятельный вельможа мог сочинить поэтическую книжку или изложить историю своих путешествий на бумаге и затем распространять экземпляры среди своих друзей, знакомых и тех, на кого он хотел повлиять. В XVI веке Европу наводнили повести о приключениях – их авторы представляли собой массу отдельных людей, каждый из которых пытался возвысить голос над шумной толпой. И так же, как из-под кисти фламандцев выходило искусство, в котором религиозный сюжет сменялся выражением духовности и особого настроения самого художника, из-под пера европейских писателей выходила литература, в которой не было Бога. Творения Данте, Боккаччо, Чосера и Рабле все существовали внутри религиозной вселенной, но к творениям Сервантеса и Шекспира это уже определённно не относилось – чрезвычайная скудость религиозных тем и аллюзий является одной из самых удивительных шекспировских черт, – а Мишель Монтень смотрел на мир исключительно собственными глазами, и ничьими другими. Западная Европа по-прежнему была насквозь пропитана христианством, однако на горизонте уже брезжил рассвет иного мира» [4; с. 358]. Подобно тому, как западные эрудиты интересовались открытиями в сфере естественных наук, среди широкой читающей публики нарастал интерес к общественному устройству и происходящим в обществе процессам. Причём, этот интерес был исключительно светским и прикладным. Ярким примером таких ранних исследований социально-политической реальности можно считать работу Н. Макиавелли «Государь».

Однако появления светской литературы и интереса к общественному устройству ещё не было достаточно для формирования философско-исторических учений. Дело в том, что общество ещё не мыслилось как постоянно развивающийся организм, и Н. Макиавелли пытался представить политические процессы как постоянное повторение одних и тех же мотивов, приёмов и результатов. Ведь ни итальянский мыслитель, ни его французские и немецкие современники не имели примера фундаментальных и необратимых общественных изменений, которыми можно было бы датировать переход от одной эпохи к другой. Но произошедшая в XVII в. Английская революция стала наглядным примером такой метаморфозы, радикально изменив не только политическое устройство Англии, но и жизнь множества единичных представителей британского дворянства и буржуазии. В частности, монархия и палата лордов, считавшиеся незыблемыми английскими политическими институтами, были попросту отменены революционерами, а схваченного монарха судили и казнили так, будто он

был заурядным преступником [5; с. 298]. Многие революционные новшества оказались кратковременными, но последовавшая вскоре реставрация монархии не вернула страну в дореволюционное состояние. Поэтому всем, кто принимал участие в Английской революции или хоть немного интересовался её ходом, стало понятно, что общественное развитие является вполне реальным и далеко не всегда подвластно индивидуальным и даже групповым человеческим пожеланиям. И для того, чтобы каждый новый день не превращался в подобие новой жизни, в истории следовало обнаружить алгоритмы, которые позволили бы прогнозировать социальную динамику. Именно эту проблему и попытались решить Дж. Вико (1668-1744) и И. Г. Гердер (1744-1803).

Переходя в рассмотрению философско-исторических концепций итальянского и немецкого мыслителей, необходимо отметить, что оба автора действовали вне влияния французской просветительской традиции, ставшей отличительной чертой XVIII в., и поэтому находились под некоторым влиянием средневековой философии. В частности, оба исследователя признают участие Бога в историческом процессе. Другое дело, что божество они понимают исключительно в пантеистическом смысле. Дж. Вико полагал, что от дикости и возможного самоуничтожения человеческий род спасают представления о законе и справедливости, но такие идеалы не могли быть придуманы дикими первобытными людьми. Следовательно, их источником является Божественное Провидение, цель которого – сохранить человеческий род (иногда – от него же самого) [1; с. 114]. На похожей позиции стоит И. Г. Гердер, полагавший, что Бог и природа – фактически одно и то же: «Природа – не самодеятельное существо: бог – всё в своих творениях (курсив автора); но я не хотел без нужды, всеу повторять священное имя, которое ни одно признательное существо не называет без глубочайшего чувства почтения, тогда как при чрезмерно частом упоминании я не мог бы называть его с подобающей святостью. Если для читателя слово «природа» по вине некоторых написанных в наш век сочинений утратило смысл и стало словом низким, то пусть читатель вместо «природы» представляет себе «всемогущество, благость и мудрость», пусть в душе своей произносит имя незримого существа, которого не умеет наименовать ни один земной язык» [2; с. 10]. При этом немецкий мыслитель отдельно подчеркивает, что если люди совершают ошибки, деформирующие личную и общественную жизнь, то Бог не станет вмешиваться и предоставит им возможность жить по их собственному усмотрению, в том числе и самим себе во вред. Божество является творцом человеческой природы, но непосредственного участия в историческом процессе не принимает [2; с. 430].

Человеческую природу и Дж. Вико, и И. Г. Гердер считают неизменной. Это не означает, будто люди не способны создавать ничего нового, но любой их деятельностью – как традиционной, так и новаторской – руководят одни и те же мотивы, не меняющиеся от эпохи к эпохе. Так, немецкий мыслитель характеризует постоянство человеческого рода кратко и ёмко: «Были ли римляне мудрее и счастливее греков? Мудрее ли мы и счастливее ли мы римлян и греков? Природа человека остаётся неизменной; и на десяти тысячном году от со-

творения мира человек рождается всё с теми же страстями, что и на втором году, и он проходит весь круг своих благоглупостей и достигает поздней, несовершенной и бесполезной мудрости» [2; с. 427]. Итальянский философ иллюстрирует единство человеческого рода, ссылаясь на один и тот же во все эпохи алгоритм человеческого мышления: «Человек вследствие бесконечной природы человеческого ума делает самого себя правилом Вселенной там, где ум теряется от незнания. (...) Другое свойство человеческого ума состоит в том, что там, где люди не могут составить никакого представления о далёких и неизвестных вещах, они судят о них по вещам известным и имеющимся налицо» [1; с. 73].

Что же отличает всех без исключения представителей человеческого рода от животных? По этому вопросу мнения Дж. Вико и И. Г. Гердера расходятся. Итальянский автор полагал, что все люди, к какому бы народу они ни принадлежали и в какую бы эпоху ни жили, обязательно придерживаются трёх культурных универсалий: «Наблюдая все Нации, как варварские, так и культурные, отделённые друг о друга огромнейшими промежутками места и времени, различно основанные, мы видим, что все они соблюдают три следующие человеческие обычая: все они имеют какую-нибудь религию; все они заключают торжественные браки; все они погребают своих покойников; и нет среди наций, как бы дики и грубы они ни были, такого человеческого действия, которое совершалось бы с более изысканными церемониями и с более священной торжественностью, чем религиозные обряды, браки и погребения» [1; с. 109]. По мысли Дж. Вико, каждый человек, невзирая на приверженность этим нормам, всё равно руководствуется соображениями личной выгоды, и культурные универсалии лишь корректируют его поведение, превращая агрессивные и своекорыстные импульсы в совместимое с общественной жизнью поведение. Мыслитель полагал, что человеческие инстинкты мало отличаются от тех, которыми руководствуются животные, и лишь указанные особенности поведения оберегают общества от превращения в стаю или стадо. И. Г. Гердер же предположил, что фундаментальная отличительная черта человека – гуманность, которая выражается в стремлении свободно и осознанно использовать и совершенствовать все характерные для человека способности, таланты и дарования. Гуманность не присуща всем людям в готовом виде, а постепенно культивируется ими в ходе индивидуального и общественного развития. Основными признаками гуманности немецкий мыслитель считал миролюбие, трансформацию полового влечения в нежность, способность к сочувствию, материнскую любовь, стремление к истине и справедливости, благопристойность и религиозность [2; с. 107-111].

Поскольку отличительные черты людей от природы, выделяемые Дж. Вико и И. Г. Гердером не совпадают, то и цели общества, с точки зрения этих мыслителей, оказываются различными. По мнению Дж. Вико, люди руководствуются личной пользой, и общество может процветать и развиваться до тех пор, пока у людей получается сохранять баланс между личными и групповыми интересами. С точки зрения же И. Г. Гердера, цель человечества заключается в поступа-

тельном воспитании всё более глубокой гуманности в своих представителях, что не исключает остановку в развитии того или иного конкретного общества.

Мы не случайно, говоря об объектах философии истории рассматриваемых авторов, употребили различные термины. Дж. Вико исследует именно общество, а И. Г. Гердер – человечество. Это не одно и то же, поэтому и предлагаемые мыслителями траектории исторического развития не похожи друг на друга. Дж. Вико очерчивает единицу своего исследования границами отдельной нации (например, древних греков или римлян) и отмечает, что нации далеко не всегда служат образцами друг для друга [1; с.101]. Однако в силу неизменности человеческой природы все нации проходят циклический путь от патриархальной монархии к скатывающейся в анархию деспотии, промежуточными стадиями которого являются аристократическая и народная республики, а также бюрократическая монархия. Причём, после упадка и краха созданной конкретной нацией государственности «тёмные века» наступают не навсегда. Постепенно контакт с другими народами и стремительное падение собственного уровня жизни побуждают деградировавшее общество начать исторический путь заново. В частности, Дж. Вико считал современную ему эпоху повторением расцвета античности после длительного периода средневекового варварства. Однако, даже не допуская вариативности исторического пути, итальянский автор допускал некоторые деформации общественной динамики, обусловленные географическими и культурными факторами, в силу которых общество обрывает и поворачивает вспять своё развитие, не проходя всех этапов цикла.

И. Г. Гердер полагал, что история – это процесс развития живой природы вообще, объединяющей растения, животных и человечество. Ранние этапы этой динамики не доступны человеческому познанию, потому что в эпоху, когда возникли первые растения и животные, люди ещё не существовали. Зато развитие человеческого рода путём нарастающего культивирования гуманности вполне доступно изучению. Однако следует отметить, что немецкий автор вовсе не считает, будто все народы и общества поэтапно проходят один и тот же прогрессивный путь. Прогресс, безусловно, сопутствует общественному развитию, но результаты его принадлежат не всем без исключения обществам, а человечеству в целом. Отдельные общества вольны остановить своё развитие в любой момент, который покажется им наиболее соответствующим их материальным и духовным запросам: «Мы проследили исторический путь некоторых народов, и нам стало ясно, насколько различны, в зависимости от времени, места и прочих обстоятельств, цели всех их устремлений. Целью китайцев была тонкая мораль и учтивость, целью индийцев – некая отвлечённая чистота, тихое усердие и терпеливость, целью финикийцев – дух мореплавания и торговли. Вся культура греков, особенно афинская культура, была устремлена к максимуму чувственной красоты – и в искусстве, и в нравах, в знаниях и в политическом строе. Спартанцы и римляне стремились к доблестям героического патриотизма, любви к отечеству, но стремились по-разному. Поскольку во всех подобных вещах главное зависит от времени и места, то отличительные черты национальной славы древних народов почти невозможно сопоставлять между

собой» [2; с. 441]. От этого разнообразия выигрывает лишь человечество в целом, получающее различные варианты и дозы гуманности через всех своих единичных представителей, живущих в различных обществах и культурах.

Но ведь И. Г. Гердер не отделяет человечество от остальной живой природы. Получается, что оно может оказаться промежуточной стадией между животными и кем-то ещё, подобно тому, как животные, по мысли немецкого философа, являются промежуточной стадией между растениями и людьми. Так и есть: И. Г. Гердер вовсе не считал человечество венцом исторического развития, хотя и признавал его более совершенным, чем животные и растения. Советский исследователь А. В. Гулыга с иронией отмечает: «Мир раскрывается перед Гердером в виде единого, непрерывного процесса развития, закономерно проходящего вполне определённые, необходимые ступени. (...) Для Гердера эта схема означала не застывшую «лестницу существ», созданных Богом, а непрерывно совершенствующуюся «цепь развития». В этом плане следует понимать и загадочную «мировую душу». Коль скоро развитие беспредельно, то надо задуматься над тем, во что выльется совершенствование человеческих форм. На Земле человек – предел развития, воображение Гердера переносит дальнейшее развитие в... сверхчувственный мир» [3; с. 67]. Может быть, идея И. Г. Гердера и кажется экстравагантной, но ирония в данном случае неуместна: мыслитель действительно полагал, что людям наследуют более совершенные сверхчеловеки, которые, возможно, уже существуют и так же не доступны человеческому познанию, как человек не доступен для познания бактерий.

Подводя итоги работы, следует отметить, что Дж. Вико и И. Г. Гердер, невзирая на несходный характер созданных ими философско-исторических учений, оказались основателями двух подходов к изучению истории, популярных в наши дни. Немецкий мыслитель пытался представить историю как процесс поступательного развития живой природы, в котором собственно человеческая история является лишь этапом, и неведомо для самого себя оказался основателем прогрессизма. Считается, что учение о прогрессе впервые сформулировал французский философ Н. Кондорсе, но И. Г. Гердер высказал аналогичные идеи независимо от него. Причём, оказался гораздо ближе к истине, чем французский автор, потому что заметил, что некоторые локальные общества как бы по собственному желанию останавливают своё развитие, и дальнейший прогресс человечества их почти не касается. В XX в. похожее учение сформулировал А. Дж. Тойнби, полагавший, что на протяжении исторического процесса различные локальные общества и цивилизации постепенно интегрируются, формируя единое человечество с общей исторической судьбой. И точно так же, как и И. Г. Гердер, британский автор предположил, что не все общества проходят возможный исторический путь до конца, равно как не все из них даже достигают цивилизованного уровня развития. Дж. Вико мы можем считать предтечей современного неоциклизма (локализма), потому что он отверг мнение, будто развитие какой-либо нации оказывает определяющее влияние на более поздние общества. С точки зрения итальянского мыслителя, общества живут и развиваются независимо друг от друга, но при этом проходят в своих локальных историях

одни и те же этапы. В дальнейшем эти взгляды были творчески переработаны и дополнены Н. Я. Данилевским, К. Н. Леонтьевым и О. Шпенглером.

Библиография.

1. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Дж. Вико. – М. : REFL-book, 1994. – 656 с.
2. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М. : Наука, 1997. – 703 с.
3. Гулыга А. В. Гердер / А. В. Гулыга. – М. : Соцэкгиз, 1963. – 199 с.
4. Осборн Р. Цивилизация. Новая история Западного мира / Р. Осборн. – М. : АСТ, 2018. – 768 с.
5. Черчилль У. С. Британия в Новое время (XVI-XVII вв.) / У. С. Черчилль. – Смоленск : Русич, 2006. – 416 с.

Личность как проблема в информационной цивилизации

О. Н. Дьяченко

Курский государственный университет (г. Курск, Россия)

Аннотация. В статье рассматривается круг проблем, связанных с пониманием личности, рисков личности и человечества в целом. В настоящее время нивелируется человеческая идентичность, на первый план выходят технические характеристики человека. Автор приходит к выводу, что в современных социокультурных условиях утрачиваются метафизические основания в понимании личности. Именно поэтому существует необходимость экспликации изначального смысла личности в ее метафизическом измерении, выявления ее онтологического контекста.

Ключевые слова: личность, человек, человеческая природа, цифровой век.

Summary. The article deals with a range of problems related to the understanding of the individual, the risks of the individual and humanity as a whole. At present, human identity is leveled, the technical characteristics of a person come to the fore. The author comes to the conclusion that in modern socio-cultural conditions, the metaphysical foundations in the understanding of personality are being lost. That is why there is a need to explication the original meaning of personality in its metaphysical dimension, to identify its ontological context.

Keywords and phrases: personality, human, human nature, digital age.

Актуальность обозначенной нами темы обусловлена необходимостью рассмотрения проблемы личности, которая является одной из ключевых не только в истории философии, но и науках, которые занимаются изучением человека.

Достижения информационной цивилизации проникли во все области, коснулись всех сторон и явлений бытия. Перспективы будущего развития человечества так заманчивы, а действительность неприглядна и жестока. Разнообразные угрозы лишают человека будущего, чему и посвящены сегодня многие работы авторов из разных стран мира, среди которых Хельмут Ньюборг Ю Санг Чанг, Сын Джин Бэк [5; с. 9] и Джона Смарта [7], Мишеля Рампина [6]. Много об этом пишут и российские ученые (Александров С.В. [1], О.Б. Иванов [2], Эриашвили Н. Д., Иванова Ю. А., Радченко Т.В. [4] и иные.

Проблема в том, что мы катастрофически не успеваем исследовать возникающие проблемы и создать некую не только систему мер, но хотя бы меры, препятствующие негативным тенденциям. Есть еще одна ловушка для современного человека, когда предлагаемые услуги декларируют экономию времени, но на самом деле временные затраты только увеличиваются. И человек вовлекается в бессмысленное блуждание и зависание в сети. Таким образом, создаются все условия, чтобы человек жил, не выходя из интерактивного пространства.

Но, очевидно, что человек уже давно отдал себя во власть машин и техники, которая все больше поработает его день ото дня. Поэтому он перестает воспринимать себя как неповторимое «Я». Происходит деформация и редуци-

рование представление человека о его идеальном образе, что сказывается на направленности духовной жизни и смысложизненных ориентациях.

Парадоксальность нашей ситуации заключается в том, что мы живем в информационный век, но при этом достоверная информация встречается все реже. Например, из года в год происходит и увеличение православных СМИ, а верующих становится меньше, а религиозный опыт и вера утрачивают свою действенную силу и никак не проявляются в обыденной жизни. В этой связи мы должны обратиться к анализу некоторых деструктивных тенденций, существующих в современной социокультурной жизни, а также тех факторов, которые уже создали серьезные риски не только для личности человека, но для человечества в целом.

Обращение к теме личности связано с тем, что в настоящее время это понятие звучит в самых разнообразных словосочетаниях, значениях и интерпретациях. Обращаясь к интернет-источникам, публикациям в СМИ, создается впечатление, что каждый автор как будто стремится установить и определить собственное понимание личности, наделяя это его произвольными значениями и характеристиками. Субъективность трактовок личности допустима в том смысле, что человек сам устанавливает законы, порядки. Эта субъективность – объектная, но не онтологическая. Однако как отмечает Э. Мунье «Личность превосходит природу. Человек – бытие природное»[3; с. 23].

Нередко человек и личность используются как взаимозаменяемые понятия.

В настоящее время своеобразный культ эгоцентризма, характеризующий жизнь современного человека, стал причиной того, что в повседневном словоупотреблении часто ставится знак равенства между личностью и самостью, Эго.

В цифровой век существует множество ресурсов, учебников, тренингов, посвященных решению личностному саморазвитию, но не всегда понятно, что подразумевается под этим словосочетанием, где и в чем его основа. Человек стремится решить свои проблемы, опираясь на вещи сиюминутные и преходящие, но в сущности для него мало что изменяется. Опустошение современного человека связано именно с отсутствием глубины, основности в собственном внутреннем мире, современный человек разрушает субстанцию своей души, распяляет себя в социальных ролях, в кодах, в биометрии, в эгоцентризме, теллоцентризме

В настоящее время идет речь о радикальной трансформации реальности, в которой все меньше места остается человеческому. В цифровом пространстве стираются какие бы то ни было свойства, присущие человеку, на первый план выходят технические характеристики человека. В глобализме тонет вся целостность, метафизические основы человека.

Современный человек живет в виртуальном мире, в состоянии постоянного общения, но пользователь сети, никогда не может быть уверен в том, кто его собеседник. Поэтому из ключевых оказывается проблема общения без понимания, в силу того, что человек не видит и не понимает другого, тем самым он находится в состоянии внутреннего отчуждения от себе подобных, поскольку не

понимает и сам себя, и соответственно, в процессе такого общения не происходит подлинного узнавания себя, самоопределения и самопознания.

Стремление выразить себя в виртуальном мире приводит к утрате индивидуально-личностного, к унификации, стандартизации: в цифровой век человек способен воспринимать человека только при помощи разного рода визуализаций, лишь внешний его образ. Получается, что человек сам по себе не представляет сегодня ценности, которая измеряется в лайках и оценках в комментариях, таким образом происходит переориентация с ценностей на цену. Он видит, воспринимает и оценивает себя глазами других людей. Но при этом он не видит и не понимает себя.

Но, несмотря на все указанные выше обстоятельства, человеку все сложнее ответить на вопрос: кто он в этом мире, кем он себя считает, что он о себе думает.

В ситуации кризиса смыслов, которая отличает жизнь человека с того времени, когда он отдал себя во власть машин в XIX веке, техники – XX и цифре в XXI, характеризуется тем, что в мире цифры нет места личностному, личности, наполненной высшими смыслами и идеями, имеющими метафизические основания. В цифровом пространстве человек десакрализован.

В настоящее время происходит подмена понятий: говоря о личности человек имеет в виду эго, духовность – душевную жизнь. Но в психологии нет души, есть комплекс психофизиологических компонентов, характеризующих человека. Есть инженерная психология, которой свойственны психические манипуляции, где нет места духовной жизни. Существует еще одна особенность: психология оказывается практически бессильной в решении психологических проблем верующих людей, поскольку причина в радикально ином понимании основ личности и экзистенциального опыта человека.

Десакрализация человека, трактовка человеческой личности, развиваемое вне ее фундаментальных истоков, способствовала девальвации человеческой личности, проблемой, которая стала в XXI веке серьезной угрозой для существования человечества. Таким образом, именно феномен личности подвергается девальвации, разнообразным искажениям, наполняясь смыслами, которые подчас не имеют никакого отношения к нему ни в содержательном, ни в смысловом плане.

Поэтому в настоящее время существует необходимость прояснения фундаментальных основ и смыслов в понимании личности, что обращает нас к Средним векам, когда конституируется и получает свое философское оформление проблема личности как религиозно-философского феномена. К сожалению, именно Средневековье, по-прежнему, является синонимом темного, архаичного, отсталого. Однако именно средневековая мысль открыла трансцендентный горизонт понимания человека, благодаря чему оказывается возможным и конституирование проблемы личности, осмысление беспредельного горизонта и перспектив преобразования человеческой природы, поскольку сам человек был возведен на небывалую высоту: до образа и подобия Бога. В философской мысли патристики получает свою артикуляцию идея о том, что, исключая Бога из

понимания личности человек отрицает и уничтожает себя, свои фундаментальные метафизические основы, внутренние глубины подлинной духовности в её содержательных и смысловых гранях. Средневековая мысль, по сути, демонстрирует то, как представитель этой эпохи, обращаясь к Богу, в процессе диалога с Ним, обнаруживал в себе то, что в контексте средневекового миропонимания уже существовало в нем самом изначально, свидетельствуя об этом открытии в интеллектуальном и духовном опыте. Именно данное обстоятельство исключает мысль о средневековой философии как устаревшей и неактуальной в цифровой век.

Пока у нас есть только один доступный нам способ говорить о том, что происходит и об угрозах человеческому в человеке. Коль скоро мы подошли к черте ядерных, экологических кризисов, то это указывает на то, что мы не умеем мыслить о человеке как личности, подлинно личностном в человеке. Не ответив на вопрос, что есть личность во всей ее многогранности и полноте, мы вынуждены констатировать, что эта проблема по-прежнему остается фундаментальной для тех, кто занимается исследованием человека. Тем не менее, при всей проблематичности и неоднозначности концептуализаций проблемы личности, мы должны признать, что ее конституирование невозможно только лишь в горизонте антропоцентрического понимания (Ренессанс, Новое время). Именно начиная с новоевропейской мысли, когда начинается смещение акцентов в понимании человеческой личности с метафизических смыслов на ценностные установки, происходит замена метафизических оснований на аксиологические, получающие продолжение в идее ценностного мира в философии неокантианства, у М. Шеллера и иных представителей философской традиции XX века. Такая установка сужает возможности понимания и истолкования личности в ее метафизическом измерении, а значит, позволяет мыслить о человеке как о сугубо биологическом существе.

Библиография.

1. Александров С. В. Экологическая катастрофа как перманентное явление современного общества / С. В. Александров // Международный научно-исследовательский журнал. – 2021. – №1-2 (103). – С. 37-40.
2. Иванов О. Б. Глобальные риски современного мира. Кризис глобализации / О. Б. Иванов // ЭТАП. – 2018. – №1. – С. 7-29.
3. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье. – М. : Искусство, 1992. – 143 с.
4. Эриашвили Н. Д., Иванова Ю. А., Радченко Т.В. Глобальные проблемы человечества и пути их решения // Вестник Московского университета МВД России. – 2021. – №1. – С. 36-42.
5. Nyborg H. The decay of Western civilization: Double relaxed Darwinian Selection Personality and Individual Differences / H. Nyborg. – Volume 53. – 2012. – P. 118-125.
6. Rampino M. R. Supereruptions as a Threat to Civilizations on Earth-like Planets Icarus / M. R. Rampino. – Volume 156. – 2002. – P. 562-569.

7. Smart J. M. The transcension hypothesis: Sufficiently advanced civilizations invariably leave our universe, and implications for METI and SETI / J. M. Smart // *Acta Astronautica*. – Volume 78. – 2012. – P. 55-68.

8. Yu Sang Chang. Limit to improvement: Myth or reality?: Empirical analysis of historical improvement on three technologies influential in the evolution of civilization / Yu Sang Chang, Seung Jin Baek // *Technological Forecasting and Social Change*. – Volume 77. – 2010. – P. 712-729.

Дейктические единицы в языкознании

А. И. Маткаримова, Э. Н. Тоштемиров

Андижанский государственный институт иностранных языков

(г. Андижан, Узбекистан)

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы дейктические единицы в языкознании. Дейксис используется как значение или функция языковой единицы, выражаемое лексическими и грамматическими средствами. В статье сделана попытка характеризовать дейктические единицы как выраженные лингвистически и нелингвистически изображение.

Ключевые слова: дейксис, дейктические единицы, лингвистика, оппозиция, типологический метод.

Summary. The article deals with the problems of deictic units in linguistics. Deixis is used as a meaning or function of a language unit, expressed by lexical and grammatical means. The article made an attempt to characterize deictic units as linguistically and non-linguistically expressed images.

Keywords and phrases: deixis, deictic units, linguistics, opposition, typological method.

Изучение всякого лингвистического явления в ономасиологическом плане позволит глубже вскрыть его семиологическую, социально-психологическую и собственно лингвистическую специфику, и разнообразный характер системы средств выражения дейксиса требует наиболее приемлемого метода исследования, который бы был приложим к выделению дейктических элементов как дискретных единиц в системе языка. Например, можно использовать типологический метод дескрипции, при котором выделяется принцип конъюнкции и дизъюнкции (Уемов, 1978), или на уровне дискурса /текста/ применить метод оппозиции, на базе которого обнаруживаются следующие бинарные семантико-грамматические оппозиции, раскрывающие функциональные потенции дейктиков в акте коммуникации:

идентификация / предикация

моносемантность / полисемантность

открытость / скрытость

свободность / фиксированность

Каждый из членов оппозиций обладает определенным набором дифференциальных признаков и отражает в той или иной мере основные дейктические категории: место, время, лицо.

Так, первая оппозиция – идентификация / предикация – отражает принципиальное деление дейктических фактов текста на вещественные и событийные, согласно которым, с одной стороны, выделяются слова типа: мана, ана, бу, шу, у; шалипоя, бедапоя, кутубхона и т.п., и с другой стороны – келмоқ / приходиться /, кетмоқ / уходить /, бормоқ, якинлашмоқ /приблизиться /, узоклашмоқ / отходить / в узбекском; этот, это, тот – в русском; this, that и т.п. - в английском языке. Дейктические единицы /маркирующие первую оппозицию/, такие как «это», «этот», «тот» и их эквиваленты в английском и узбекском языках служат для идентификации предметов, а глаголы движения – для предикации.

Вторая оппозиция – моносемантность / полисемантность – раскрывает одно-, многосемность объема семантической структуры дейктических слов. Как правило, в тексте одни дейктические слова характеризуются наличием моносемы, тогда как другие – наличием нескольких семантических параметров. К моносемным дейктическим словам относятся такие слова как *мана, бу, шу, у, ана*, актуализация семантической потенции которых обусловлена валентными свойствами сочетающихся с ними слов. К многосемным словам мы относим глаголы движения, такие как *приходить, уходить, приближаться*, действительные с локативной семантикой: *ўрмонзор – лесистое место, шалипоя – рисовое поле* и т.д.

Семантико-грамматическая оппозиция – открытость/скрытость – показывает степень формализации дейктических категорий. Так, при открытой форме выражения дейктические категории, соответствующие семантическому параметру, передаются отдельной морфемой, отдельным словом. Однако при скрытости дейктические категории отражаются лишь в семантике слов и могут не иметь материализованного отношения в плане выражения. К открытости относятся: *бу, шу, ана, мана, приходиться, уходить* и т.д., а к скрытости относятся: *келмоқ, кетмоқ* в узбекском; *прийти, уйти* в русском языках и т.д. Последний тип семантико-грамматической оппозиции – свобода-фиксированность – раскрывает закономерную специфику реализации дейктических слов в указательных функциях. При свободе сочетания дейктические слова, реализуясь в разных синтаксических оппозициях, формализуют различные дейктические категории. Ср.: *Бу китоб – эта книга, бу пайт – в это время*.

При фиксированности сочетания дейктические слова способны выражать лишь отдельные параметры дейктических категорий. К таким словам относятся слова с номинативно-назывной потенцией. Ср.: *Машина келди – Машина пришла; Поезд кетди – Поезд ушел*.

На базе данных оппозиций можно провести типологическую классификацию дейктических слов в динамике языка и создать частные универсалии относительно лингвистических фактов исследуемых языков. В этом отношении достаточно сравнить следующие слова: русск. *приходить* / предикат, многосем., открыт., фиксир. / узбекск. *келмоқ*, / предикат, многосем., скрыт., фиксир. / англ. *come* / предикат, многосем., скрыт., фиксир./.

Глаголы трех языков обладают одинаковым набором признаков: движение, направление движения, способ передвижения.

Однако между ними наблюдается дифференциация на базе «открытости/ скрытости» выражения дейктической категории. Так, направление движения /дейктическая категория/ выражаются в русском языке, например, отдельной морфемой *при –* и имеет открытую форму выражения, в отличие от глаголов узбекского и английского языков, при которых дейктическая категория не имеет отдельной формы выраженности, а отражается лишь в семантеме и, тем самым, приобретает *скрытую* форму выражения.

В системе дейкисов особое место занимают глаголы движения. Характерная особенность дейктической функции глаголов движения согласованием, несогласованием и рассогласованием семантической синтагматики.

Наличие итеративной семы в компонентах синтагмы означает семантическое согласование. Например: Мальчик приближается. Опускание общего компонента в одной из слагаемых означает семантическое несогласование. Ср.: Змея приближается к норе. Птица приближается к гнезду. Наличие в пределах синтагмы компонентов, несовместимых с точки зрения реальных предметов отношений, означает рассогласование. Ср.: День отъезда приближается. Годы идут / летят. Часы ползут. При изменении смысловой связи слов в синтагме изменяется характер их дейктической функции. В этом отношении много нового дает изучение дейктически связанных глаголов с учетом их лексической валентности.

Небезинтересным представляется нам с этой точки зрения рассмотрение глаголов, выступающих в качестве средств выражения дифференцированного положения предмета, лица в пространстве и при этом одновременно выполняющих дейктическую функцию в одном из исследуемых языков – узбекском языке.

Под дифференцированным положением в пространстве мы понимаем одно из конкретных положений, которое может занимать предмет, лицо, а именно – положение вертикальное, горизонтальное, сидячее, висящее. Каждое из указанных положений мы называем позицией предмета /лица/, которую он может занимать в пространстве. С точки зрения выражения основных положений предмета /лица/ в пространстве узбекские позиционные глаголы *ётмоқ* – лежать; *ўтирмоқ* – сидеть, *осмоқ*, *осилиб ётмоқ* – висеть; *турмоқ* – стоять, группируется вокруг этих четырех вышеназванных позиций.

Глагол *ётмоқ* – лежать может выражать положения и предмета и лица. Например, а/ предмета: У кетганда йигирма йил қалбида эъзозлаган, унга ҳам юпанч бағишлаган сурат стол тагида ётарди (С. Аҳмад, Хазина, Ҳикоялар. – Тошкент, 1962, 185 б) – фотография, оставшаяся после его отъезда у нее, и которая являлась для нее счастьем и смыслом жизни в течение двадцати лет, валялась на полу под столом; б/ лица: Негадир уйкуси келмасди. У уйда ҳам кам ухларди: етти хуфтонда ётар ваҳали хўроз кичқирмасданок, оёққа халқарди / Бахтнома, Тошкент, 1979: 43 бет/. – Почему-то ему не спалось, и дома она ложилась спать глубокой ночью, а просыпалась вместе с петухами.

В последнем примере глагол *ётмоқ*, обозначая лица, указывает и на горизонтальное положение и на состояние, в котором может находиться лицо.

Глагол *ўтирмоқ*, – сидеть указывает на сидячее положение, которое может занимать человек /определенное лицо/. Например, Анчадан кейин Тавхидий чикди. Мирза Баҳром кўчанинг нариги юзида, арик, бўйида ўтирар эди /А.Қаҳҳор, Ўша ер: 41 бет/- Спустя несколько минут вкшел Тавхиди. Мирза Бахрам сидел у аркка, на другой стороне улица.

И так, глаголы речи – это особые глаголы с точки зрения их отношения со словами, обозначающими место и время. Глаголы речи соединяются со словами, обозначающими место и время максимально свободно, практически без ограничения. С помощью слов, обозначающих место и время различаются аспекты значения глаголов речи. Ср.: Он вдруг проговорил, но он заговорил на третий день. Он проговорил восемь дней, он говорит дома, а не в транспорте, он заговорит только дома и т.д.

Библиография.

1. Ахмад С. Хазина, Ҳикоялар / С. Ахмад. – Тошкент, 1962.
2. Рахимов С. Р. Дейктические форма вежливости в прагмалингвистическом аспекте / С. Р. Рахимов // Прагматические и семантические аспекты синтаксиса. – Калинин : Изд.КГУ, 1985. – С. 120
3. Рахимов С. Р. Нутқий мулоқот бирликларининг функционал-прагматик ва социолингвистик хусусиятлари. Фан, таълим, жамият / С. Р. Рахимов. – Андижон, 2007. – Б. 74-79
4. Каххар А. Бахтнама / А. Каххар. – Тошкент, 1979. – 495с.

**Воздействие цифровой экспансии на социально-гуманитарную сферу
современного Востока и Незапада**

В. М. Немчинов

Институт востоковедения РАН (г. Москва, Россия)

Аннотация. В статье ставятся трудно решаемые актуальные философские вопросы, связанные с образовавшимся в последнее десятилетие разрывом между явлениями мировой культуры в старом аналоговом и новом виртуальном форматах. С развитием искусственного интеллекта человек оказывается беспомощным перед манипуляциями и искажениями цифровых образов внешнего мира. По мнению автора, конструктивные подходы к решению задач верификации можно видеть в восточной картине мироздания, отличной от образовательного узуса Запада

Ключевые слова: философские подходы, экранная цивилизация, междивизиционный слом, разрыв культуры и киберкультуры, верификация образов мира, опыт Востока

Summary. The paper raises complex topical philosophical issues related to the gap that have emerged during the last decade between phenomena of world culture in the old analog and the new virtual formats. With the development of artificial intelligence humans feel helpless in the face of manipulations and distortions of digital images of the external world. The author contends that constructive approaches to solving problems of verification can be found in the Eastern worldviews, which differ from the educational approaches of the West

Key words and phrases: philosophical approaches, screen civilization, intercivilizational demolition, culture and cyber culture gap, verification of world images, experience of the East

Многофакторные исследовательские задачи, встающие в последние десятилетия, прежде всего, перед философами, носят сегодня поистине судьбоносный характер. Они волнуют представителей самого широкого круга гуманитарных дисциплин, теоретиков и практиков всей образовательной системы, деятелей культуры и работников социальной сферы. Более того, характер и масштаб цифровой экспансии, несомненно, затронул мировую академическую общественность, представителей которой, не без оснований, серьезно беспокоят автоматизированные процессы и алгоритмы, происходящие как бы самотеком, в сфере больших данных и искусственного интеллекта. Повернуть вспять или хотя бы приостановить технологические нововведения в мировом коммуникативном процессе уже не представляется возможным. Поэтому философское осмысление динамично трансформирующейся картины мира становится узловой, но крайне трудно осуществимой многопрофильной задачей.

Происходит это в силу опрокидывающего аналоговую матрицу культуры междивизиционного и формационного слома, включившего две трети человечества в круглосуточную и круглогодичную интерактивную информационную цифровую круговерть. Став неременным атрибутом повседневной одежды, мобильные коммуникаторы воплотили когнитивный переход от долгого ряда эпох логоцентричной цивилизации к новейшей экранной цивилизации. Ее ключевая особенность – в радикальном отличии машинописных текстов и аналоговых изображений от вроде таких же, но на деле принципиально иных циф-

ровых артефактах. Образно говоря, цифра это тень от объекта, его электронная зафиксированная копия. (Речь не идет о ностальгической поддержке любителей насыщенности и глубины винилового звучания или эстетики фотоэмульсионного бромпортрета) Оказалось, что электронной тенью от предмета можно, практически не оставляя следов, безнаказанно манипулировать, внося искажения, подмены и фальсификацию, на любом уровне. Самооборона от влияния тех, кто умышленно заблуждается, – насущная культурная задача, требующая от системы образования наработки у молодого поколения специальных психологических, волевых и интеллектуальных навыков осознания и защиты.

Философская постановка этого вопроса фиксирует основополагающую проблему валидации виртуальной реальности. Невозможность массовой надежной верификации сущностной информации в киберпространстве выстраивает труднопреодолимый водораздел между явлениями культуры и ихэлектронной эмуляцией, между живой человеческой цивилизацией и напомаженным фотошопом бутафорским цифровым варварством. Форсировать мощный поток умышленных искажений, троллинга, фейков и сознательных заблуждений – сложнейшая когнитивная и нравственная задача. Отсюда жизненно важный вывод. Сегодня человеку необходимо сознательно учиться выстраивать висячие мосты над пропастью отделяющей реальный и виртуальный берега культур. Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о том, на каких основаниях должны возводиться эти мосты. Но без инструментальных технологий и наработанных персональных навыков, позволяющих личности отличать правду от правдоподобия, наша картина мира, как и в прошлых веках, будет продолжать строиться на подвергаемых манипуляции образах.

Критически осмысливая всемирное явление цифровой экспансии, мы приходим к неожиданным философско-практическим заключениям. Наш ключевой тезис сводится к следующим постулатам. Появился зазор между издревле существовавшим устойчивым миром логоцентричной культуры и экраноцентричным миром постоянно обновляемой виртуализированной культуры. В пространстве мировой культуры становится явственно виден все расширяющийся разрыв, опосредуемый пиксельными электронными алгоритмами. В это ущелье, как это неожиданно бывает в горах, на энтузиастов Интернета может хлынуть неостановимая «селевая» лавина информационной зависимости.

С точки зрения аксиологии здесь целесообразно обозначить два вектора современной ценностной ориентации. Один настроен на кайрос, где в замкнутом пространстве упования ощущается присутствие Высшей силы, и в жизни важным является циклическое восприятие ежегодно повторяющихся событий. В этой вертикальной ипостаси, когда глобализированный дольний мир, своими необдуманными метафизическимиманихейскими играми, и безудержной тягой к новизне, провоцирует на свою голову сход информационной лавины «горного гнева», он будет пожинать неожиданные появления «черных лебедей». Запад по-иному тысячелетиями выстраивает свое восприятие неизбежности извечного сосуществования категорий зла и добра. Поэтому образовательные традиции на Востоке приучают каждое новое поколение, не отбрасывая традиционности

общинного мировосприятия, идти по жизненному пути обретения истины и неуклонного приближения к ней.

Хронос – это другой, более распространенный, вектор самодостаточного линейного времени. В нем настоящее обыденно воспринимается как преходящий момент подготовки к будущему. Фактор времени – это динамичный конструкт общественно поощряемого формирования неосязаемого капитала. Евроатлантическая матрица образования, выстроенная по всеобъемлющей логике общества потребления, ориентирует поколенческую социализацию на постоянную гонку за новизной, что, по Бодрийяру, является на Западе метафорой ощущения счастья [1]. Именно на этой парадигме сетевой гомогенизации выстроена поисково-развлекательная инструментальная привязка пользователей к сетевой зависимости.

Когда, оставаясь в горизонтальном пространстве обыденной повседневности, мы начинаем обращаться к явлениям человеческой культуры в электронном формате, то оказывается, что нас от нее отделяет быстрое течение информационной реки. Эта река, подобно всем другим земным потокам, подмывает правый берег культурных устоев, и бесконтрольно растекается по своей виртуальной пойме. Век толп, стирающий самобытную индивидуальную идентичность, активно вливается в низовую массовую осведомленность. Авторитетность ей придает двухступенчатый формат распространения и потребления информации. Когда-то вожди, жрецы, сказители, писатели, газеты, кино и телевидение, а теперь блогеры и многие пользователи телеграмм-каналов перетянули на себя роль первичной авторитетности. Притягательное свойство сетевой коммуникативности – в ее массовой доступности, «бесплатности» и беззаботности. Но интерактивная завлекательность тик-токов, чатов, блогеров и инфлюенсеров по своему воздействию подобна бензиновому пятну, мгновенно растекающемуся по всей пойме красивыми радужными разводами. Хотя глубина такой пленки равна всего одной молекуле, но неглубокая упрощенность подобного общения в пространстве новостных потоков, оказывается, вполне устраивает огромное число пользователей.

Предлагаемая постановка вышеозначенной философско-гносеологической проблематики под углом зрения сопоставительной культурологии и востоковедной герменевтики может вызывать реакцию удивления в двух противоположных формах. На первый взгляд, почему все эти эпохальные коммуникативные изменения проходят мимо внимания простых пользователей и культурологов-специалистов. Ответ будет очень простым. Психология пользовательского восприятия эмпирически понятных новых действий с электронными устройствами дает мгновенный, безопасный, содержательно значимый индивидуальный поведенческий эффект «слепого пятна». Поэтому крайне мало кто внимательно и до конца читает и при этом вникает в смысл и детали прописанных в пользовательских условиях тонкостей. Люди принимают их «на автомате» и, естественно, забывают о незаметно проявляющихся негативных последствиях электронных инноваций, больших данных, интернета вещей и доступности важных персональных данных другим анонимным лицам.

Второй, противоположный взгляд напоминает нам ламентации из Экклезиаста. «Да все же это уже было, и нет ничего нового на земле». Для чего же тогда так решительно противопоставлять аналоговый логоцентризм оцифрованной виртуальности киберкультуры. Разумеется, уже со времен Древнего Египта неуютные изображения сбивались камнерезами с рельефов, так же, как в свое время ретушеры тушью замазывали на фотографиях персонажей, ставших идеологически нежелательными, цензоры вымарывали крамольные строки и «кляли на полку» сомнительные с их точки зрения фильмы. Но материально осязаемую вещественность артефактов Второго мира культуры было невозможно оторвать от физической реальности и жизненной аутентичности предметов напрямую связанных с Первым миром неживой природы. В материальном субстрате Второго мира культуры остаются следыобработки, что помогает в верификации аналоговых артефактов. В последние годы ситуация коренным образом изменилась, серьезно усложнив задачи определения достоверности поступающих в информационное пространство виртуальных образов мира. Третий мир возник как мир цифровой культуры. Расположенный в электронном пространстве искусственного интеллекта он оказывается уже напрямую не связанным с двумя, ему предшествовавшими.

В этих новых условиях перед обществом в целом, его образовательной системой, местными сообществами и вступающим в самостоятельную жизнь человеком встают трудные задачи верификации знаний, понимания сферы достоверности и обеспечения надежности своих когнитивно-познавательных позиций. Реализовать их можно и нужно, хотя это так же непросто, как избавиться от иных, давно известных видов человеческой зависимости. Путь здесь один – осознанная самодисциплина и ограничение бездумного времяпрепровождения. Добиться успеха можно, когда у человека есть высокая, интересная и устремленная в будущее жизненная творческая цель.

Библиография.

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М. : Республика, 2006. – 268 с.
2. Доценко Е. Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защиты / Е. Л. Доценко. – М. : ЧеРо, 1997. – 344 с.
3. Дьякова Е. Г. Массовая коммуникация и проблема конструирования реальности: анализ основных теоретических подходов / Е. Г. Дьякова, А. Д. Трахтенберг. – Екатеринбург : УрО РАН, 1999. – 130 с.
4. Маклюэн М. Галактика Гутенберга / М. Маклюэн. – Киев : Ника-Центр, 2003. – 205 с.
5. Немчинов В. М. Угадать контуры грядущего: академические дискуссии о гуманистическом единстве Востока и Запада / В. М. Немчинов // Ориенталистика. – Т. 1. – № 3-4. – М. : ИВ РАН, 2018. – С. 363-368.
6. Немчинов В. М. Игра с нулевой суммой и мягкая сила: пространство бескорыстия в новой экономике и политике XXI века / В. М. Немчинов // Азия

и Африка на перекрестке традиций, глобализации и модернизации. – М.: ИВ РАН, 2019. – С. 24-32.

7. Немчинов В. М. Прорывные исследования симбиоза нейрофизиологии и робототехники / В. М. Немчинов // Страны Востока в XXI веке: неравномерность экономического роста и неравенство социально-экономического развития. Тезисы конференции посвящённой памяти В. Г. Растяникова. – М. : Филинь, 2020. – С. 90-92.

8. Немчинов В. М. Опыт сопоставления понятий «образ мира» и «картина мира» в когнитивном диалоге / В. М. Немчинов / Историческая психология и социология истории. – 2020. – №1. – С. 63-79.

9. Немчинов В. М. Putting Last Things First in Online Communication: Modes of Grassroots Cognitive, Behavioral and Innovative Personal Cooperation in the SCOCross-cultural Domian / В. М. Немчинов // Тезисы докладов научно-практической конференции «20-летие ШОС: сотрудничество 2.0». – М. : Эдитус, 2021. – С. 66-67.

10. Немчинов В. М. Современные концепты обучения на Востоке и цифровые формы взаимодействия образовательных культур / В. М. Немчинов // Известия Российской академии образования. – 2022. – №3 (59).

11. Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. – М. : РГТУ, 1996. – 94 с.

12. Социальная психология / Под ред. С. Московичи. – СПб. : Питер, 2007. 592 с.

13. Харрис Р. Психология массовой коммуникации / Р. Харрис. – СПб. : ЕВРОЗНАК, 2003. – 297 с.

14. Хевеши М. А. Толпа, массы, политика / М. А. Хавеши. – М. : ИФРАН, 2001. – 223 с.

15. Чалдини Р. Психология влияния / Р. Чалдини. – СПб. : Питер, 2012. – 294 с.

**Аксиологическое измерение государственного бытия человека
в христианской культуре**

А. Л. Панищев

Славяно-Греко-Латинская Академия (г. Москва, Россия)

Аннотация. Данная статья посвящена теме ценности человека в государство, развивающемся в христианской культуре. Если в языческом мире ценность индивида определялась его положением в системе родоплеменных отношений, то в христианстве ставится вопрос о его самоценности, а государство призвано содействовать духовному развитию человека. Многие феномены социально-правовой жизни проистекают от таких особенностей. Например, логика развития общества в рамках христианской культуры приводит к постепенному смягчению законов, развитию их правового смысла и отмене смертной казни. Вместе с тем, развитие цифровых технологий несёт в себе угрозу обезличивания граждан, развития в них чувства безответственности. По сути, общество может оказаться перед фактом организации своей жизни по тем законам, которые справедливы и объективны, но не знают милосердия, доброты, индивидуального подхода к человеку.

Ключевые слова: Христианство, государство, человек.

Summary. This article is devoted to the topic of the value of a person in a state developing in Christian culture. If in the pagan world the value of an individual was determined by his position in the system of tribal relations, then in Christianity the question of his self-worth is raised, and the state is called upon to promote the spiritual development of a person. Many phenomena of social and legal life arise from such features. For example, the logic of the development of society within the framework of Christian culture leads to the gradual relaxation of laws, the development of their legal meaning and the abolition of the death penalty. At the same time, the development of digital technologies carries the threat of depersonalization of citizens, the development of a sense of irresponsibility in them. In fact, a society may be faced with the fact of organizing its life according to those laws that are fair and objective, but do not know mercy, kindness, or an individual approach to a person.

Key words and phrases: Christianity, the state, the person.

Развитие религиозной культуры в западноевропейской цивилизации является собой процесс, в котором на каждом этапе значительно менялось отношение к человеческой личности. В языческом мире понятия личности не существовало вообще. «Всемогущая коллективная установка создала, так сказать, невозможность всякой объективной психологической оценки индивидуальных различий, равно как и вообще научного объективирования индивидуальных психологических процессов» [9; с. 37]. Лишь по мере распространения христианства было сформировано представление о духовной уникальности каждого человека, его отличимости от всего остального. Со временем это отразилось и на правовой культуре общностей, в которых законы стали постепенно смягчаться, принимать гуманистический смысл. Если законы языческого мира карают преступника, пусть даже и справедливо, то в христианском мировоззрении законы принимают правовую форму и сущности, в которой нормы милосердия и доброты ориентированы не на наказание, а на исправление провинившегося человека.

В данной статье мы рассмотрим, каким было отношение к преступнику в русской культуре и определим те перспективы развития права в России, которые соответствуют или противоречат нормам христианства в условиях цифровой цивилизации XXI века.

На языческой Руси нравственное развитие не получило полной свободы, поскольку индивид соотносил свои действия с требованиями духов и богов, которые так же, как и он сам, в пространственном отношении были ограничены рамками физического мира, и их жизнь подчинялась законам последнего. Н. Бердяев, описывая духовную жизнь дохристианских славян, справедливо замечает: «Таинства древних религий были только природны, в них сказывалась зависимость человека от природы» [2; с. 77]. Стало быть, природные законы эксплицировались на социальные, которые измерялись основным мерилom – справедливостью. Тем не менее таковая может принимать и изуверские лики. Не случайно английский юрист Уильям Гарроу в конце XVIII века отмечал, что наказания не должны быть такими же садистскими, как те преступления, которые совершили осуждённые.

Формирование государственности обращало общество к принятию кардинально иных норм для устроения жизни, носивших объективный характер, рационально понятный. В то же время государственная власть нуждалась в метафизических обоснованиях, некоей трансцендентной легитимации. Без этих компонент государство вырождается в выхолощенную форму социального бытия, при которой один обустроивает в предметном мире свою жизнь на основе потребительского отношения к своему ближнему, иначе говоря, вне христианства государство, действительно, оказывается областью эксплуатации правящих классов трудовых людей.

Основой для формирования христианского государства стало новое представление о ценности человеческой жизни. Индивид внутри государства воспринимался как органическая её часть; и это могло послужить базой для складывания понимания нравственности человека как высшей ценности, без которой разрушаются всякие основы для сохранения культурной жизнеспособности этноса и функционирования государства. Одновременно складывается понимание самоценности человека, безотносительно его сословного положения. Более того, сам факт деления общества на сословия, где есть группы людей, которым всё дозволено, и люди, права которых оказались превращены в фикцию, был раздражающим элементом для христиан. Кстати, это обстоятельство стало одной из предпосылок ко многим социальным потрясениям, в том числе в виде Великой Октябрьской революции в России в 1917 году. Здесь решающую роль сыграло интенсивное развитие индивидуального сознания, в ходе субъективной работы которого вырабатываются представления о смысле той или иной системы.

В языческий период ценность человеческой жизни преломлялась через призму восприятия значимости и роли индивида в роду. Конечно, для разделённой на племена Руси язычество являлось необходимой компонентой общественного бытия, эффективно регулирующей внутрисоциальные связи. Однако

по мере исторического развития потенциал такого социума быстро исчерпывался. Христианство же было призвано обеспечить новое единение людей, причём не на уровне рода и племени, а на уровне государства. Отличительной чертой такого единения стало отношение к человеку как к одной из высших ценностей, как к творению Божьему, как к «храму Божьему» (Евангелие, 1-е послание Коринфянам, 3:17). В среде русской культуры государство не должно было подавлять индивидуальность, как, например, в Римской империи, ибо оно призвано служить духовному развитию человека как личности, сотворённой по образу и подобию Бога. К. Д. Кавелин замечает: «Когда духовный мир получил такое господство над внешним материальным миром, тогда человеческая личность должна была получить великое, святое значение, которого прежде не имела» [7; с. 19].

Со времени принятия христианства в русской культуре утверждалось восприятие человека не как родового существа, а как существа духовного, а значит, индивидуального, призванного утвердиться в качестве самодостаточной, самостоятельной личности. Индивидуальность человека подчёркивалась идеей присутствия в нём Духа Божьего, сущность которого он постигает в ходе рефлексивной деятельности. Такую деятельность правомерно назвать духовной работой. На уникальность и субъективность духовного опыта указывал И. А. Ильин. Мыслитель пишет: «Первое, что открывает нам религиозный опыт и в чём он утверждает нас с окончательной очевидностью, состоит в том, что человек есть дух... Человек, живущий с таким опытом, привыкает с полным удовлетворением основанием почитать себя личной, единственной в своём роде и в своеобразии своём неповторимой «искрой» Божией и утверждать себя в этом достоинстве» [5; с. 537]. Причём важно учесть, что в среде христианской культуры понятие духовного опыта тесно связано с понятием религиозного опыта. Данное обстоятельство обусловлено установкой, указывающей на принятие человеком Духа от Бога, а также с призванностью человека в своей человеческой природе познать Божий Дух и, следовательно, устроить свою внутреннюю и общественную жизнь согласно идее Божьего Духа. Поэтому-то для познания Божьего Духа, для принятия его в качестве организующего начала необходимо было обратиться к самопознанию. Этот важнейший принцип христианской жизни сложился ещё в раннем христианском богословии, один из представителей которого, св. Василий, утверждает: «Точное соблюдение самого себя даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога» [см. 8; с. 114]. Такая духовно-религиозная работа носит субъективный, уникальный характер, не зависящий от внешнего мира, предполагающий способность человека к самостоятельному генерированию в своём сознании образов, способствующих его развитию. Поэтому-то устройство личности в индивиде стало важнейшей основой для формирования и развития русского государства. Таким образом, государство на Руси есть явление не столько общественное, сколько религиозно-культурное.

Безусловно, утверждение личностного начала в культуре и, соответственно, в государстве должно предполагать такие основы для самоидентификации индивида, которые не зависели бы от внешней среды, в том числе и от государ-

ства. Среди таких основ следует выделить понятие *чести*. В дохристианском мире категория чести рассматривалась в сословном контексте, а не в значении личных качеств, которые приобрели большое значение лишь в христианском обществе. Понятие *чести* выражает персональную ответственность человека за свои помыслы и действия, и оно определяется как «внутреннее, данное самому себе право оценивать себя и своё существование в категориях самоуважения» [1; с. 184]. В понятие *честь* включаются целомудрие и благородство. Целомудрие – идеальная аксиологическая норма природного состояния. Благородство – идеальная аксиологическая норма личностного состояния [1; с. 184]. Такие дефиниции характеризуют духовно-телесное состояние индивида, выражают степень его пространственного мировосприятия и независимости от предметного мира. П. Флоренский рассматривает целомудрие как «само-заклѳченность, само-собранность души для вечной жизни в Боге...» [8; с. 169]. Благородство же содержит идею духовно-нравственного отношения к миру на основе представлений, сложившихся в сознании человека независимо от внешней среды. Эти духовные, и, следовательно, индивидуальные качества личности бесконечно возвышали её над государством. Последнему же она призвана служить для организации таких условий жизни, при которых сохранение её чести и чести других людей было бы наиболее вероятным.

Свидетельством о перцепции человека в христианской Руси как существенной ценности может стать весьма редкое использование смертной казни, которая стала распространяться среди руссов только с приходом монголо-татар (1237-1480) и впервые получила правовую санкцию в судебнике 1497 года. Владимир Красное Солнышко вскоре после религиозной реформы 988 года отменил смертную казнь, что в окружении князя и обществе в целом вызвало непонимание, приведшее к её быстрому восстановлению. Для нас же важно то, что на Руси в конце X века произошла трансформация понимания преступления, как явления общественной и индивидуальной жизни. Если в языческой среде убийство или воровство рассматривались в качестве злодеяния против другого человека как отдельного субъекта, то христианство заставило взглянуть на преступление как на акт, направленный против души самого злоумышленника. Государственность же укрепила, зафиксировала данную установку. Со времени принятия христианства человек за преступные деяния стал «наказываться правосудием во имя Божие» [4; с. 47]. Если обратиться к «Поучению...» Владимира Мономаха, то отметим идею, которая для XII века является революционной, но естественной для духовной культуры христианства: «Ни правого, ни виновного не убивайте и не повелевайте убить его...» [6; с. 184]. В данном случае мы видим принципиально иной подход к пониманию ценности жизни любого индивида. Согласно христианству, каждая жизнь дорога, поскольку в ней человек обретает духовное спасение, и всякий миг бытия обладает существенной ценностью, ибо во всякое мгновение, даже если это и произошло перед самой кончиной человека, тот может чистосердечно раскаяться и обратиться к Богу. Если в языческой среде убийство или воровство рассматривалось в качестве преступления против другого человека как отдельного субъекта, то хри-

стианство заставило взглянуть на злодеяние как на акт, направленный против души самого преступника. В связи с этим общество призвано было не осудить, а спасти злоумышленника. Отсюда в России формируется понимание сути наказания. Скажем так: посадить на хлеб и воду на Руси означало заставить человека соблюсти строгий пост во имя его вразумления и исправления. В современной России действует пенитенциарная система, чуждость которой указывает на её назначение. Латинское слово *penitentia* означает «раскаяние», отсюда и назначение пенитенциарных учреждений ориентированы не столько на наказание, сколько на исправление людей, совершивших преступление.

В этом контексте смертная казнь не приемлема для государства, культура которого определяется нормами христианского мировоззрения. Неслучайно в те периоды развития западноевропейских стран в Средние века и Новое время, смертная казнь, хотя и предусматривалась за многие преступления, но встречала сопротивление в обществе, которое выражалось в работе Судов справедливости, в нуллификации вердикта суда присяжных (в англосаксонской системе). В ходе принятия судебного решения значительную роль играет личность судьи, поскольку через него могут быть проявлены милосердие к преступнику в тех случаях, когда таковое уместно или допустимо по материальному праву. Похожее положение дел относится и к администрированию. В этом отношении концепция электронного правительства вряд ли будет согласовываться с христианскими нормами, поскольку компьютерная программа, как и природный закон, безлика, неэмоциональна и в этом смысле может оказаться не объективной, а жестокой. Электронное правительство законы применит одинаково ко всем, безотносительно индивидуального положения человека, обстоятельств его поступков. В случае же сбоя в системе, даже пожаловаться будет никому, так как компьютерная программа жалоб или претензий не услышит.

Цифровизация социальной и экономической жизни людей несёт в себе скрытые угрозы. В ходе жизнедеятельности в виртуальном пространстве Интернета, в банковских операциях через Интернет порождается чувство вседозволенности и безответственности, размытого осознания, что использование обезличенных цифровых технологий в аморальных целях может навредить вполне конкретным людям. Такое положение дел может воспрепятствовать осуществлению основного смысла государственного бытия. В течение последних десятилетий в науке активно обсуждаются экологические темы. Разумеется, экология есть актуальная и полезная наука, тем не менее складывается впечатление, что заботой о природе современное научное сообщество огораживается от иных забот, носящих экзистенциальный, антропологический смысл. Более того, экологическая тема стала своеобразной вуалью, за которой часто скрываются и геополитические процессы. Так, 14 марта 2023 года в российское территориальное пространство вторгся БПЛА США (MQ-9 Reaper) с выключенными транспондерами. Этот дрон упал в воду в результате грамотных манёвров пилота российского самолёта Су-27. При этом администрация США, выражая своё недовольство инцидентом, сделала акцент не на опасности конфликта между двумя державами, имеющими ядерное оружие, а на угрозе эко-

логической безопасности. Данный факт свидетельствует о том, что политические темы смешиваются с экологическими. Ряд исследователей отмечают то, что с 1990-х годов усилила позиции «социо-эколого-экономическая система» как модель балансирования трех групп целей: социальных, экономических и экологических [3]. Всё же не следует переоценивать роль экологической политики в области сохранения силы и влияния государства. Собственно говоря, здоровое экологическое сознание возможно при сохранении базовых качеств человеческой природы и развитого взаимодействия между естественным и позитивным правом.

Согласно христианскому мировоззрению, человеческое сообщество создаёт государство в силу естественного для человека стремления к духовному совершенствованию. По существу через государства происходит реорганизация материального и социального бытия людей в соответствии с их духовными ценностями. Спецификой государственной жизни христианина является его личное осмысление сущности и назначения государства. Иначе говоря, категории *долга, правосознания, гражданственности, ответственности* приобретают ценность в сознании гражданина не в силу их сопричастности государству самому по себе, а в контексте их духовной составляющей. Субстанциональной базой для формирования представлений о таких понятиях является религиозное мировоззрение человека. В результате в России человек несёт ответственность не столько перед государством, сколько перед своим ближним и Богом. Конечно, межличностные отношения регулируются и стимулируются законодательством. Однако мотивация их правового санкционирования направлена на устройство духовной жизни гражданина, включённого в систему общественных отношений. Тем самым в среде русской культуры отношения между людьми изначально формируются не на основе юридического закона, а на основе религиозных принципов, которые утверждают независимость личности от внешнего мира.

Христианство в мировосприятии русского народа предложило обществу не только личную ответственность индивида за свои действия в предметном мире, но и внутреннюю свободу, ответственность за помыслы, осмысление которых в данном случае носит субъективный характер. Смысл же и назначение Русского государства постигается в ходе индивидуального опыта, а юридические законы, хотя и носят формально-объективный характер, но в среде русской культуры изначально укоренялись на основе духовного опыта каждого человека. Таким образом, *правовая жизнь* человека предстаёт *выражением его духовной жизни*, содержание которой определяет степень развития права и государства.

Вне духовной работы индивида смысл государственной жизни теряет основу, прежде всего, по двум причинам. Во-первых, индивид, лишённый необходимого духовного опыта, не понимает сущности государственного бытия и смысла в правовом укладе жизни. Его образ мыслей и действий подчинены собственным сиюминутным желаниям, но не общегосударственным или общенациональным задачам. Во-вторых, для него духовные ценности приобретают условный или второстепенный характер, а значит, вытесняются материальными

ценностями и согласуются как с несовершенством предметного мира, так и с неустроенностью самого человека. Вырождение же духовности приводит к разрушению личности, к утрате таких человекообразующих качеств, как честь и достоинство. Поэтому-то основой для развития государства может быть только такое правосознание, которое субъективно осмыслено и обусловлено духовными качествами личности.

Библиография.

1. Арх. Платон (Игумнов). Православное нравственное богословие / Платон (Игумнов), арх. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 240 с.
2. Бердяев, Н. Философия свободы / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ, 2002. – 736 с.
3. Вертакова Ю. В. Зелёная экономика и устойчивое развитие: на пути к «экологизации» государственной социально-экономической политики в условиях институциональной трансформации / Ю. В. Вертакова, А. В. Евченко, Д. Б. Щербаков // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия: Экономика. Социология. Менеджмент. – 2020. – №10(5). – С. 24-36.
4. Георгиева Т. С. Христианство и русская культура / Т. С. Георгиева. – М. : Владос, 2001. – 240 с.
5. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М. : АСТ, 2002. – 586 с.
6. История России с древнейших времён до конца XVII века / Под ред. А.Н. Сахарова. – М.: АСТ, 1996. – Т. 3. – 484 с.
7. Кавелин, К.Д. Наш умственный строй / К. Д. Кавелин. – М. : Правда, 1989. – 654 с.
8. Панищев А. Л. Человек и его жизнь как высшие ценности в христианском государстве / А. Л. Панищев // Современные наукоёмкие технологии. – № 3. – 2006. – С. 28-34.
9. Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П. Флоренский. – М. : АСТ, 2003. – 640 с.
10. Юнг К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг. – М. : Пресс-Универс, 1995. – 725 с.

**В. Дильтей: исторический опыт
и конституирование культурных миров**

К. В. Ануфриева

Тверской государственной университет (г. Тверь, Россия)

Аннотация. Статья имеет своей целью рассмотрение воззрений В. Дильтея на проблему исторического опыта и его взаимосвязи с конституированием культурных миров. Показано, что воззрения Дильтея на исторический опыт возникают в полемике с эпистемологическими построениями И. Канта и связаны с их герменевтическим переосмыслением на платформе академической философии жизни. Дильтей попытался создать собственное понимание взаимосвязи опыта, рассудка и разума, наделив последний в его смыслопорождающей, неотрывной от семантики языка функции, единством с переживанием исторически трансформирующегося опыта и способностью суждения. Исторический опыт, по Дильтею, является достоянием субъекта, сопричастного определенному духовно-культурному миру и одновременно способного вносить вклад в его изменение. Декларируя плюрализм и антисубстанциализм как основу своих воззрений, Дильтей вступает в полемику с интерпретацией «объективного духа» Г.В.Ф. Гегеля.

Ключевые слова: наследие И. Канта, «критика исторического разума В. Дильтея», академическая философия жизни, трансцендентализм, исторический опыт, жизнь, время, история, герменевтика, культурный мир.

Summary. The article aims to examine the views of W. Dilthey on the problem of historical experience and its relationship with the constitution of cultural worlds. It is shown that Dilthey's views on historical experience arise in a polemic with the epistemological constructions of I. Kant and are associated with their hermeneutic reinterpretation on the platform of the academic philosophy of life. Dilthey tried to create his own understanding of the relationship between experience, intellect and reason, giving the latter in its sense-generating function, inseparable from the semantics of language, unity with the historically transformed experience and the ability to judge. Historical experience, according to Dilthey, is the property of a subject who is involved in the certain spiritual and cultural world and at the same time able to contribute to its change. Declaring pluralism and anti-substantialism as the basis of his views, Dilthey enters into a polemic with G.W.F. Hegel's interpretation of the "objective spirit".

Keywords and phrases: the legacy of I. Kant, W. Dilthey's criticism of the historical reason", academic philosophy of life, transcendentalism, historical experience, life, time, history, hermeneutics, cultural world.

Развиваемая Дильтеем стратегия «критики исторического разума» опиралась на отличное от кантовского понимание опыта и его роль в конституировании культурных миров. Субъект познания, нарисованный Дильтеем, всецело принадлежал духовно-культурной реальности и выступал одновременно как ее активная созидательная сила. Дильтей обвинял Канта в отсутствии интереса к пребыванию субъекта во времени истории, в том, что опыт жизни оказался совершенно чужд ему и заменен теоретическим опытом сугубо научного порядка. Своей задачей он видел возвращение человеческого субъекта в изначально родную ему жизненную среду, наполненную опытом переживания истории. «Герменевтический разум» и руководимый им рассудок нуждались именно в таком типе опыта, необходимом для осмысления духовно-культурной реально-

сти в ее историческом измерении. Фазис понимания как итог интерпретационной «обработки» опыта оказывается у Дильтея всегда открытым итогом деятельности исторического разума.

Разрабатывая собственный вариант трансцендентальной философии познания, Кант чрезвычайно высоко оценивал роль опыта в его взаимосвязи с деятельностью рассудка. Исходя из противоположности мира «вещей в себе» и человеческого сознания, он полагал, как известно, что феномены чувственности синтезируются воедино на базе ее чистых априорных форм – пространства и времени, составляя материал для обобщения при помощи понятийного аппарата рассудка. При этом, пространство рассматривается им как внешняя априорная форма чувственности, теснейшим образом связанная с производством физического знания, а время – внутренняя априорная форма чувственности, служащая надежным основанием эмпирической психологии. Центральным звеном арсенала рассудка оказывается совокупность его категорий, способствующих обобщению чувственных данных. Значимой способностью, опосредующей взаимодействие между рассудком и чувственностью, оказывается продуктивное воображение, которое позволяет создать на базе механизма схемосозидания новые понятия, необходимые для обобщения чувственно данного. Опыт виделся Канту итогом кооперации чувственно созерцаемого и рассудочных понятий [4; с.214]. При этом, он полагал, что только идеи разума как вершины человеческой мыслительной способности могут наделять мир высшими смысловыми ориентирами, возвышаясь над опытом и приводя его к финальным основаниям [4; с.578]. Дильтей, принимая многие ходы кантовской философии познания, попытался переосмыслить взаимосвязь опыта, рассудка и разума, наделяя последний в его смыслопорождающей, неотрывной от семантики языка функцией, тесным единством с переживанием исторически трансформирующегося опыта и способности суждения.

Кантовская трактовка опыта рассматривается Дильтеем как воспроизводящая реалии теоретического познания естественнонаучного типа, излишне абстрактную и удаленную от переживания субъектом потока жизни, немислимого вне его временного измерения. В результате подобного истолкования опыта мир предстает лишь совокупностью чистых феноменов, тогда как, по мнению Дильтея, реальность, воспроизводимая им, производна от воли, переживания событийной канвы происходящего. Он заключает, что «вместе с нашим жизненным единством нам сразу дан и целый внешний мир, ланы и другие жизненные единства» [2; с. 275]. Опыт жизни оказывается, сообразно с таким пониманием, неотрывным от пребывания во времени истории. «Жизнь самым тесным образом связана с наполненностью временем. Ее целостный характер, присущие ей процессы распада и то, что одновременно образует взаимосвязь и единство (самость), - все это определено временем» [3; с. 278]. Внутреннее и внешнее содержание опыта выглядят, в понимании Дильтея, неразрывным образом взаимосвязанными и задающими горизонт видения мира.

Сам жизненный опыт представляется Дильтею отличным по способу своего конституирования от его последующих преобразований путем объектива-

ции, необходимой для постижения природных явлений. В науках о духе опыт, с его точки зрения, оформляется концептуально не так, как это происходит в науках о природе. Воспроизводя феномены духовного порядка, субъект, по убеждению Дильтея, концептуализирует поток жизненных явлений на базе реальных категорий, которые описывают его существование во времени (жизнь, время, опыт, значение и смысл, ценность и цель, целое и часть, история и т.д.). Объективация этого первоначального жизненного опыта приводит, в его понимании, к рождению аппарата формальных рассудочных категорий, которые применимы для характеристик объектно-вещных реалий природного порядка. В этой перспективе, особым образом выглядит роль исторического разума, который изначально в своей открытости из настоящего будущему, фиксируемой в семантическом контуре языка, влияет на формирование опыта, способность суждения относительно социокультурных явлений, их ценностных характеристик и значения в постоянно меняющейся картине целостности истории.

Исторический опыт, по Дильтею, рождается у субъекта, который сопричастен определенному духовно-культурному миру, разделяет его с другими людьми. Этот intersubjectively значимый мир понимается им как объективно существующий, воплощающий наличный коллективно значимый духовный опыт. Жизнь объективируется в наличных духовно-культурных мирах: «Идея объективации жизни впервые открывает нам доступ к сущности исторического. Здесь все возникает благодаря духовному деянию и несет в себе поэтому характер историчности»[3; с. 193]. Чувственно явленные и доступные переживанию индивидуально особенные и многообразные феномены культуры всегда даны на фоне объективного духа, явленного в том или ином духовном мире. Дильтей говорит о том, что объективные способы организации духовных миров предстают в самом различном облики: от устройства парков и городских построек до юридических установлений, которые регулируют жизнь людей. «Любые единичные жизнепроявления репрезентируют в царстве этого объективного духа нечто общее»[3; с. 192], - заявляет он, вступая в скрытую полемику с историческим номинализмом Баденской школы неокантианства.

В своих размышлениях о специфике духовно-культурных миров Дильтей опирается во многом на гегелевские конструкции, но одновременно и выражает резкое несогласие с субстанциально-прогрессивистским способом представления истории [5; р. XV: 1, с.41]. Кант и в еще большей степени Гегель подчиняют, на его взгляд, историю рефлексивно-метафизическим, телеологически ориентированным схемам ее интерпретации, что недопустимо. Для Дильтея история мыслится как состоящая из многообразия духовно-культурных миров, приводимых к открытому смысловому единству лишь усилием разума, опирающегося на «разомкнутый» по отношению к будущему и прошлому опыт ее постижения субъектом, существующем в настоящем.

Библиография.

1. Губман Б. Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций / Б. Л. Губман. – М. : Наука, 1991. – 189 с.
2. Дильтей В. Введение в науки о духе // В. Дильтей. Собр. соч.: в 6 т. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. 1. – С. 271–727.
3. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч.: в 6 т. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2004. – Т. 3. – С. 43-405.
4. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. – М. : Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 69-774.
5. Nelson E. S. Introduction: Dilthey in Context. In: *Interpreting Dilthey: Critical Essays* / ed. by E.S. Nelson. – Cambridge : Cambridge University Press, 2019. – P. 1-18

ИСТОРИОСОФИЯ Н.К. МИХАЙЛОВСКОГО

С. П. Бельчевичен, И. А. Казанцева

Тверской государственной университет (г. Тверь, Россия)

Аннотация. В наследии Н. К. Михайловского (1842-1904), русского философа, историка, социолога, историософские проблемы играют важную роль. Рассматривая взаимодействие героя и толпы, Н. К. Михайловский выделяет механизмы подражательности, коренящиеся в природе отдельного человека. Общественный прогресс, согласно Н.Г. Михайловскому, связан с переходом от разнородного состояния в однородное, в рамках которого индивид сможет преодолеть негативные последствия сложного сотрудничества

Ключевые слова: русская философия, герой, толпа, подражательность, теория прогресса.

Summary. In the legacy of N.K. Mikhailovsky (1842-1904) – Russian, philosopher, historian, sociologist. historiosophical problems occupy an important place. Considering the interaction of heroes and the crowd, Mikhailovsky identifies the mechanisms of imitation rooted in the nature of an individual. Social progress, according to Mikhailovsky, is connected with the transition from a heterogeneous state to a homogeneous one, within which an individual will be able to overcome the negative consequences of complex cooperation.

Keywords and phrases: Russian philosophy, hero, crowd, imitation, theory of progress.

Проблемы философии истории всегда находились в фокусе внимания Н.К. Михайловского (1842-1904), русского публициста, философа, историка, социолога. Вопрос о влиянии личности на исторический процесс занимает значительное место в наследии русского автора. Обращаясь к проблеме взаимосвязи героя и толпы, Н. К. Михайловский определяет героя как субъекта, обладающего особыми способностями, личными свойствами, которые он может проявить в определенном месте и в определенное время. Толпа – это пассивная, аморфная масса, увлекаемая поступками героя [2, с.6]. Герой формируется в той же общественной среде и поэтому отражает интересы и чаяния толпы. Русский историк считает, что необходимо изучить «всю область отношений между великим человеком и теми, кто следует по его стопам» [2, с.6]. Он предлагает два основных подхода к изучению подобной проблемы. Прежде всего это анализ наиболее общих исторических законов и той социальной объективной реальности, где существуют герой и толпа. Затем необходимо обратиться к духовному миру человека, рождающего идеи, образы, мотивы поступков. Отстаивая подобную методологию исследования, Н. К. Михайловский опирается на субъективный метод, который он развивал на протяжении почти всей своей творческой карьеры. Объектом междисциплинарного исследования, по мнению Н. К. Михайловского, должны стать различные политические и религиозные движения, действия героя, которые включают механизмы бессознательной подражательности, «мимичности». Н. К. Михайловский убежден, что человек, попадая в толпу, кардинально меняется, его сознание подвергается влиянию идей и ценностей, которые господствуют в этой социальной общности, поэтому сам механизм

подражательности, как полагает исследователь, должен быть изучен самым пристальным образом. Солидаризируясь с учением Г. Спенсера о единстве природного и социального, Н. К. Михайловский обращается к природному миру живых существ, где ищет примеры природной подражательности, которые позволяют им бороться за своё существование. Одновременно, критикуя теорию естественного отбора и учение Ч. Дарвина с позиций субъективистской школы, русский философ считает, что «мимичность» вызвана к жизни не только внешними факторами: «Почему не предположить, что наряду с внешними условиями, влияющими на подражателя, некоторую роль играют его собственные бессознательные усилия стать похожим на предмет подражания? Шопенгауэр сказал бы прямо, что полярный медведь бел потому, что хочет быть белым, хочет быть незаметным среди белых снегов и льдов Севера...»[2, с.29]. Следовательно, Н. К. Михайловский пытается понять внутренний мир живых существ и особенно человека, в котором рождается мотив подражательности. Он хочет показать, что механизмы «мимичности» вызваны к жизни не только объективными законами природного развития, но и началами природы коренящихся в самом человеке. Запустить механизм подражательности возможно, если человек испытает сильные эмоции и чувства, которые вызывает у толпы герой. Зрительные ощущения, эмоциональное переживание – все эти факторы влияют на подражательность толпы. Человек, находящийся в толпе, находится в состоянии гипнотической зависимости, его сознание и разум подавлены, и первое яркое впечатление, благодаря действию героя, вызывает к жизни пресловутую подражательность. Анализируя подобное состояние, Н. К. Михайловский говорит: «Во всех этих случаях представление, почему-либо обратившее на себя усиленное внимание субъекта, вызывает, помимо его воли, к деятельности как раз соответствующие этому представлению части его чувствительно-двигательного механизма. И в результате получается более или менее точная копия предмета или душевного состояния, сосредоточившего на себе внимание субъекта» [2, с. 47]. Н. К. Михайловский ищет в прошлом исторические события, подтверждающие его теоретические изыскания. Такой эпохой является Средневековье удивительно богатое на массовые движения: восстания, ереси, крестовые походы. Средневековье характеризовалось корпоративной закрытостью, скудостью общественной жизни, средневековое общество – это «идеальная толпа», по выражению Н.К. Михайловского, которая ждет своего героя. И первое же яркое впечатление, новые идеи вели к формированию движения, возглавляемого харизматическим лидером. Так герои творят историю, так рождается исторический процесс. Анализируя учение Н. К. Михайловского о героях, И. Я. Щипанов рассуждает: «Хотя Михайловский заявлял, что великих людей или героев создает та же среда, в которой живет толпа, но, в отличие от толпы, они, по его убеждению, концентрируют и воплощают в себе чувства, инстинкты желания той же самой инертной толпы, смело идущей по стопам героя, подражающей герою, как в хорошем, так и в дурном»[5, с.209]. К проблеме массовых движений Н. К. Михайловский обращался постоянно в

течении всей своей творческой деятельности. В статье «Еще о толпе» (1893) с новых позиций он детально исследует такой важный социальный феномен, как толпа. Она, как полагает Н. К. Михайловский, представляет из себя необычайное социальное явление. Сформировавшись стихийно, толпа втягивает в свою орбиту всё новых и новых людей. В рамках толпы человек теряет свои социальные характеристики, статусные и ролевые функции. Он не лишается разумности, но его воля и сознание подавлены. Отдельный человек в толпе находится в особом пограничном состоянии, когда его чувства обострены, он эмоционально сопереживает происходящие события, улавливая малейшие изменения в настроении окружающих его людей. Тогда формируется массовое сознание, основанное на стереотипах, корнящихся в природе человека. Они влияют на сознание человека и создают общественно одобряемую модель поведения. Яркое событие, действия героя гипнотизируют людей, являясь своеобразным катализатором их поступков.

Среди основных проблем философии истории Н. К. Михайловского – теория прогресса. Русский автор полагает, что главным критерием прогресса является не экономика и не политика, а самочувствие отдельного человека, возможность реализовать права и свободы, данные ему от рождения. Анализируя социальный прогресс, русский мыслитель полагает, что он включает общественный прогресс и прогресс личностный. Как верно говорит Н. К. Михайловский, довольно часто эти процессы не совпадают. Более сложное общественное устройство, появление социальных институтов, разделение труда, сложное социальное сотрудничество, то есть движение от однородного к разнородному, не свидетельствуют об общественном прогрессе. Русский историк предлагает стадийное понимание исторического процесса: антропоцентрический период, эксцентрический, субъективный, каждый из которых имеет свои особенности и ценности, которые реализуются в духовной и материальной жизни всего общества. Антропологический период связан с историей первобытного общества, здесь идут процессы антропогенеза, и человек приобретает основные черты своей природы. В рамках эксцентрического периода происходит социальное расслоение общества, углубляется социальная специализация. Общество переходит от однородности к разнородности. Происходит разрушение цельности личности, когда человек является частью общественного механизма, теряя свою индивидуальность. Особое внимание Н. К. Михайловский уделяет субъективно-антропологическому периоду. Он верит в то, что общество в дальнейшем перейдет от разнородности к состоянию однородности, что создаст условия для дополнительного развития человеческой личности и социального прогресса. «Идеал Михайловского – это всецело и всесторонне развитая личность. Общество должно состоять из таких индивидуумов, которые способны к взаимопониманию, взаимоуважению и общим усилиям ради достижения счастья», – справедливо замечает Н. О. Лосский [1, с. 75].

Таким образом, проблемы философии истории всегда находились в центре внимания Н.К. Михайловского. Рассматривая взаимодействие героев и толпы,

философ выделяет механизмы подражательности, коренящиеся в природе отдельного человека. Герой в его толковании – это человек обладающий социальными свойствами, которые способны подтолкнуть толпу к действию. Полемизуя с представителями позитивизма, Н.К. Михайловский выявляет факторы, типы и критерии общественного развития. Общественный прогресс, согласно Н. К. Михайловскому, связан с переходом от разнородного состояния в однородное, в рамках которого индивид сможет преодолеть негативные последствия социальной специализации и получить дополнительные возможности для развития своих творческих начал [4, с. 201-205]. Творческое наследие Н. К. Михайловского по-прежнему вызывает огромный интерес со стороны отечественных и западных исследователей [5, 6].

Библиография.

1. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Советский писатель, 1991. – 480 с.
2. Михайловский Н. К. Герои и толпа. Избр. тр. по социологии. В 2 т. / Н. К. Михайловский. – СПб. : Алетейя, 1998. – Т. 2. –
3. Михайловский Н. К.: Человек. Мыслитель. Общественный деятель (к 175-летию со дня рождения): сб. науч. тр. / Отв. ред. Г. Н. Мокшин. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2017. – 300 с.
4. Михайлова Е. Е. Позитивизм и марксизм в России: Проблема социокультурного развития / Е. Е. Михайлова, С. П. Бельчевичен. – Изд-во: МГЭИ ТФ, 2012. – 301 с.
5. Щипанов И. Я. Философия и социология русского народничества / И. Я. Щипанов. – М. : МГУ, 1983. – 279 с.
6. [Mathura](#) E. Foundations of Sociological Subjectivism: The Social thought of N. K. Mikhailovsky (1842-1904) / E. Mathura. – London: Athena Press 2004. –176 p.

Проблема сохранения традиционных христианских представлений в сознании молодых людей в современных социокультурных условиях

М. А. Волобуева

Курский государственный университет (г. Курск, Россия)

Аннотация. В статье рассматривается круг проблем, связанных с сохранением традиционных христианских представлений в сознании современных молодых людей. В работе осмысливается тема религиозного синкретизма. Автор приходит к выводу, что в современных социокультурных условиях попытка стирания границ между ценностями, сформировавшимися в русле традиционных религий и альтернативными взглядами, становится опасным, ничем не сдерживаемым явлением действительности, угрожающим духовной безопасности современного российского общества.

Ключевые слова: традиционные ценности, христианство, христианские ценности, церковь, религиозный синкретизм.

Summary. The article deals with a range of problems associated with the preservation of traditional Christian ideas in the minds of modern young people. The work comprehends the theme of religious syncretism. The author comes to the conclusion that in modern socio-cultural conditions, an attempt to blur the boundaries between values formed in line with traditional religions and alternative views becomes a dangerous, unrestrained phenomenon of reality that threatens the spiritual security of modern Russian society.

Keywords and phrases: traditional values, Christianity, Christian values, church, religious syncretism.

Актуальность обращения к проблеме сохранения традиционных христианских представлений в сознании молодых людей в современных социокультурных условиях обусловлена тем, что в настоящее время можно наблюдать тенденцию, которая выражается в отсутствии интереса к традиционным религиям, обычаям, сформировавшимся в русле авраамических религий. На страницах социальных сетей, форумах, различных сайтах, посвящённых обсуждению религиозных проблем, слишком часто повторяется идея о том, что «Бог един, зачем ходить в Церковь, придерживаться какого-то определенного вероучения, если это всего лишь приверженность традиции или часть исторического опыта, которая не имеет в настоящее время никакой необходимости». Существует еще одно популярное высказывание на эту тему, «если Бог у меня в душе, зачем мне Церковь».

К осмыслению данного явления обращаются современные православные богословы и пастыри, такие как диакон Андрей Кураев в статье «Зачем ходить в храм, если Бог в душе?» [1], диакон Игорь Цуканов «Молодежь ценит доверие, самостоятельность и ощущение ответственности. Как вовлечь в церковную жизнь подрастающее поколение» [6], священник Даниил Сысоев «У меня Бог в душе...» [1], доклад Петра Мещерина «Проблемы церковной работы с молодежью» [3], А. И. Осипов «Вера всегда действенна» [1] и другие.

Религия и жизнь традиционных религиозных сообществ оказываются за пределами интересов современного молодого человека. Например, в последние

годы в православных приходах наблюдается все меньше прихожан из числа старших подростков и молодежи. Но, если они и приходят туда, то чаще всего в силу каких-то насущных проблем, видя возможность удовлетворения конкретных запросов: общения, поиска пары, что обусловлено постоянным пребыванием в социальных сетях, форумах, чатах, обучении в дистанционном формате. Как показывают наблюдения, в меньшей степени молодые люди обращаются к изучению религий в поисках самоидентификации и в контексте самоопределения.

Анализируя разнообразные сайты, чаты, где обсуждаются религиозные вопросы, нельзя не отметить, что они воспринимаются молодыми людьми, как часть информационного потока, в котором мало кто пытается дифференцировать высказывания о религии, ключевых для нее вопросах, на истинные и ложные, на традиционные или нетрадиционные. Прочитав информацию на каком-либо форуме по актуальному вопросу, касающемуся религиозной жизни, человек воспринимает ее как часть действительности, не пытаясь осмыслить, представляет ли эта оценка объективную картину представлений или нет. Но в целом, мало кто сейчас серьезно воспринимает существование религии в техногенный век: традиционная религия есть одна из предметов внимания, особенно когда такая информация, сопряжена со скандальными фактами, просто потому что это интересно и не более того.

Христианство для современной молодежи становится некой обыденностью, в которой они видят устаревшую, неактуальную религию своих бабушек и дедушек. Ведь интересы молодого поколения нацелены на решение сугубо практических задач, которые сопрягаются с мотивами выгоды, пользы, а христианские традиции совершенно не вписываются в популярные тенденции, в образ жизни, идеалом которой является безбедное, комфортное существование.

Еще одна причина отсутствия интереса к традиционным для нашего общества ценностям заключается в том, сами родители не готовы обсуждать эти вопросы со своими детьми, ориентируя их на цели обогащения, качественного образования, получения от жизни максимального количества удовольствий и благ. И, обращаясь к христианской трактовке ответов на них, не все оказываются готовыми представить эти ответы увидеть и осмыслить их, а еще меньше сделать их побудительным мотивом к действию для своих детей особенно в период самоопределения, формирования «Я-концепции».

Оставаясь наедине со своими проблемами, молодые люди чаще всего впадают в депрессионное состояние. Не найдя ответы на свои вопросы, молодые люди становятся уязвимыми, поскольку они пытаются ухватиться за любую идею, которая поможет им выбраться из этого состояния. И наступает тот самый момент, когда они самым коротким путем оказывают поиск такой религии (и не важно какой именно, традиционной или нетрадиционной, эзотерической, псевдокульта, нетрадиционные движения и учения), главное лишь в том, чтобы она согласовывалась с повседневными запросами.

В настоящее время наблюдается тенденция объединения практически всех религиозных идей в одну мировоззренческую установку. Во многих интернет-

источниках, таких как: социальные сети, блоги, форумы, различные сайты, мы можем увидеть, как например, за христианскую истину выдают себя такие религиозные организации, которые в своем учении смешивают другие религиозные истины, в том числе и древние ереси. Данные группы применяют различные современные методики, чтобы привлечь внимание детей, подростков, молодых людей. Например, некоторые из них вместо богослужений проводят по воскресным дням концерты, где они «славят Бога» с помощью танцев, песен и современной музыки. Другие создают «либеральные организации», посвященные «христианскому монотеизму».

Одной из существенных проблем в современном мире является понятие синкретизма как социокультурного феномена. Религиозный синкретизм можно понимать как смешение, неограниченное слияние разнородных религиозных элементов, к примеру, различных культов и течений [4]. Данный феномен приобретает все большее значение в современном обществе. Его отражение можно найти в любой жизненной сфере, поскольку именно он и формирует сознание современного молодого человека. Мы настолько привыкли к синкретизму, что это стало как бы обыденным явлением. Человек не видит в нем опасности и поэтому это стало некой тенденцией в обществе. На самом же деле опасность большая и проблема имеет глобальный характер. Синкретизм растлевает духовную сущность человека. Общество начинает терять свою культуру, свои традиции, поскольку все это начинает перемешиваться с несовместимыми для конкретной религиозной традиции идеями. Феномен синкретизма также можно рассматривать как завоевание чего-либо на духовном уровне. Человек не замечает этой войны, поскольку ее преподносят как нечто важное для жизни, как великое достижение. Последствия этого явления крайне суровые, потому что это может привести к гибели норм, ценностей, культуры, религиозного сознания как такового, а значит и цивилизации в целом. Немаловажным фактором является тот факт, в котором молодое поколение имеет уже на подсознательном уровне синкретическую идеологию. Она заключается в том, что молодые люди как бы заинтересованы в смешении какой-либо деятельности, каких-либо идей, в том числе и религиозных, а также норм и ценностей. Их очень привлекают какие-то изменения, новшества. И это вызывает особые опасения, поскольку возникает проблема сохранения не только самих традиций, а именно православного наследия во всей его полноте.

В связи с глобальным мировым развитием кардинально меняются и трансформируются феномены и идеи духовной культуры в религиозном сознании общества [2]. Появляются особого рода религиозные организации, которые уничтожают само понимание сущности религий, давая этому понятию новые формулировки. Эти синкретические группы как бы стирают границы между религиями, пытаются выбрать из каждой религии по кусочку, чтобы сделать свою картину религиозного мировоззрения. Одной из особенностей данных объединений является то, что в их сообществах в интернет-источниках можно увидеть иконы Иисуса Христа, Божией Матери и святых, и при этом имеются цитирования святых подвижников, старцев.

Изначально попытка перестроить религиозные законы и принципы наметилась в протестантизме. Однако в настоящее время эта тенденция все отчетливее усиливается не только в жизни протестантских деноминаций, но и в православии. Для современного человека это является нормой, поскольку он привык к комфортной жизни и различным удобствам. Ему не хочется придерживаться каких-либо установок или правил, которые он обязан выполнять. Современное общество хочет жить в свое удовольствие, и не важно, что это будет противоречить законам ли природы, или законам нравственности. Если же эта установка противоречит государственному закону, то можно сделать так, чтобы это было на законном основании. Но, религиозный человек должен понимать, что в конечном счете к хорошему это не приведет, а именно могут разрушаться определенные нормы и ценности, историческое достояние и культурные особенности и традиции народов, религиозные представления, которые в конечном счете разрушат само понимание религии, культуры, нравственности. И таким образом, мир не сможет существовать, поскольку люди перестанут понимать друг друга, ведь у каждого будет своя истина.

Итак, вернемся к тем идеям, о которых мы упоминали в начале своей работы: «Бог един, поэтому зачем ходить в Церковь» и «Зачем мне Церковь, если я верю в Бога в душе». Отвечая на эти вопросы, отметим замечательную мысль одного современного богослова Андрея Кураева, который писал: «В храм мы приходим для того, чтобы нечто в нем получить. Храм – это стены, выстроенные вокруг Таинства Причастия... Посещение храма – не тяжкая повинность, а дивная привилегия» [1].

И действительно, Церковь занимает центральное место в христианской религии. Ведь именно там человек приобщается к Таинствам, которые имеют свое влияние на человека и за пределами Церкви. В храм человек приходит молиться вместе с другими людьми, тем самым следуя словам Иисуса Христа: «Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:19). В настенных рисунках в катакомбах первые христиане всегда изображали на якорь и корабль – символы Церкви. Поэтому недостаточно иметь «Бога в душе», нужно выражать свою веру в действиях, а не на словах. Поэтому и отец Андрей Кураев, и Алексей Ильич Осипов говорят, что вера – действенна, «если я не делаю, то я и не верую» [1].

Таким образом, можно сделать вывод, что рассмотренный нами круг проблемных вопросов требуют серьезных решений. И хотя сейчас существует огромное количество разнообразных информационных источников, где можно почерпнуть знания о традиционных религиях, в первую очередь, необходимо создавать сообщества, организовывать различные ассоциации, деятельность которых будет целенаправленно посвящена сохранению традиционных религиозных ценностей. Следует переосмыслить задачи миссионерской деятельности духовенства в период трансформации социокультурной ситуации, традиционных ценностей, идеалов, смыслов жизни молодых людей, чтобы быть рядом с ними, попытаться понять их, вникнуть в то, что их беспокоит, помочь ответить на их вопросы, все это, в первую очередь, ложится на родителей и педагогов.

В школах на классных часах необходимо учить детей пользоваться интернет-ресурсами, учить их правильно искать достоверную информацию, чтобы они учились не выдавать ложное за действительное. Показывать современной молодежи, как грамотно подбирать ту или иную литературу, как искать достоверную информацию о религии и жизни традиционных религиозных сообществ. Необходимо показывать, рассказывать и объяснять детям чем характеризуются нетрадиционные религиозные верования и почему они опасны.

В заключение следует отметить значимость как для верующих, так и нерелигиозных людей слов, сказанных Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом: «Массовая культура, которая захватывает сознание молодых людей, обращена к страстям человеческим» [5]. Современная массовая культура действительно не нацелена на раскрытие традиционных ценностей и их смыслов, главный ее лейтмотив – удовольствие, комфорт и безбедное существование, которые определяют ценность человека и его жизни. Именно поэтому Предстоятель Русской Церкви подчеркивает: «Мы все вместе должны совершать одну миссию: и семья, и общество, и государство должны осознать, что забота о молодом поколении – это наша общая забота, и это, может быть, главная задача, которую нам предстоит решить» [5].

Библиография.

1. Бог в душе или человек в Церкви. – М. : Даниловский благовестник, 2008. – 192 с.
2. Данненберг А. Н. Религии переходного типа и новые религиозные движения / А. Н. Данненберг // Приволжский научный вестник. – 2012. – №2 (6). – С. 39-42.
3. Мещеринов П. Проблемы церковной работы с молодежью // IGPETR.RU [Электронный ресурс]. URL: <https://igpetr.ru/problemy-tserkovnoj-raboty-s-molodyozhyu/?ysclid=lafgn30u9o142132755> (дата обращения: 13.11.2022).
4. Новиков М. П. Атеистический словарь // под общ. ред. М. П. Новикова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1985. – 512 с. // TERME.RU [Электронный ресурс]. URL: <https://terme.ru/slovari/ateisticheskii-slovar.html> (дата обращения: 13.11.2022).
5. Святейший Патриарх Кирилл. Патриотическое воспитание молодежи – залог успешного будущего России // PATRIARCHIA.RU [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5544282.html?ysclid=lafckzekrp13840062> (дата обращения: 13.11.2022).
6. Цуканов И., диакон. Молодежь ценит доверие, самостоятельность и ощущение ответственности / диакон И. Цуканов // Журнал Московской Патриархии. – 2022. – № 2. – С. 62-67.



УДК: 316.214.37.035.6

Что мешает формировать патриотизм?

Р. Л. Лившиц

Независимый исследователь (г. Гатчина, Россия)

Аннотация. Рассмотрены следующие препятствия на пути формирования патриотизма: влияние горбачевско-яковлевского идейного наследия, антисоветизм как доминанта идеологической надстройки России, приниженное положение обществоведов, конформизм педагогического сообщества, ограниченность социальных перспектив молодежи.

Ключевые слова: горбачевско-яковлевское идейное наследие, центральная догма неолиберализма, конформизм интеллигенции

Abstract. The following obstacles to the formation of patriotism are considered: the influence of Gorbachev's and Yakovlev's ideological heritage, anti-Sovietism as the dominant of the ideological superstructure of Russia, the humiliated position of social scientists, the conformism of the pedagogical community, and the limited social prospects of young people.

Keywords and phrases: Gorbachev-Yakovlev's ideological heritage, the central dogma of neoliberalism, the conformism of the intelligentsia

Тема формирования патриотизма в общественном сознании актуальна всегда, но ее актуальность многократно возрастает в те времена, которые поэт обозначил как «минуты роковые». Они, эти времена, наступили. Рубеж, отделяющий современный период развития России от предыдущего, датируется предельно четко: 24 февраля 2022 года. С этого момента мы живем в новой реальности.

И в ней уже нет предмета для дискуссий о том, что предпочесть: идеологическое сплочение народа на основе патриотизма или его убаюкивание под старую песню о «новом мышлении» и «общечеловеческих ценностях». Горбачевско-яковлевская демагогия скомпрометирована самой жизнью, и теперь никому не надо доказывать, что формирование и укрепление патриотизма в общественном сознании – задача не менее важная, чем резкое наращивание производства артиллерийских снарядов и беспилотных летательных аппаратов.

Однако решение этой задачи наталкивается на ряд препятствий. Некоторые из них мы и намерены проанализировать в настоящем материале.

Непреодоленность горбачевско-яковлевского идейного наследия

И первое такое препятствие – непреодоленность горбачевско-яковлевского идейного наследия. «Приоритет общечеловеческих ценностей», «плюрализм мнений», «необходимость поиска консенсуса» и весь остальной джентльменский набор идеологом горбачевско-яковлевского агитпропа потерпел фиаско в реальной жизни, но не получил никакой внятной оценки со стороны правящей

элиты. А насаждаемый в стране культ Ельцина, который довел начатую Горбачевым идейную капитуляцию исторической России перед ядром современной капиталистической мир-системы до капитуляции политической, дает обоснованный повод полагать, что горбачевщина остается в идейном багаже властей предрежащих. Формировать патриотизм и одновременно строить дворцы, призванные возвеличить имя человека, сдавшего страну геополитическому сопернику, – «две вещи несовместные». Ситуация не просто скандальная, она, в сущности, шизофреническая.

А вот другая ситуация, не менее сюрреалистическая. Главный праздник в послесоветской России, безусловно, – День Победы в Великой Отечественной войне. В этот день (и только в этот день) на Красной площади проводится военный парад, на трибуне Мавзолея Ленина собираются высшие руководители страны. А сам Мавзолей задрапирован. Но ведь современная Российская Федерация – правопреемник СССР, основателем которого был как раз тот, имя которого скрыто под драпировкой. Как все это должен воспринимать человек, не искушенный в «мистике придворного кривлянья»? Нынешняя власть не желает признавать своего правопреемства? Какой-то выборочный у современной российской политической элиты патриотизм. Деяниями Александра Невского, Ивана Грозного, Петра I, Екатерины II можно и должно гордиться и восхищаться, а вот свершения большевиков – предмет не гордости, а застенчивого умолчания.

Каждый год 9 мая Россия на деле демонстрирует всему миру, что она дистанцируется от советского периода собственной истории, отрицает его прогрессивное содержание. Тем самым современная Россия фактически показывает, что ее идеологический курс по-прежнему определяется базовой идеологией того исторического периода, который завершился 24 февраля 2022 года. Мы имеем в виду центральную догму неолиберализма с ее делением общественных систем на «правильные» и «неправильные». Согласно неолиберальной мифологии, в результате «октябрьского переворота» 1917 года Россия свернула со «столбовой дороги мировой цивилизации», выпала из ее «лона» и забрела в исторический тупик. В итоге была создана «неправильная» общественная система, «искусственная конструкция», которая держалась лишь на насилии и лжи. В рамках неолиберальной мифологии весь советский период отечественной истории изображается как системная деградация, развитие от «нормального» общества к «ненормальному», уродливому. В соответствии с такой трактовкой, в советской социальной системе сформировался особый антропологический тип – *homo soveticus*. Это, конечно, существо темное, необразованное, внутренне несвободное, не имеющее собственной воли, покорно влачащее тоталитарный ярем и при этом убежденное в том, что никого счастливее его на свете нет. Так будто бы продолжалось более семидесяти лет, и лишь в октябре 1993 года пассионарное меньшинство под грохот танковых орудий на Краснопресненской набережной освободило народ от ига коммунистического тоталитаризма, и свет свободы воссиял над Россией. Началось возвращение «этой страны» в «лоно мировой цивилизации».

Однако в действительности сие возвращение с самого начала протекало весьма не гладко. Роман с Западом оказался полон разочарований. Суровые реалии жизни полностью развеяли миражи «нового мышления». России какое-то время дали посидеть на приставном стуле в «большой восьмерке», но потом отказали и в этой малости. Неудачу похода в «лоно мировой цивилизации» волей-неволей признают исследователи, прямо стоящие на идейной платформе неолиберализма или симпатизирующие ей. Так, один из разделяющих неолиберальные идеи социальных философов констатирует: «Политический класс (России – Р.Л.) так и не справился с задачей институционализации нового социально-экономического порядка. Попытка провести непродуманные преобразования радикально быстро окончилась провалом» [3, с. 11-12]. Как видно из данного высказывания, автор усматривает причину неуспеха «вестернизации» (т.е. того самого «возвращения в лоно мировой цивилизации») с субъективными ошибками «политического класса», а не с объективным местом России в современной системе капиталистического разделения труда. С марксистской точки зрения, у России, как практически у любой другой страны периферийного капитализма, отсутствует реальная возможность занять место в ядре современной капиталистической мир-системы. (Не исключено, что само это ядро переместится в ближайшие десятилетия в Китай, но это вопрос, требующий отдельного рассмотрения.)

Дело не в недалёковидности или неумелости российской политической элиты, а в том, что изначально целью Запада в холодной войне было превращение нашей страны в сырьевой придаток ядра капиталистического мира. Иными словами, нам была уготована участь сырьевой колонии капиталистической метрополии. И продолжение движения страны по той траектории, что была задана Горбачевым и Ельциным, могло привести не к «возвращению в лоно мировой цивилизации», а только лишь к окончательному распаду, к полной утрате исторической субъектности. Дело в том, что Россия слишком велика и слишком богата ресурсами, чтобы удовлетворяться скромной ролью сырьевой периферии стран капиталистического ядра. Исторический опыт со всей убедительностью показал, что Россия может сохранить свою субъектность только в качестве державы, способной самостоятельно решать все основные проблемы своего бытия. И потому выбор у нее невелик: либо быть самодостаточной, либо не быть вообще. Такова причина, по которой правящая элита вопреки гайдарочубайсизму, вопреки всей либеральной догматике взяла курс на обеспечение самодостаточности. (Частное проявление этого курса – политика импортозамещения.)

В многополярном мире, контуры которого пробиваются сквозь прах, пламя и дым идущей битвы, Россия станет другой. Главная историческая задача, которая перед ней в данный момент стоит, – обеспечение самодостаточности. Самодостаточности во всех сферах – технологической, экономической, политической, духовной. Конечно, речь не идет об автаркии. Автаркия – вещь в современном взаимосвязанном мире невозможная. Речь идет о том, чтобы ликвидировать *критическую* зависимость России от каких бы то ни было внешних фак-

торов. У нас должен быть свой интернет, своя не зависящая от международных институтов банковская система, собственное гражданское авиастроение, судостроение, спутниковая телефония и т.п.

Чтобы привести надстройку в соответствие с массивными процессами, в соответствие с провозглашенным курсом на достижение самодостаточности, настала пора на официальном уровне признать крах курса на «возвращение в лоно мировой цивилизации». Однако этого не сделано, что создает серьезное препятствие для формирования патриотизма в современной России.

Антисоветизм и антикоммунизм

Органичная часть горбачевско-яковлевского идейного наследия – антисоветизм и неизбежно связанный с ним антикоммунизм. Идеология поздней перестройки и последовавших за ней «реформ» основана на отрицании всего советского – экономики, политической системы, права, социального устройства, литературы, искусства. Даже музыки, хотя она с политикой никак не связана. Новая элита пришла к власти на волне радикальной критики советского мира, вследствие чего для нее отказаться от антисоветизма означает поставить под сомнение собственную легитимность. И потому нет ничего удивительного в том, что ядром системы идеологического воздействия на массы в современном российском государстве по-прежнему остаются антисоветизм и антикоммунизм.

Формально-юридически современная Россия придерживается идеологического нейтралитета. Конституция РФ в редакции 2022 года гласит: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» [4, ст. 13, п. 2]. И каких-либо законодательных актов, нарушающих данную норму закона, в природе действительно не существует. Однако это во все не означает, что в реальной жизни государство (любое, не только российское) может безучастно взирать на то, какие в обществе идут идеологические процессы. Они прямо и непосредственно затрагивают общественные интересы, а государство – важнейший инструмент их регулирования. Поэтому было бы детской наивностью ожидать, что государство не станет прямо или косвенно влиять на идеологию, поощряя те тенденции, которые для него полезны, и противодействуя процессам, которые оно расценивает как нежелательные и тем более вредные. И такое влияние, разумеется, в России оказывается. И оно вполне определенное: очернение советского периода отечественной истории, изображение всей деятельности коммунистов в негативном свете. Публичные сетования на то, что в Советском Союзе ничего, кроме галош, не производили, глубокомысленные рассуждения о «бомбе, заложенной Лениным под Советский Союз», реверансы в адрес ярого антикоммуниста Ивана Ильина – лишь только наиболее заметная часть айсберга. Мы не знаем, какие инструкции даются в соответствующих инстанциях руководителям государственных СМИ, но видим конечный результат всей деятельности медиасферы: бесконечное педалирование темы репрессий, выискивание реальных и мнимых ошибок прошлого, их мазохистское смакование, спекуляции на темы дефицита, «унижающих

человеческое достоинство очередей» и т.д. и т.п. Присутствует, разумеется, и альтернативная позиция, но лишь в той мере, в какой она не угрожает антисоветскому и антикоммунистическому мейнстриму. Приличия соблюдены, процесс находится под контролем правящей элиты.

Наиболее гротескное проявление антисоветизма – созданный усилиями рептильной прессы (и, к сожалению, определенной части обществоведов [9]) культ великого пророка, радетеля за благо земли русской – Александра Исаевича Солженицына. Сейчас, по прошествии более полувека после того, как миф Солженицына начал создаваться, всякому непредвзятому человеку совершенно ясно, что этот «пророк» целиком и полностью – орудие холодной войны, использованное Западом для сокрушения исторической России в облике Советского Союза. Миф о «литературном гении» и «истинном патриоте» Солженицыне убедительно развенчан в фундаментальном труде А.В. Островского [6]. Не нужно быть большим знатоком изящной словесности, чтобы понять простую истину: Нобелевская премия по литературе, которой был удостоен этот «великий писатель», – плата нашим геополитическим противником своему агенту влияния, а не реальная оценка художественного дарования последнего. Ближайшее знакомство с книгой «Архипелаг ГУЛАГ» дает основание заключить, что этот трехтомный труд – собрание лагерных побасенок, не имеющих ничего общего с действительностью. М. Г. Делягин характеризует сие творение как «абсолютно беспомощное с литературной, клеветническое с исторической, но весьма эффективное с политической точки зрения» [2, с. 28]. С ним солидарен А. И. Фурсов: «Солженицын – тотально сфальсифицированный по политическим причинам литератор; посредственный писатель третьего (в лучшем случае) ряда» [11, с. 13]. Единственное, что в этом графоманском опусе реально, – ненависть ко всему советскому, внушаемая с каждой страницы, каждой фразой. И российским школьникам вменили в обязанность читать это пропитанное злобой тяготящее сочинение! Естественно, для того, чтобы дети прочней и глубже усвоили, какими мерзавцами и негодьями были их прадеды, одержавшие победу в Великой Отечественной войне. К счастью, у текстов А.И. Солженицына есть одно несомненное достоинство – они совершенно неудобочитаемы. И учитель, который пытается принудить школьников к чтению «Архипелага», сам того, возможно, не желая, формирует у них отвращение и к Солженицыну, и к оголтелой антисоветчине.

В настоящий момент (апрель 2023 года) «Архипелаг ГУЛАГ» по-прежнему остается в школьной программе. Вот что по этому поводу сообщает нам электронное издание «Год литературы» за 22.01.2023: «Вопрос об исключении из школьной программы романа Солженицына «Архипелаг ГУЛАГ» не стоит. Об этом сообщила председатель Комитета Госдумы по просвещению, координатор направления Народной программы "Единой России" "Современное образование и передовая наука" Ольга Казакова: Вопросы исключения из школьной программы того или иного раздела, произведения или наоборот включения в программу – это сложный и длительный процесс. Такие решения не принимаются просто так, на основании частного мнения. Мы приняли закон,

который как раз это регулирует. В нем такие предметы, как история, литература, получили особую степень защищённости. В соответствии с ним федеральная программа по литературе утверждена для всех школ страны. И вопрос об исключении произведения Александра Солженицына «Архипелага ГУЛАГ» не стоял и не стоит» [1]. (Орфография источника – Р.Л.)

Похоже, что Ольга Казакова осваивала русский язык по произведениям Александра Исаевича, отчего ей так и не удалось выработать навык грамотной речи. Но основная мысль понятна: «Вопрос не стоял и не стоит». Пусть молодые люди, которым Солженицын открыл глаза на то, какими гнусными подонками были их предки, с оружием в руках защищают отечество, покрывшее себя несмываемым позором. Менять ничего не будем, потому что «мы приняли закон». Очень дальновидная позиция. Просто эталон государственной мудрости.

Принижённое положение обществоведов

В современном обществе влиятельнейший субъект идеологического воздействия на общество – средства массовой информации. Но основной институт социализации человека – система образования, и именно она несет главную ответственность за формирование политического сознания молодежи. Понятно, что учителя математики, физики, химии или биологии обладают в этом плане меньшими возможностями, чем те, что преподают социально-гуманитарные науки. Формирование подрастающего поколения в духе патриотизма – миссия обществоведов, и потому именно от них в наибольшей степени зависит, как обстоят дела в этой чувствительной сфере. Однако политика всемерной экономии на образовании, которая неукоснительно проводится все послесоветские десятилетия в нашей стране, привела к столь существенному изменению материального положения и социального статуса российских обществоведов, что они теперь не имеют фактической возможности эту миссию должным образом выполнить.

В советский период отечественной истории обществоведы были социальной группой, занимающей высокое место на лестнице социальных позиций. Такое положение вещей прямо вытекало из самой сути советского проекта, который являлся продолжением и развитием проекта Просвещения. Просвещение отвергает базовую идею Средневековья – идею богоустановленности феодальных общественных порядков. Идеология Просвещения исходит из необходимости коренного изменения существующих порядков, требует создания разумно устроенного общества. Разумного в двух смыслах: во-первых, в том смысле, что место человека в обществе должно определяться его личными достоинствами (умом, талантом, трудолюбием, целеустремленностью); во-вторых, в том отношении, что само это общество должно состоять из людей, способных мыслить рационально и подчинять аффекты голосу разума. Это объясняет, в частности, почему большевики уделяли столь большое внимание преодолению культурной отсталости народа, почему они создали систему образования, нацеленную на формирование системно мыслящей личности, а также почему на всех ступенях образования такое значительное место отводилось преподаванию

общественных наук. В высших учебных заведениях обществоведам была установлена щадящая учебная нагрузка, препятствующая эмоциональному выгоранию. Преподаватели социально-гуманитарных дисциплин играли значительную роль в жизни каждого вуза независимо от профиля последнего. Философия имела высокий общественный статус, а деятельность Института философии АН СССР постоянно находилась в поле зрения высших эшелонов власти.

Все это оказалось для новой власти слишком обременительным. Постепенно учебную нагрузку преподавателей общественных наук увеличили, уравняв ее с нагрузкой преподавателей остальных дисциплин. Одновременно было сделано все, чтобы резко понизить социальный статус работников высшей школы (как и всего педагогического сообщества). На низкий статус учителя в современной российской школе указывает, например, Т. С. Соловьева [10]. Она отмечает, в частности, что «в отличие от зарубежных коллег у российских учителей нагрузка выше, однако их труд является менее оплачиваемым» [10, с. 2]. Ею установлено, что российские педагоги имеют низкий социальный статус и находятся перед угрозой прекариатизации [10, с. 2]. Мы не ошибемся, если станем утверждать, что эти выводы в полной мере касаются и тех, кто преподает в средних специальных учебных заведениях и вузах. И потому нет ничего удивительного в том, что в сознании современной российской молодежи мы, учителя школ и преподаватели вузов, – неудачники, люди, не сумевшие «вписаться в рынок». И кому мнение этих лузеров может быть интересно? В реалиях постсоветской России преподаватели общественных наук – социальная группа, голос которой, говоря словами поэта, тоньше писка. И потому теперь невозможно представить себе ситуацию, чтобы статья, напечатанная в журнале «Вопросы философии», могла стать предметом обсуждения в высших эшелонах власти. То, что мы говорим и пишем, никакого влияния на ход реальных дел не оказывает и оказать не может, поэтому нам предоставлена полная свобода творческого самовыражения. (Конечно, в пределах, очерченных законодательством. Это вполне понятно и вряд ли требует дальнейших пояснений.) И лишь при определенных обстоятельствах, в виде исключения, обществоведы могут влиять на идеологические процессы в обществе и даже становиться лидерами общественного мнения.

Если в период «возвращения в лоно мировой цивилизации» такое положение вещей могло, с некоторыми натяжками, считаться приемлемым, то теперь, когда этот поход бесславно завершился, никакого оправдания прежнему порядку нет. Нам предстоит длительный период мобилизации, напряжения всех сил народа, и это неизбежно требует смены идеологических вех. И в новых условиях пренебрегать тем ресурсом влияния на умы, которым потенциально обладает сообщество обществоведов, было бы крайне недальновидно и расточительно.

Именно обществоведы имеют ту общекультурную и специальную подготовку, которая необходима для идеологического сплочения граждан России перед лицом новых исторических задач. Однако в том приниженном положении, в котором находятся обществоведы в наши дни, они более озабочены собственным выживанием, чем выполнением своего профессионального и гражданского

долга. Обществовед, измученный вечными нехватками, испытывающий нужду в самом необходимом, не имеет ни сил, ни времени, а зачастую и желания поднять голову над бытом, включиться в решение общественно значимых задач.

Следовательно, интерес всего общества (а не только правящей элиты) состоит в том, чтобы это положение изменить. Необходимо глубоко осознать, что победа в развязанной против нас войне зависит от обществоведов в неменьшей степени, чем от работников IT-сферы.

Это требует осуществления ряда конкретных мер со стороны государства.

Прежде всего необходимо повысить заработную плату обществоведов до уровня, который соответствует социальной значимости выполняемой ими социальной функции. Нельзя и остальных работников системы образования оставлять в положении аутсайдеров.

Другая важнейшая мера, прямо связанная с первой, – ликвидация сверхзагрузки педагога. Требуется на практике утвердить ту истину, что сущность образования – не в передаче знаний, а в развитии личности ученика. И чтобы этот процесс шел успешно, общение между учеником и учителем должно происходить на личностном уровне. Но при девятистах часах годовой учебной нагрузки преподаватель не имеет физической возможности для такого общения. Все его силы уходят на механическое воспроизведение учебного материала. Чтобы такого не происходило, необходимо снизить учебную нагрузку во всех звеньях системы образования до разумного уровня. Критерий разумности – наличие у педагога возможности саморазвития.

Третья мера, которую нужно незамедлительно провести в жизнь, – радикальное упрощение учебной документации. В настоящее время каждый педагог тратит значительные усилия на заполнение массы бумаг, по большей части бессмысленных и бесполезных. Это касается в первую очередь всего того, что связано с компетентностным подходом. Сам этот подход – детище взбесившегося рассудка, особо изощренная разновидность псевдопедагогической схоластики, наукообразное шаманство, в основе которого лежит одномерное, грубо-механистическое представление о человеке и формировании его сознания. Компетентностная ересь – это не что иное, как живодерская попытка алгеброй анализа разъять гармонию человеческой души. У любого здравомыслящего педагога она ничего, кроме глухого раздражения и внутреннего протеста, вызвать не может. И если раньше педагогическое сообщество не имело реальных шансов покончить с этим бюрократическим насилием над совестью педагога, то теперь подходящий момент настал.

Эти меры, специально подчеркнем, касаются не только тех, кто преподает социально-гуманитарные дисциплины, но и всего педагогического сообщества в целом.

Теперь о том, что касается непосредственно обществоведов.

Прежде всего, нам нужно осознать свою ответственность за будущее России и ее многонационального народа. В отличие от военных, мы не имеем возможности совершать подвиги на поле боя. Мы не в состоянии участвовать в возрождении отечественного гражданского авиастроения, ибо ничего в этом не

смыслим. Мы не обладаем необходимыми знаниями и навыками, чтобы помочь нашим ученым и инженерам ликвидировать отставание страны в развитии микроэлектронной промышленности. Однако от нас зависит, чтобы будущие военные, авиастроители, специалисты в области электроники прониклись сознанием важности своей работы для Родины, чтобы они могли прозревать сверхличный план своей деятельности, воспринимать ее не как способ заработка, а как выполнение миссии, общественное служение. Иначе говоря, от нас зависит открыть человеку его высшее предназначение, воспитать в нем не обывателя, а личность, устремленную к общему благу.

Конформизм работников сферы образования и науки

Решение этой задачи наталкивается не только на внешние препятствия, о которых до сих пор шла речь, но и на негативные факторы, зависящие от самих обществоведов. И главный из них – конформизм.

Так, перед обществоведами (равно как и перед всеми работниками сферы образования и науки) стоит чисто цеховая задача – привести свой материальный и социальный статус в соответствие с выполняемой в обществе ролью. Для этого нужно самоорганизоваться, сформулировать соответствующие требования, предъявить их власти и добиваться их выполнения. Закон для этого дает определенные возможности, ими и нужно пользоваться. Но, к сожалению, не видно каких-либо серьезных попыток предпринять необходимые усилия. Обществоведы (по инерции, оставшейся от советских времен) по-прежнему взирают на государство как на инстанцию, пекущуюся о благе народа. И если на уровне рефлексии некоторые из них осознают классовую природу современного российского государства, то на уровне социальной психологии у них продолжает действовать установка, давно переставшая соответствовать действительности.

Другое проявление конформизма – отсутствие массового организованного протеста против ломки советской системы образования. Эта система в своих принципиальных основах не порывает с лучшими дореволюционными традициями образования, а, напротив, развивает их. Она ориентирована на формирование личности, обладающей широким кругозором и способностью к самостоятельному мышлению. Высшая цель «реформаторов» – заменить советскую систему образования иной, где целью является подготовка человека к выполнению узкой функции; в этой новой системе усилия педагогов направлены на воспитание частичного индивида, приспособленного к решению сиюминутных задач. Идеология реформаторов чужда принципам русской гуманистической культуры, эта идеология вызывала и вызывает отторжение у значительной части педагогического сообщества. Но, к сожалению, внутренний протест практически не переходит во внешний план. Основная масса педагогов, обществоведов в том числе, предпочитает выражать свое возмущение в досужих разговорах, а не в организованных публичных акциях.

Однако удержаться на этой позиции долгое время не получится. После 24 февраля конформистская жизненная стратегия пришла в непримиримое противоречие с исторической обстановкой.

Дилемма, стоящая перед обществоведом в настоящее время, такова. С одной стороны, формирование патриотизма – императив наступившего исторического периода. С другой стороны, советская эпоха российской истории по-прежнему изображается всей государственной идеологической машиной, всей мощью государственных СМИ в мрачном свете. Обществовед оказывается перед неразрешимой задачей: сформировать патриотизм, выбросив из истории страны именно тот период, когда она освободила человечество от нацистской чумы и достигла статуса второй сверхдержавы мира. Фактически мы поставлены перед выбором между следованием кодексу профессиональной чести и бесчестным прислуживанием неолиберальному мифотворчеству, которое продолжает доминировать в российском идеологическом дискурсе. Конечно, это мифотворчество насаждается не столь нахраписто, как в относительно недавние времена, но оно по-прежнему определяет систему идеологических координат, в которых формируется сознание молодого поколения.

Избавление от неолиберального морока – настоятельное требование времени. Но не стоит ожидать, что оно произойдет по соизволению свыше. Обществоведам следует преодолеть свою робость, осознать, что их профессиональный долг совпадает с общегражданским, и объединиться вокруг задачи развенчания неолиберальной догматики, следование которой так дорого обошлось нашей стране.

Ограниченность социальных перспектив молодежи

Наряду с факторами, прямо и непосредственно зависящими от педагогического сообщества, имеются объективные обстоятельства, связанные с природой того социально-экономического строя, в которой происходит становление личности. Так, высочайший подъем патриотизма, который советский народ явил миру в Великой Отечественной войне, конечно, в известной степени определялся любовью к милым сердцу жителя Среднерусской равнины березкам, лугам и перелескам, озерам и рекам, привязанностью к родной природе, столь глубоко запечатленной, например, в картинах Исаака Левитана. Но не только это и даже не столько это двигало советскими людьми в их тяжелых трудах во имя победы. Они были убеждены в том, что сражаются за правое дело, что на их стороне – истина и справедливость. И для того были серьезные основания. Ликвидация частной собственности на средства производства, произошедшая в результате Октябрьской революции, покончила с эксплуатацией человека человеком, уничтожив тем самым социальную пропасть, разделявшую низы и верхи общества. Культурная революция открыла доступ к благам культуры для всех без исключения жителей страны. Мобилизационный рывок, совершенный под руководством большевиков, создал гигантское количество социальных лифтов. Сын неграмотного крестьянина получил реальный шанс стать инженером, вра-

чом, ученым, военачальником. В обществе возникло ощущение безграничности открывающихся перспектив социального (и личного) роста.

Заккрытие советского проекта имело своим результатом исторический откат. В результате «реформ» в России сформировался капитализм со всеми присущими ему атрибутами. Конечно, это капитализм, имеющий ряд особенностей, но мы не будем в их анализ вдаваться. Дело в том, что при любом капитализме – «диком» или относительно приличном – неизбежно существует глубокое социальное расслоение и непосредственно связанное с этим неравенство жизненных шансов у молодежи. И Россия в этом смысле – далеко не исключение. Более того, политика дезиндустриализации, сознательно проводимая в постсоветской России, довела это социальное расслоение до социальной поляризации, типичной для стран зависимого капитализма.

По мере «возвращения в лоно мировой цивилизации» происходило упрощение всей социальной ткани общественного организма. Россия фактически свернула собственное гражданское авиастроение, упустила исторический шанс создать микроэлектронную промышленность мирового уровня, попала в зависимость от импорта по ряду ключевых позиций технологического прогресса. В здравоохранении проводилась линия на «оптимизацию». Она не только снизила способность медицины оказывать помощь населению, но и уменьшила количество рабочих мест для высококвалифицированных специалистов. Аналогичные процессы протекали и в сфере образования. Все это означает, что сузилась сфера приложения сложного квалифицированного труда и, следовательно, уменьшились перспективы позитивной самореализации для вступающих в жизнь поколений.

И эти изменения происходили в идейно-психологической атмосфере, наэлектризованной потребительскими вождениями, разжигаемыми вездесущей рекламой. Высокие потребительские ожидания при отсутствии реальной возможности добиться их осуществления порождают в сознании личности внутренний разлад и провоцируют деструктивные формы самореализации. И ожидать от человека, который находится в подобной психологической ситуации, что он будет готов напряженно трудиться, переносить лишения и даже идти на жертвы ради блага Отечества, было бы нереалистично. Патриотизм, сформированный только внушением, интенсивной идеологической накачкой, – оружие короткого действия. Лишь патриотизм, основанный на убеждении в справедливости общественного устройства, которое гражданин отстаивает и защищает, обладает истинной действенностью и неодолимой прочностью. Ограниченность социальных лифтов для современной российской молодежи констатируют многие исследователи, вовсе не склонные к оппозиционности [8]. Некоторые авторы вполне справедливо указывают на следующие препятствия для позитивной самореализации вступающих в жизнь поколений: «разделение на бедных и богатых; возрастание социально-экономической нагрузки на рабочее положение в целях обеспечения жизни абсолютно всех поколений; снижение интеллектуального и инновационного потенциала молодежи, а вместе с ним и всего общества» [7, с. 17].

Все это означает, что формирование массового патриотического сознания требует принципиальных изменений на макроуровне. Изменений, которые, как понятно думающему читателю, выходят за пределы компетенции педагогической общественности. В указанной связи уместно процитировать 3 тезис Маркса о Фейербахе: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и изменённого воспитания, – это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна). Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика» [5, с. 2].

Библиография.

1. Вопрос об исключении из школьной программы романа Солженицына «Архипелаг ГУЛАГ» не стоит // Год литературы. 21.01.2023 – URL: <http://godliterature.ru> (дата обращения 15.04.2023).
2. Делягин М. Г. Рубеж 1960-х и 1970-х: время предателя / М. Г. Делягин // Свободная мысль. – 2020. – № 6 (1684). – С. 27-34.
3. Ершов Ю. Г. Идеологический миф в обществе сорванной вестернизации Κοινων / Ю. Г. Ершов. – 2022. – Т. 3. – № 2. – С. 9-25.
4. Конституция Российской Федерации. – URL: <http://publication.pravo.gov.ru> (дата обращения: 15.04.2023).
5. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – 2-е изд. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1-4.
6. Островский А. В. Солженицын: Прощание с мифом / А. В. Островский. – М.: Книжный мир, 2021. – 816 с.
7. Резниченко В. В. Значимость социальных лифтов в жизни молодежи / В. В. Резниченко, Г. А. Полубедова // Технологии, наука и искусство: теоретико-эмпирические и прикладные исследования: сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции, 12 января 2020 г. – М.: Профессиональная наука, 2020. – С.17-19.
8. Романова К. С. Социальные лифты как средство социальной мобильности / К. С. Романова // Дискурс-Пи. – 2015. – № 2. (19). – С. 30-34.
9. Сараскина Л.И. Солженицын. М.: Молодая гвардия, 2009. – 959 с.
10. Соловьёва Т. С. Статус учителя в современном российском обществе / Т. С. Соловьёва // Социальное пространство. – 2018. – № 1(13). – С.1-17.
11. Фурсов А. И. Солженицын и власть: жизнь во лжи / А. И. Фурсов // Свободная мысль. – 2020. – № 6 (1684). – С.6-26.

Пир Султан Абдал и его значение в алевитской традиции

Д. В. Жигульская

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
(г. Москва, Россия)

Аннотация. В докладе анализируется роль исторической фигуры алевитского озана XVI века Пира Султана Абдала в сохранении коллективной памяти и поддержании идентичности современных алевитов, а также рассматривается легенда, повествующая о его жизни и мученической смерти.

Ключевые слова: Пир Султан Абдал, алевизм, алевитская поэзия, Турецкая Республика.

Summary. This paper discusses the role of the sixteenth century Alevi dervish, poet, and martyr Pir Sultan Abdal in the maintaining of collective memory and identity of modern Alevi community; it also analyzes the legend of Pir Sultan, including his martyrdom.

Keywords and phrases: Pir Sultan Abdal, Alevism, Alevi poetry, the Republic of Turkey.

Алевизм в Турции – весьма специфичный этносоциорелигиозный феномен. Алевиты составляют порядка 20% населения страны. При этом существенным фактором в поддержании идентичности алевитов служит чувство антагонизма с суннитским большинством, а тема мученичества – одна из ключевых в сохранении и передаче алевитской традиции. Как правило, сюжеты мученической смерти помещены в более широкий контекст социальных и политических притеснений, где главный герой противопоставлен несправедливости. Это фундаментальная часть алевитской мифологии, которая передается через поэзию, религиозные обряды, а в современных условиях и средствами массовой культуры. Традиционно тема мученичества служит связующим нарративом в развитии коллективной идентичности и выступает своеобразной призмой для интерпретации актуальных событий [5; с. 550-552].

Легенда о жизни и мученической смерти одного из наиболее значимых алевитских поэтов-озанов¹ Пира Султана Абдала широко известна и является важным источником референций для алевитов. Его *дейиши* (*deyiş*, мн.ч. *deyişler*) – поэтическая форма эзотерического содержания – наряду с произведениями Йунуса Эмрэ и Караджаоглана, являются образцом жанра. О роли Пира Султана Абдала в тюркской поэзии говорит количество произведений, которые относят к его авторству: наиболее полные собрания насчитывают более 400 лирических стихотворений. Некоторые ученые даже указывают на существование «поэтической традиции Пира Султана Абдала» [1; с. 11-56].

Кроме того, фигура Пира Султана Абдала занимает ключевое место в алевитской религиозной традиции. Он также является символом социальной и политической культуры современных алевитов в Турции и диаспоре. Особенно

¹ В литературной традиции алевитов и бекташи существует понятие «семь великих озанов» (*yediuluozan*), наряду с Пиром Султаном Абдалом среди которых выделяют Несими (умер в 1418 г.), Хатаи (умер в 1524 г.), Физули (умер в 1556 г.), Йемини (жил в начале XVI в.), Вирани (жил в начале XVI в.) и Кула Химмета (жил в конце XVI в.).

часто к его наследию стали обращаться после трагических событий в Сивасе 2 июля 1993 г., когда группа суннитских радикалов подожгла отель «Мадымак», в котором в то время проходил фестиваль алевитской культуры. Сегодня многочисленные алевитские организации и объединения носят имя Пира Султана Абдала, его поэзия исполняется современными музыкантами, а различные сюжеты, связанные с его биографией, ложатся в основу театральных постановок и фильмов. Можно сказать, что сегодня Пир Султан Абдал – ключевой символ популярной культуры алевитов.

Согласно историческому мифу, Пир Султан Абдал родился в селении Баназ неподалеку от города Сивас, который в XVI веке был столицей османского эялета Рум. Настоящее имя Пира Султана – Хайдар. Однажды 7-летний Хайдар пас овец в низовье горы Йылдыз Даг. Когда он ненадолго заснул, во сне ему явился старец, держащий в одной руке напиток (içki), а во второй – яблоко. Старцем оказался Хаджи Бекташ Вели, который нарек маленького Хайдара именем Пир Султан. Так, он очутился среди «тех, кто ищет правду». Позже, благодаря своей музыке и поэзии, он обрел широкую известность среди народа.

Однажды молодой человек по имени Хызыр заявил о своей приверженности Пиру Султану Абдалу, вначале став его прислужником, а затем учеником и последователем. Спустя 7 лет он попросил благословения покинуть Баназ, чтобы занять высокий пост, добиться власти и прославиться. Пир Султан ответил: «Хызыр, ты станешь пашой, вернешься и повесишь меня». Хызыр отправился в Стамбул, где стал пашой. Затем его назначили губернатором (vezir) Сиваса, где он обрел дурную славу несправедливого правителя и притеснителя бедных. В это время в Стамбуле была издана фетва, под страхом смерти запрещающая упоминание слова «шах», а султан приказал убивать всех кызылбашей¹. Термин «шах» в легенде может быть использован в нескольких значениях: самое очевидное из них – обращение к фигуре шаха Исмаила Хатаи, второе (менее вероятное) – обращение к одному из сефевидских правителей. В переносном смысле термин «шах» также мог относиться к имаму Али, известному в алевитской традиции как «шах-имердан» (Şah-ı Merdan, то есть «правитель всех людей») или «шах-и велайет» (Şah-ı Velayet, в значении «правитель праведников») [3; с. 560].

Пир Султан Абдал отказался повиноваться, тогда Хызыр-паша заключил его в тюрьму Топраккале, но обещал простить своего бывшего учителя, если тот исполнит три песни без упоминания шаха. В ответ Пир Султан исполнил три песни, восхваляющие шаха. Хызыр-паша пришел в ярость и приказал повесить Пира Султана Абдала. Таким образом, в легенде Хызыр-паша не только символизирует собой режим, но и выступает предателем своего учителя.

Пока Пир Султан шел к виселице, Хызыр повелел народу бросать в него камни, а тем, кто ослушается, грозил смертью. Тогда ближайший сподвижник Пира Султана (musahib) Али Баба, не зная, как ему поступить, вместо камня поднял цветок и бросил его: еще одно предательство, лицемерие со стороны сподвижника ранило Пира Султана, в то время как камни не касались его.

¹ До XX века алевитов называли кызылбашами.

Таково краткое содержание легенды в работах А. Гёльпынарлы и П. Н. Боратава, а также Э. Коркмаза [2;4].

Можно заключить, что легенда Пира Султана Абдала строится на весьма эмоциональных темах предсказанной смерти, предательства, борьбы с несправедливостью и передается последующим поколениям. Кроме того, сюжет разворачивается в Сивасе, который представляет собой своеобразную линию раздела между суннитской и алевитской частями Турции. Время, в котором разворачиваются события – XVI век, апофеоз осmano-сефевидской борьбы и дальнейших притеснений алевитов в Османской империи. Таким образом, драматическая легенда Пира Султана Абдала символизирует силу алевитского сопротивления, а главный герой выступает прототипом алевитской традиции. В различных версиях легенды зачастую можно встретить дополнительный сюжет, посвященный событиям после казни. Местные жители деревни встречаются в кофейне, и один из них сообщает о том, что Хызыр-паша вчера повесил Пира Султан Абдала. Другой же сказанному не верит и говорит, что этим утром видел Пира Султана, который направлялся в сторону Кочхисара. Третий утверждает, что видел, как он шел в сторону Малатья. Остальные говорят, что встретили его идущим в совсем других направлениях. Тогда все вместе они направляются в место казни и видят на виселице только рубище (*hırka*) Пира Султана, а сам он оказывается исчезнувшим. Такое завершение легенды весьма символично: Пир Султан как бы растворяется в «коллективном я».

Библиография.

1. Başgöz, İ. Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği, предисловие к книге *Eyuboğlu, S. Pir Sultan Abdal. – İstanbul: Cem Yayınevi, 1977. – 207 s.*
2. Gölpınarlı, A., Boratav, P.N. Pir Sultan Abdal. – Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943. – 196 s.
3. Koerbin, P. Pir Sultan Abdal: Encounters with Persona in Alevi Lyric Song в журнале *Oral Tradition 26 (1), 2011. – 191-220 pp.*
4. Korkmaz, E. Pir Sultan Abdal: Üçüncü Ölmem Bu Hain. – İstanbul : Alev Yayınları, 2005. – 154 s.
5. Soileau, M. Hızır Pasha Haged Us: Commemorating Martyrdom in Alevi Tradition в журнале *The Muslim World 107 (3), 2017. – 549-571 pp.*

«Маска» как театральный элемент традиционной культуры
узбекского и корейского народов

В. Н. Ким

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. В данной статье рассматривается роль «маски», – как важного элемента в возникновении древнего самобытного театрального искусства Узбекистана и Кореи; использование «масок» в представлениях, основу которых составляют религиозные обряды; групповых пантомимических танцах *Bonsandae-nori*, имитирующих движения животных; хоровом звукоподражательном пении. Отмечено, что в Узбекистане на сегодняшний день театральные маски используются только в искусстве площадных комедиантов *масхарабозов* и *кизикчи*, в Республике Корея – театр «масок» стал национальным достоянием корейской художественной культуры.

Ключевые слова: театральные маски, танцы в масках, *Bonsandae-nori*, национальное культурное наследие, *масхарабозы*, *кизикчи*, религиозные обряды.

Summary. This article examines the role of the "mask" as a theatrical element in the emergence of the ancient original theatrical art of Uzbekistan and Korea; using "masks" in views, religious rites, group pantomime dances in masks imitating the movements of animals, choral onomatopoeic singing. It is noted that in Uzbekistan today theatrical masks are used only in the art of *maskharaboz* and *kizikchi*. In Korea, the mask theater has become a national treasure of Korean artistic culture.

Keywords and phrases: theatrical masks, dance of mask, *Bonsandae-nori*, national cultural heritage, *maskharaboz*, *kizikchi*, religious rites.

Согласно древним трактатам, традиционные виды искусства, воздействуют на отдельную сферу восприятия человека. Живопись и танец услаждают зрение, музыка и пение – слух, чтение книг развивает речь и обогащает память. Но есть одно искусство, в котором задействованы практически все сферы человеческого сознания – это театр. Синтезируя различные виды и жанры искусства (драматургию, музыку, хореографию, вокал и др.) театр является своего рода «высшим пилотажем» зрелищного искусства. Это одновременно и сокровищница культурных и духовных ценностей народа, трибуна, с которой озвучиваются злободневные проблемы, и безупречная форма, в которую отливаются вечные истины, действенное средство воспитания, а также одна из самых прекрасных форм досуга.

Древнейшую основу театрального искусства составляют религиозные обряды, групповые пантомимические танцы в масках, имитирующие движения животных, хоровое звукоподражательное пение. «Человеческое общество, как единое целое противопоставляло себя окружающей природе. В масках тотема, в звериной шкуре, – человек изображал животное, другой – охотника, ибо от этого ритуала зависело их жизненное благополучие. В маске бога человек изображал бога – олицетворение стихийных сил природы, – так как он зависел от них... Все это породило элементы театральности в культурах и народных играх доклассового общества» [2; с. 361]. Театральные маски с

человеческими лицами и чертами животных на протяжении истории широко использовались и были представлены в большом многообразии. Исключением являлся арабский мир, колыбель ислама, ибо священная книга ислама – Коран – запрещает обожествление людей и животных.

Следует отметить, что «...в Корее не были найдены тотемные, военные, охотничьи, спиритические маски и маски культа смерти. За исключением деревянной маски льва «*mok-u-saja*» [6; с. 78]. Значительное количество масок в Корее использовались в культурных представлениях, в основе которых лежат шаманские ритуалы, например в танцевальных драмах в масках *Bonsandae-nori*. В представлениях *Sandaehui* органично находили отражение не только театральные элементы, но и другие виды искусства: цирковое (акробатические элементы с животными, трюки, фокусы); танцевальное; кукольные театральные представления *Goeroehui*; аллегорические фарсы *Golgoehui*; драматические инсценировки танцами и песнями; инструментально-музыкальное исполнение.

Напротив, на территории Центральной Азии были найдены свидетельства существования охотничьих, тотемных, военных масок. Зарождение первоначальных форм сценического перевоплощения, т.е. вхождения человека в другой облик изображены в эпизодах охоты на наскальных рисунках II-I тыс. до н.э., в пещерах Саймоли-Таш Ферганской долины. Уже начиная с III в. до н.э. сформировался своеобразный эллинизированный площадной театр демократических низов – *масхара* (от греческого *о маскарас* – комедианты) [1]. Дошедшие до нас древнейшие памятники изобразительного искусства, с изображениями актеров в масках, певцов, музыкантов и музыкальных инструментов, являются ценнейшим свидетельством и ярким подтверждением существования на нынешней территории Узбекистана высокоразвитого самобытного театрального искусства.

В III в. до н.э. в основе древнего корейского театра лежали первобытные синкретические религиозные культы и обряды. Священные мифы «рассказывались» языком танца, ритуалы и обряды заклинания, исполнялись под аккомпанемент импровизированных музыкальных инструментов. Позднее появлялись празднества в честь божеств, с обязательным вкраплением театрализованных элементов. О раннем упоминании театра масок в Корее свидетельствуют древние исторические памятники «Самгук Саги» Ким Бусика («Исторические записи трех государств», 1145), «Корёса» («История Корё», 1244). В эпоху государства Чосон этот вид искусства стал процветать в качестве официального развлечения при дворе.

Другой предпосылкой возникновения корейского театра масок послужило исполнительское искусство народных певцов (актеров) – *квандэ*, ставшее источником становления корейского музыкально-драматического искусства – *пхансори*. Из традиции эпического сказа возникли корейский музыкальный театр *Чхангык*, а в период позднего средневековья – разговорный театр *Хвагык*. Благодаря театру масок получили развитие корейский национальный балет, кукольный театр и масштабные

театрализованные представления, которые сопровождались игрой на народных музыкальных инструментах.

Прослеживая, насколько тесными были всемирные театральные связи первого тысячелетия новой эры (эпохи эллинизма и раннего средневековья), необходимо отметить, что мировые торговые пути между Европой и Азией с ее несметными богатствами, пролежавшие через Среднюю Азию создавали благоприятные условия для установления тесных экономических и культурных связей между странами.

С IV в. театральные связи между Китаем и Средней Азией усиливаются. В первой половине VII в. при дворе императора Тай-цзуна было десять групп мастеров искусств (музыканты, певцы, танцовщики, комедианты), из которых позднее сложился китайский театр. Примечательно, что три группы считались как китайские, а другие семь рассматривались как чужеземные: одна из них как корейская, а остальные шесть – как «западные» [4]. В итоге, половину придворной музыкальной группы составляли представители музыкального искусства Средней Азии.

Обращаясь к японским источникам, мы обнаруживаем, что найденные в Японии театральные маски тоже имеют непосредственное отношение к среднеазиатскому театру. Как отмечает российский востоковед Н.А.Иофан «в VII в. искусство театра «Гигаку» привез из Пекчэ (Кореи) в Японию человек по имени Мимаси» [3; с. 25]. По мнению Н. И. Конрада «театр «Гигаку» был завезен в Японию из Китая через Корею, а туда – из «Западного края» [5; 17].

Действительно, образы театра «Гигаку», его маски, формы показа этого зрелища имеют некоторые сходства с представлениями Средней Азии Кушанского периода. Таким образом, среднеазиатский театр в последующем своем развитии впитал в себя японские национальные традиции и включился в систему японского театра, внося свой вклад в его дальнейшее становление.

После VIII в. богатое театральное искусство народов Туркестана стало терять свою былую славу, арабские завоеватели вели ожесточенную борьбу против театрального искусства коренного населения. Это стало причиной переселения большого количества актеров на территорию Китая, Кореи, Японии. Несомненно, бродячие актеры, проделывая этот путь, оставили в истории театрального искусства народов Дальнего Востока заметный след.

Так, развлекательные игры в масках *Sanak - Baekhui* проникли в Корею из Китая. Есть предположения, что многие элементы *Sanak-Baekhui* были ранее заимствованы у среднеазиатских актеров. Это подтверждают настенные фрески периода Когурё. На древней фреске «*Gamyeonhuido*» (Кемёнде) наше внимание привлекает необычный актер в маске, с тюрбаном и бубенцами, выглядящий как иностранец. Как мы предполагаем, головной убор и маска с лицом иностранца кавказской внешности, длинный нос, заимствована у актеров театра *масхарабоз*. Данный факт может послужить веским доказательством влияния театральной культуры среднеазиатского региона на формирование корейской танцевальной драмы в масках.

Начиная с XII в., когда социальные противоречия в корейском феодальном государстве достигают своего апогея, драматизм борьбы реальной действительности нашел отражение и на сцене. Народный корейский театр поднялся на качественно новую ступень. К XIV в. родился народный театр «горных склонов» *Санэгык*, со сценической площадкой, либретто спектакля, актер стал необычайно популярной личностью, повысилось его профессиональное мастерство. Импровизация, сатира, гротеск, буффонада делали спектакли особо любимым народным зрелищем. Традиции народной сатиры особенно ярко прослеживаются в творчестве талантливых актеров Ко Рёна, Хам Буккана, крупнейшего актера и драматурга XVI в. Кви Сока.

В культуре узбекского народа, театральные маски получили широкое развитие вплоть до VII в., но им, как театральному элементу, не было места в исламском мире на территории Средней Азии. Сегодня, они используются только в искусстве *масхарабозов* и *кизикчи*, массовых представлениях, которые исполняются по сей день, но не так часто. Следует отметить, что традиционный площадный театр сыграл уже свою роль в истории народной культуры и уступил свое место современному театру сатиры и юмора. Лучшие его традиции живут и развиваются в целом ряде сатирических и комедийных образов узбекской драматургии, в языковой структуре современных произведений, в исполнительской манере ярких представителей современного традиционного театра. В Корее же напротив, маски стали национальным достоянием и являются визитной карточкой наследия художественной культуры корейского народа.

Каждая нация, каждая народность отражает и сохраняет в искусстве свои особенности, национальные краски, и в этом раскрывается душа народа. Экскурс в историю театрально-зрелищного искусства Узбекистана и Кореи необходим для определения общих корней, неслучайности совместимости быта и духовности, ибо развивая свою культуру и обогащаясь инонациональной духовной ценностью, мы создаем многонациональную палитру художественной культуры новой формации.

Библиография.

1. Бренштам А. Н. Наскальные изображения Саймалы Таш / А. Н. Бернштам // Советская этнография. – 1952. – №2. – С. 50-58.
2. Гоян Г. 2000 лет армянского театра в 2 т. / Г. Гоян. – М. : Искусство, 1952. – Т.1. – 544 с.
3. Иофан Н. А. Из истории японской музыки VII-IX вв. / Н. А. Иофан // Искусство Японии. – М. : Наука, 1965. – С. 28.
4. Кадыров М. Узбекская устная народная драма / М. Кадыров. – Ташкент, 1963. – 28 с.
5. Конрад Н. И. О театральном искусстве Японии VII-VIII вв. / Н. И. Конрад // Театр и драматургия Японии. Сб. ст. – М. : Наука, 1965. – С. 7-33.
6. Jeon Kyung-wook. Korean Mask Dance Dramas. Their History and structural Principles / Kyung-wook Jeon. – Korea. 2005.

**Феномен «пробуждения памяти» в русской культуре
(на примере изобразительного искусства первой четверти XX в.)**

И. Н. Морозова

Челябинский государственный институт искусств и культуры

(г. Челябинск, Россия)

Аннотация. Феномен «пробуждения памяти» (Д. В. Сарабьянов), проявляющийся в истории художественной культуры, как обращение к стилю предшествующей эпохи, приобретает в русской культуре особые, духовно-символические, метафизические смыслы. В деятельности художественных объединений первой четверти XX в. в России, в ситуации поиска, оформления новой идейной парадигмы искусства, отчетлива востребованность фундаментальных ценностей русской культуры, основанных на традиции православия.

Ключевые слова: русская культура, пробуждение памяти, Д. В. Сарабьянов, творческие объединения первой четверти XX в. в России.

Summary. The phenomenon of «awakening of the memory» (D.V. Sarabyanov), emerging into the history of artistic culture, as an appeal to the style of the previous era, acquires the special, spiritual, symbolic, metaphysical meanings into Russian culture. There is a clear demand for the fundamental values of Russian culture, based on the tradition of Orthodoxy in the activities of art associations in the first quarter of the 20th century in Russia, in the situation of searching for and shaping a new art ideological paradigm.

Keywords: Russian culture, awakening of the memory, D.V. Sarabyanov, the creative associations of the first quarter of the 20th century in Russia.

Содержание концепта «пробуждение памяти» обосновывается и раскрывается в работе известного отечественного теоретика искусствоведения, философа Д. В. Сарабьянова.¹ В отечественном социо-гуманитарном дискурсе проблематика исторической памяти разрабатывается в исследованиях культурной идентичности, гражданского, патриотического воспитания.² Вопросы «меморологии» актуализируются и в трудах зарубежных исследователей [см., например: 32].

Конструкт и идеи, связанные с концепцией «пробуждения памяти» Д. В. Сарабьянова, находят отклик в зарубежном искусствознании [5, С. 19]; в частности, – в суждениях о фундаментальности связи искусства и религии [18, С.21]. Д. В. Сарабьяновым утверждался особый, в отличие от традиционного значения в искусствознании, смысл термина «пробуждение памяти», выходящий за рамки преобразования того или иного художественного стиля, что было характерно именно для русской культуры. Речь идет, писал Д.В. Сарабьянов, о варианте передаче «глубинных», «скрытых» традиций. Данный процесс можно

¹ Сарабьянов Д. В. Русская живопись. Пробуждение памяти. – М. : Искусствознание, 1998. – 432 с.

² Каминский М. А. Электронные информационные ресурсы министерства обороны Российской Федерации : к вопросу о современных практиках сохранения памяти о Великой отечественной войне / Цифровое измерение новой социальной реальности. –Москва :Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, 2022. – С. 79–87.

характеризовать «...как пробуждение памяти, чаще всего происходящее бессознательно, вернее, подсознательно, пробуждение ушедших в глубины времени представлений, во многих случаях коренящихся в религиозных концепциях, в восточнохристианском толковании различных явлений мира, в церковном предании» [21, с.21]. Принципиально, что такого рода бессознательное, архетипическое наследование духовного топоса русской культуры свойственно представителям разных мировоззренческих (различающихся в отношении к религии) ориентиров – например, художников, принимающих преимущественно ценности традиционализма или модернизма.

«Пробуждение памяти» в изобразительном искусстве России, в новой историко-культурной логике и обстоятельствах, происходит после революции 1917 г. – поворотного пункта, означавшего, в том числе, категорический, радикальный отказ от духовных ценностей православия (впоследствии подтвержденного сформировавшейся официальной доктриной), соответственно – отхода от признания ведущего значения религии в жизни общества и культуры [24].

Духовно-ценностный механизм «пробуждения памяти» в русском изобразительном искусстве начала XX в. проявился в смысловых поисках оправдания новой бытийности [4; 12]. «Левые течения» в первые годы Октябрьской революции (до 1921 г.), сменяются поисками нового прочтения реализма [4, с. 7]. Основное ядро крупнейших мастеров (В. Бакшеев, А. Архипов, С. Малютин, К. Юон, Н. Касаткин и других), «... остались на родине, не складывали своего оружия даже в годы формалистического засилья и, будучи организационно разобщенными, все же боролись за подлинно народное реалистическое искусство» (в то же время, разрабатывая иное понимание реализма, в отличие от русского реализма второй половины XIX в., опираясь на традиции русского сезаннизма, «Бубновы валет» [4, с. 7]. Актуализируются поиски реалистического метода в новых условиях, на основе «...русской национальной традиции, сохранившей заветы мировой классической школы» [4, с. 12]. Последние были характерны для художественных организаций «Бытие» и «Новое общество живописцев» (НОЖ), противопоставивших себя кубофутуризму. Объединение «Бытие», возникшее в 1921 году, провозгласило лозунг «За реализм», приоритетности в искусстве содержания, а не формы; синтеза [4, с. 12; с. 112; с. 315]. Духовно-бытийные искания в русском искусстве начала XX в., искусство как путь исследования и интерпретации понятия бытие были определены и в русском авангарде (В.В. Кандинским) [13, с. 16]. Раскрытие тайны понятия «бытие» вдохновляло и объединяло членов «Бытие» (например, Л. Бенатова и С. Сахарова, будущего архиеп. Софрония (Сахарова) [13, с. 16]. Участники «Бытия» оставались «друзьями реальности» [15, с. 8]. Их задачей было увидеть «...мир таким, каков он есть, каким он предстает нашему взору, уметь понять его таким, уметь полюбить его таким...Им (Г. Сретенскому и Н. Стеньшинской, прим. автора) чуждо было философствование по поводу художественного творчества, поиск каких-то трансцендентных начал. Что дано, то дано. Наличная реальность превыше всего» [15, с. 13].

В художественной образности русского изобразительного искусства первых двух десятилетий XX в. сохраняет свое значение, в формате трансформации, православная иконопись (что прослеживается и на примере авангарда) [1, с.646; 31, с. 178]. Для представителей авангарда иконопись являлась источником творческих поисков духовности в искусстве. Тенденции неохристианского искусства, выраженные в творчестве представителей русского авангарда (на основе обращения, в совокупности с влиянием русской религиозной философии, к примитиву, народному искусству и иконе, как к объектам культурной памяти), «...изначально происходило в дискурсе поисков национальной идентичности, как культурологическое противопоставление себя Западу» [1, с. 637]. В качестве еще одного, развитого в классическом русском изобразительном искусстве подхода к неохристианской платформе, отмечается символизм (А. Иванов, М. Врубель) [1, С. 647]. Концепции К. Малевича и В. Кандинского, теория «лучизма» М. Ларионова обнаруживают взаимосвязи с пониманием света в восточно-христианской традиции [11. Художественно-эстетической концепции русского авангарда присуща центральная идея, свойственная всей русской культуре в целом – Преображение [10].

Интерес к иконописи проявлялся и у М. Ларионова (оказавшего непосредственное влияние на художников объединения «Маковец»)[1, с. 648]. М. Ларионова и Н. Гончарову привлекала «...целостная мощь традиционного искусства, уникальная выразительность и образность, и они объясняли это прежде всего неиндивидуальным его характером» [23, С.48].

В 1913 г. М. Ф. Ларионов организовал выставку иконописи и лубка. Всего в выставке «Иконописных подлинников и лубков» было представлено 633 произведения искусства. Лубки из коллекции художника были и на религиозную тему («Образ Божьей Матери», «Крещение», «Апостол Павел», «Апостол Петр» и др.), посвященные военной тематике («Солдатская мишень», «Испанская гренада»), о крестьянской жизни («Парамошка, Фома и Ерема», «Девочки», «Откупщик сапожник»). Второй, значительный подраздел произведений искусства, представленных на выставке – иконописные подлинники из коллекций, принявших участие в выставке художников (около 300 были иконописными подлинниками из собрания самого М.Ф. Ларионова).

Проблематика создания нехристианского искусства, основанного на традиции иконописи, была приоритетна для участников упоминавшегося выше художественного объединения «Маковец» (В. Чекрыгин, Л. Жегин, С. Романович) [1, с. 646]. Художников «Маковца» объединило новое понимание реализма, раскрываемое через «любовь к истине» [2, с. 286; 3, с. 212]. Мировоззрение представителей «Маковца» гармонизирует с традицией русского религиозно-философского ренессанса, идеей соборности, «...которая подразумевает не только объединение в творчестве художников современников, но и их связь с мастерами прошлого», а также отрицание «...пропагандистской роли искусства, признание только его высоких метафизических задач...» [2, с. 286]. Всех участников и сочувствующих художественному объединению «Маковец» объединяло «...созидательное ...духовное начало...»[3, с.211]. О необходимости послед-

него отчетливо было сказано в программном тексте объединения, – «Нашем прологе» [16]. «Последние достижения современного искусства не выходили за пределы лабораторных изысканий по выработке отдельных элементов формы, исчерпывающих узко-материальные свойства профессионала мастера (ровно живописца или литератора) абсолютно исключая духовную сущность художника созидающего» [16, с.3]. И далее: «Вечный порядок, отраженный во всех вещах, кажет их смысл бесконечным и необъятным, озаряя одним своим бытием религиозную сущность подлинного художника» [16]. Объективное художественное созидание является, по мнению членов художественного объединения «Маковец», «...самым значительным из результатов, достойным человеческой деятельности» (что возможно только в синтетическом объективном искусстве, на пути синтеза [16, с.4]. В манифесте объединения заявлялось, что творческий метод искусства «...не может быть аналитичным, он есть синтез и только синтез» [13, с. 165]. Соответственно, гений-художник есть «...духовидец, провидец, вождь человечества духа [... ведущий] к скрытым целям Бытия. А потому художник свободен в творении образа и в избрании темы, он является не только художником метода, но и художником темы» [13, с. 166].

В творчестве художников объединения проявляется не только творческий подход (трансформация) иконописи, но и принцип реализма, как обоснование бытийности. О бытии, как основании единства мироздания, начала всего, по Книге Бытия, писал П.А. Флоренский, – сподвижник, находившийся в тесном общении с объединением [25; 26]. Художниками объединения заявлялось в Манифесте: «Мы отказываемся от эстетики «искусство для искусства», ничего не говорящей пустой игры. Мы провозглашаем – искусство есть высший акт творчества бытия. Природа создала нас, как высшее выражение, наиболее совершенное, и через нас вторит все совершенные предметы, нематериальные ценности в драгоценнейшей плоти слова, цвета, формы и звука. Этот акт есть творчество, акт образования духов, образования ангелов, акт Евхаристии. Где художник – отец, материя, сын и дух – воплощается в материи, в слове. В акте творчества мы участвуем в высочайшем акте Бытия, в подлинном Бытии, акте утверждения и становления жизни, духом, разрушающим время и пространство. А низшей, неискупленной стороной своего Бытия остаемся во времени и пространстве. А потому всякое произведение подлинно евхаристично, универсально, заключает в себе величайший синтез вселенной Бытия в образах нашего чувственного опыта. Здесь можно смешать символизм с творчеством Евхаристии, но это не допустимо, так как в символизме образ возникает случайно, неорганично, не из внутреннего содержания форм, а наоборот, содержание подменяет образ и он раздавлен, мертво и содержание, потому мертво, надуманно» [13, с.165].

Понимание живописи, рефлексия древнерусского искусства (в контексте принимаемой объединением трактовки реализма, в целом искусства) раскрывались в сочинениях одного из основателей «Маковца», художника Л. Ф. Жегина [8]. Особенности передачи пространственных форм, в соответствии с разными мироотношениями, зависели, отмечал Л.Ф. Жегин, от глубины пространствен-

ного слоя [8, с.36]. Малая глубина является отличительной особенностью пространства в византийском, древнерусском искусстве. В свою очередь, именно такая черта древнехристианской живописи создает возможности для представления целостности в произведении и масштабности [8, с. 69]. «Всякое сокращение глубины, – пишет Жегин, – указывает на возрастание масштабов» [8, с. 69]. Кроме того, обратная перспектива, принятая в христианской живописи, позволяет как бы «дематериализовать» изображаемое [8, с.70]. Однако, заключает художник и теоретик искусства, материальность здесь остается, более того, форма доминирует над пространством. «Формы как бы сливаются с изобразительной плоскостью, воспринимаются с нею как нечто единое, а потому ощутимо материальное» (как материальность более отвлеченного характера) [8, с.70, с. 71].

Синтез русской религиозной философии и живописи проявился в концепции стоявшего у основания «Маковца» В. Н. Чекрыгина (принявшего идеи философии Н. Ф. Федорова) [19; см. также 6; 13]. В искусстве иконописи художник ценил прежде всего духоносную материальность, Образ, противостоящий хаосу [6, с.103, с. 105]. «Эта укорененность в традиции в конечном итоге и предопределила особый путь Чекрыгина внутри авангарда» [6, с. 105]. Для В. Н. Чекрыгина искусство в первую очередь должно быть пророческим, проективным (и посему – в большей мере соответствует последнему фреска) [6, с. 110]. Свои идеи по преображению, созиданию в мире художник воплощает в замысле монументального проекта стенописи «Бытие» в 1920 г. (первый цикл: «Пахарь пашет», «Рабочие несут тяжесть», «Рабочие строят здание», «Рождение», «Любовь», «Группа идущих женщин»; Второй цикл: «Умершие идеи (эллинизм, буддизм, Зороастр)»; Третий цикл: «Герои, учителя и др.», завершающийся картинами «Современности»: «Солдаты 1914–1917 годов. Раненые. Убитые. Отравленные. Революция. Ленин. Красноармейцы. Алые стяги и дети»). Свой творческий метод соотносится В.Н. Чекрыгиным напрямую с теоантропургической эстетикой Н.Ф. Федорова [6, с. 113; см. также 9]. Лишь отчасти (в дальнейшем, будучи отстраненным от преподавания во ВХУТЕМАСЕ) свои идеи художник сообщает широкой публике в письменных сочинениях (лекциях по истории искусства, проекте Собора Воскресающего Музея [28, с. 235–254]. В обращении к традиции Отцов для художника заключена сила и мощь созидания [28, с. 452]. Противостоит хаосу Собрание (Создание) Храма, как преодолевающее пространство и время [28, с. 465, с. 468]. «Труд есть религия» – подъем падающего и рассеивающегося в смерти. Трудясь, человек создает самого себя, готовится к обновлению вселенной» [28, с. 469]. В труде заключено Воскрешение.

В своем проекте Собора Воскресающего Музея В. Н. Чекрыгиным проводится идея искусства, выступающего в синтезе с наукой и религией (основанной на почитании Отцов) [28, с. 470]. «Воскрешающий музей – храм, орган, видящий продолжающееся строение мира, а вместе с тем и падение, гибель его, – обратит силу земного воинства в небесное – орудие действия музея регулятора (метеорического и космического процесса). Пришедший в разум человек объе-

динит духовные силы, соединится в Братство» [28, с. 471]. Художник цитирует Н.Ф. Федорова о Преображении мира и митр. Филарета Московского о несовершенстве рода человеческого [28, с. 475]. В современности, утратившей цельность мирозерцания, всякое восприятие фрагментарно. Прозрения мысли «...отразились с большой силой в литературе могучих русских художников Федора Достоевского, Льва Толстого и в музыке Александра Скрябина» [13, с. 181]. В новом творчестве проявляются тенденции к интегрализму [13, с. 185].

Синтез живых искусств – воскрешение мёртвых [18, с. 477]. Искусство религиозно, если художник – «...первосвященник, помогающий творчеству мира и извлекающий образы, отлагающий их. ... Это религия созидания, творения, а не только поклонения тому прекрасному, что отложилось, проявлено природой» [13, с.170]. И, в этом смысле, искусство монументально, поскольку созданное, является «...плодом не одних только эмоций, интуиций, но суммой содержания целой эпохи, внутреннего брожения природы» [13, с. 170]. В основании такой методологии художества находится философия бытия, задачи изобразительного творчества, которые выполнимы на пути синтеза. «Изобразительное творчество разрешает и утверждает в мощном выявлении подлинную ценность бытия» [13, с. 180].

Членом художественного объединения «Маковец», другом и соратником М. Ларионова и Н. Гончаровой был С. М. Романович, в 30-е годы удалившийся от публичной (в первую очередь, выставочной) деятельности [22, с.7]. В творчестве С.М. Романовича константной является религиозная тема (например, интересная интерпретация иконы и древнерусской фрески в гравюрах «Библейской серии» (1920–1922 гг.) [22, с.13]. С.М. Романович участвует в создании художественного и религиозно-философского общества «Искусство–жизнь», подготовке к изданию журнала «Маковец», давшего впоследствии название художественному объединению [22, с.13–14]. С.М. Романович, как и члены «Маковца», опирался на традицию не только иконы, но и европейского искусства, античности [22, с. 14–15]. Библии С.М. Романович отводил особое место, «...находя, что это самое величественное и прекрасное из всего, что было когда либо привнесено в мир. Он считал, что двигаться к совершенству мир может лишь силой любви и что культура не явила более совершенного образа любви и более высокого примера нравственности, чем образ Христа» [22, с. 171]. Художником была создана серия эстампов, посвященная евангельским сюжетам.¹ С. М. Романович в своих размышлениях о реализме связывает с последним чувство любви художника к действительности и к истине [20].²

К философско-эстетическим источникам, повлиявшим на сложение творчества русских художников 20-х гг. в русле неохристианского направления в русской живописи (С. Романовича, Р. Флоренской и других) можно отнести концепцию софиологию, непосредственно позицию В. С. Соловьева, П. Фло-

¹ Боголюбова-Кузнецова Д. В. Сюжеты Евангелия в творчестве художников Маковца / Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма / Сост. и отв. ред. О. А. Богданова, А. Г. Гачева. – М. : Индрик, 2018.– С. 648–699, С.651.

² См. также: Романович С. М. О прекраснейшем из искусств / С. М. Романович. – М.: Галарт, 2011. – 495 с.

ренского, С.Н. Булгакова, религиозно-философские исследования иконописи Е.Н. Трубецкого) [1, с. 654; 31, с. 178]. В отличие от авангарда, «...целью нового христианского искусства была сакрализация, иконизация бытия, чем и объясняется облечение часто бытовых сцен современной жизни в иконографию евангельских сюжетов и библейских сцен» [1, с. 654].

К создателям яркой формы нового религиозного искусства относят К. Петрова-Водкина, созданным художественным образом которого присуща иконписность [1; 17; 27]. Для многих русских художников конца XIX, первой четверти XX вв. характерен, в самом начале творческого пути, опыт работы в иконописных мастерских, а значит, –приобщение к традиции православного искусства, возможность трансформации последней в своей художественной методологии в дальнейшем (равно как и традиции народного лубка).¹

В светской живописи рубежа XIX–XXвв. (соответственно, первой четверти XX в.) «...акцент сместился на показ нравственной проблематики зачастую «с помощью метафоры, ассоциации» (Д. В. Сарабьянов) [21, с.17].² Тенденция обращения к христианским символам и сюжетам сохраняется в целом как и в искусстве советского периода, так и творчестве современных художников России [29]. В советский период«...традиция работы над религиозной темой в станковой живописи не прерывается. Она разрабатывается не только в историко-религиозной живописи, но находит отражение практически во всех жанрах и направлениях (в «официальном» искусстве, нонконформизме) [29,с. 7]. В современности искусство оказывается в роли посредника между человеком (в его поисках, обращении к религии) и окружающим секулярным миром [31, с. 177]. Вопреки доминанте секулярного в культуре современности, религиозная тематика, образы и сюжеты продолжают присутствовать в творчестве российских художников, в том числе, и неортодоксально относящихся к религии, своеобразно пересматривающих традицию.³ Объединяющим духовным основанием для русского искусства и традиции православия остается взаимная приоритетность их метафизической направленности на поиски Абсолюта, утверждения Бытия.

Библиография.

1. Балашова Л. С. Икона как основа новой христианской образности (на примере русской художественной культуры конца 1910-х – 1920-х годов) / Л. С. Балашова // Актуальные проблемы теории и истории искусства. – 2017. – №7. – С. 646–657.

¹ Христолюбова Т. П. Библейские мотивы в творчестве К. С. Петрова-Водкина: сакральное и обыденное / Т. П. Христолюбова // Мир науки, культуры, образования. – 2011. – № 4–2 (29). – С. 129–133.

² Процессы трансформации затрагивают не только светскую живопись, но и церковное искусство, см. об этом: Шахова И. В. Отражение трансформации религиозного сознания в русской живописи XIX– начала XX в. автореф. дисс.... канд. культурологии. Саранск, 2017. – С. 8.

³ Так, например, явственно звучит тематическая связь с Ветхим Заветом в картине известного российского художника нонконформиста А. Б. Гросицкого «Композиция с лопатой», 2007 г.

2. Боголюбова-Кузнецова Д. В. Литографированные коллективные издания художников группы «Маковец» / Д. В. Боголюбова-Кузнецова // Вестник МГУП им. Ивана Федорова. – 2014. – № 3. – С. 285–295.
3. Боголюбова-Кузнецова Д. В. Судьба объединения художников «Маковец» и проблема реализма в 20-е годы XX в. / Д. В. Боголюбова-Кузнецова // Вестник МГУП имени Ивана Федорова. – 2012. – № 6. – С. 211–217.
4. Борьба за реализм в искусстве 20-х гг. – М. : Сов. художник, 1962. – 403 с.
5. Варбург А. Усвоение экспрессивных значений прошлого (Вступительное слово Мэтью Рампли) / Память как объект и инструмент искусствознания. – М.: ГИИ, 2016. – С. 8–19.
6. Гачева А. Художник, спасающий мир // Нева. – 2017. – №12. – С. 98–121.
7. Е. Взгляд в нечто // Маковец. – 1922. – №1. – С. 27.
8. Жегин Л. Ф. Язык живописного произведения: (Условность древнего искусства) / Л. Я. Жегин. – М. : Искусство, 1970. – 123 с.
9. Ичин К. Воскрешением против братоубийства: Василий Чекрыгин / К. Ичин // Вопросы философии. – 2016. – №4. – С. 103–112.
10. Курганов М. М. Идея преобразования в культуре советского авангарда / М. М. Курганов // Культура: теория и практика. – 2021. – №2(41). – Режим доступа: <http://theoryofculture.ru>. (дата обращения: 20.04.2023 г.)
11. Левина Т. В. Абстракция и икона: метафизический реализм в русском искусстве / Т. В. Левина // Артикульт. – 2011. – №1. – С. 141–187.
12. Логвина Е. Г. Деятельность художественных обществ Москвы в 1917–1932 годы. автореф. дисс. ... канд. истор. наук. / Е. Г. Логвина. – М. : 1997. – 22с.
13. Монахиня Гавриила (Брилиот). Бытие: творчество и жизнь архимандрита Софрония. – М. : Даръ, 2017. – 176 с.
14. Мурина Е. Василий Николаевич Чекрыгин / Е. Мурина, В. Ракитин. – М.: Русский авангард, 2005. –288с.
15. Н. Ф. Федоров: pro et contra: антология : [в 2 кн.]. – СПб. : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 2008. – Кн.2. –1215с.
16. Наследники «Бубнового валета». Образы бытия, или Искусство созерцания: преемственность в живописной культуре Москвы: Г. Сретенский, Н. Стеньшинская / сост. и авт ст.: А. П. Салиенко, В. С. Турчин. – М. : LibridiArte, 2008. – 302 с.
17. Наш пролог // Маковец. –1922. – №1. – С. 3–4.
18. Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма. – М. : Индрик, 2018. – 720 с.
19. Петров-Водкин К. Сферическое искусство. Наука видеть / К. Петров-Водкин. – М. : Академический проект; Парадигма, 2019. – 480с.
20. Прециози Д. Память и амнезия: сущностная взаимосвязь искусства и религии / Память как объект и инструмент искусствознания / Д. Прециози. – М. : ГИИ, 2016. – 384 с.

-
-
21. Пушкарева Т. И. Идея соборности в системе эстетических воззрений Василия Чекрыгина и философии искусства Ханса Зельдмайра / Т. И. Пушкарева // Вестник РХГА. – 2016. – Т.17. – №2. – С. 354–363.
22. Романович С. М. О реализме / С. М. Романович // Млечный путь. – 1922. – №2. – С. 26–28. – Режим доступа: <http://maakovets.narod.ru/r.htm>. (дата обращения: 20.04.2023 г.)
23. Сарабьянов Д. В. Русская живопись. Пробуждение памяти / Д. В. Сарабьянов. – М. : Искусствознание, 1998. – 432с.
24. Сергей Романович. Дар художника. – Оренбург : Димур, 2016. – 176с.
25. Суров Ф. Л. Специфика традиционного искусства и поворот к традиции в русском искусстве начала XX в. Роль М. Ларионова и Н. Гончаровой / Ф. Л. Суров // Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела. – 2002. – №2. – С. 45–49.
26. Тарасова М. В. Религиозные качества произведений русской живописи 1920-х гг. / М. В. Тарасова, Н. А. Сергеева // Сибирский искусствоведческий журнал. – 2022. – Т. 1.– № 1. – С. 32–53.
27. Флоренский П. А. В Достохвальный «Маковец» (письмо Н. Н. Барютину) // Флоренский П. Собрание сочинений. – В 4 тт. – Т. 2. – М. : Мысль, 1996. – С. 628–629.
28. Флоренский П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. / свящ. П. А. Флоренский. – М. : Мысль, 2000. – Т.3(1). – 622с.
29. Христоробова Т. П. Библейские мотивы в творчестве К. С. Петрова-Водкина: сакральное и обыденное / Т. П. Христоробова // Мир науки, культуры, образования. – 2011. – № 4–2 (29). – С. 129–133.
30. Чекрыгин В. Н. О Соборе Воскресающего Музея / В. Н. Чекрыгин // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. – СПб.: РХГА, 2008. – Книга вторая. – С. 450–482.
31. Шаманькова А. И. Религиозная тема в отечественной живописи второй половины XX–XXI вв. (Ленинград – Санкт-Петербург). автореф. дисс....канд. искусствовед. – СПб, 2013. – 25 с.
32. Шахова И. В. Отражение трансформации религиозного сознания в русской живописи XIX – начала XX в. автореф. дисс.... канд. культурологии. Саранск, 2017. – 22с.
33. Шендарев Н. А. Христианские сюжеты в современном отечественном искусстве / Н. А. Шендарев // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. – 2016. – 1(26). – С. 177– 180.
34. Edgar Wunder, Michael Heffernan, Peter Meusburger. Cultural Memories. The Geographical Point of View. – London, New York : Springer Netherlands, 2011. – 384 pp.

**Способы образования и стилистические функции сленга
в произведении Сэлинджера «Над пропастью во ржи»**

Л. Н. Захарчук

Старооскольский филиал Московского геологоразведочного института

(г. Старый Оскол, Россия)

Аннотация. Статья посвящена способам образования сленга и его функциям в произведении Сэлинджера «Над пропастью во ржи». Среди основных средств образования сленга в данном произведении рассматриваются метафора, метонимия, словосложение, аффиксация, конверсия, звукоподражание. В качестве основной стилистической функции сленга признается в данном случае функция характерологическая.

Ключевые слова: сленг, стилистические функции, способы образования, характерологическая функция, прагматическая функция.

Summary. The article is devoted to the methods of slang formation and its functions in Salinger's work "The Catcher in the Rye". Metaphor, metonymy, composition, affixation, conversion, onomatopoeia are considered among the main means of slang formation in this work. In this case, the characterological function is recognized as the main stylistic function of slang.

Key words and phrases: slang, stylistic functions, ways of formation, characterological function, pragmatic function.

Сленг в художественном тексте рассматривается как сознательное, преднамеренное употребление элементов литературного словаря в разговорной речи в чисто стилистических целях: для создания эффекта новизны, необычности, отличия от признанных образцов, для передачи определенного настроения говорящего, для придания высказыванию конкретности, живости, выразительности, зримости, точности, краткости, образности, чтобы избежать штампов, клише, с характерологической целью, а также для указания на принадлежность к определенной социальной группе. В произведении Сэлинджера «Над пропастью во ржи» это достигается использованием таких средств, как:

метафора:

crook [2; с. 8] – a dishonest person or a criminal [3] (метафорическое переосмысление прямого значения этого существительного: “a bend or curve”);

lousy [2; с. 17] – of very bad quality (= awful, terrible) [3] (метафорический перенос прямого значения лексемы louse – “any of several types of small wingless insect that live on the skin and in the hair of people and animals”; имеет презрительную оценочную коннотацию);

метонимия:

to hate somebody's guts [2; с. 30] - hate someone very much [3]; (guts - the bowels or intestines = the long tube that carries the waste matter from the stomach out of the body; в данном случае также наблюдается сочетание метонимии с намеренным огрублением называемого понятия с целью выражения негативной оценки описываемого, а также достижения дополнительной экспрессии и манифестации собственной зрелости, мужественности);

словосложение, а также словосложение в сочетании с метафорой:

hot-shot [2; с. 6] - someone who is very successful and confident [3], a person who thinks too highly of himself, thinks he is descendant of Casanova, always hitting on women [4];

сокращение:

dorm [2; с. 38] – dormitory [3],

bud [2, с. 72] – buddy [3];

аффиксация в сочетании с метафорой:

ratty [2; с. 12] - dirty and in bad condition [2] worn out and torn [4],

faggy [2; с. 6] - something that is of poor taste or looks like something a homosexual would like [3],

goner [2; с. 26] - if someone is a goner, they are soon going to die, to fall, be caught etc. [3];

конверсия:

to shack up [2; с. 72] - to move in to shared accommodation with someone, generally of the opposite sex for purposes of sexual intercourse [4],

to neck [2; с. 91] – to kiss, hug, and caress passionately [4],

звукоподражание в сочетании с метонимией:

to give somebody a buzz [2; с.123] – to telephone someone [3].

Автор в анализируемом произведении прибегает также к графическому средству отражения отклонений от принятой фонетической нормы – к использованию граффона:

for Chrissake [2; с. 28] – for Christ’s sake,

what’sa matter [2; с. 113] – what’s the matter,

toleja [2; с. 85] – told you,

awreddy [2; с. 120] – already.

К характерным особенностям сленга относят, помимо вышеуказанных, широкое использование своеобразных «вспомогательных» глаголов (глаголов широкой семантики) (to give, to get, to take, to keep) и предлогов (up, down, on, off, in, out, around) для образования описательных выражений и фразеологизмов, которые явно предпочитают отдельным словам, хотя, с другой стороны, краткость и немногословность являются типичными чертами социально окрашенной речи. В произведении «Над пропастью во ржи» данные глаголы и частицы используются в следующих устойчивых выражениях:

to give a damn [2; с. 14], to give a darn [2; с. 149] – to care about something or someone [3],

to take it easy [2; с. 42] – an expression used to say goodbye [3] ,

to keep one’s yap shut [2; с. 54] – to be silent [3],

to get the ax [2; с. 8] – to be expelled from school [4],

to get a bang out of things [2; с. 11] - to enjoy something very much [3],

to kick out [2; с. 8] - to make someone leave a place, job etc [3],

to hang around [2; с. 20] - to wait or spend time somewhere, doing nothing [3],

to cut it out [2; с. 9] - used to tell someone to stop doing something because it is annoying you [3],

to beat hell out of smn [2; с. 17] - to beat, surprise etc someone very much [3],

В произведении «Над пропастью во ржи» также встречаются окказионализмы, как например:

flit [2; с. 165] – a homosexual [4],

to horse around [2; с. 27] – to waste time behaving in a silly way or doing things that are not important [3],

as sharp as a tack [2; с. 14] - something very good, interesting [4],

и фразеологические сочетания:

to be strictly for the birds [2; с. 6] - to be silly, useless, or not practical [3],

to shoot the bull for a while [2; с. 17] - to spend time talking about unimportant things [3],

to chew the rag/fat with someone [2; с. 34, 124] - to have a long friendly conversation [3],

to hit the ceiling [2; с. 13] - to become very angry [3].

В романе Сэлинджера, где рассказчиком и главным персонажем является подросток, и где проблема нонконформизма стоит особенно остро, мы можем найти большое количество примеров сленга, основной функцией которого в произведении «Над пропастью во ржи» является характерологическая. Главный герой, Холден Колфилд, выражает своего рода протест обществу, больше всего героя возмущает неестественность, наигранность, лицемерие в отношениях между людьми. Примером тому может служить частое употребление лексемы “phony” [2; с. 7, 25, 34, 64] - false or not real, and intended to deceive someone (= fake) [3], а также других слов, обозначающих что-либо неестественное, ненастоящее:

falsies [2; с. 7] - devices, as pads or breast-shaped forms, worn inside a brassiere to make the breasts look fuller [4],

crook [2; с. 8] - a dishonest person or a criminal [3],

falsestto [2; с. 29] - an artificial way of speaking, in which the voice is placed in a register much higher than that of the natural voice [4],

bunk [2; с. 145] - talk that is empty, insincere, or merely for effect [3].

Неприятие в Холдене вызывает также тщеславие, высокомерие, стремление выставить напоказ свою внешнюю привлекательность, например, “hot-shot guy” [2; с. 6] – hot-shot - a person who thinks too highly of himself, thinks he is descendant of Casanova, always hitting on women [3]. Лексема *hot-shot* неоднократно встречается в тексте, имея каждый раз презрительный оттенок общего значения «первоклассный»: a guy that thinks he’s a real hot-shot, looks like a hot shot [3] и т.п. Оксюморонные сочетания “charming bastard”, “athletic bastard” [2; с. 52] главный персонаж использует по отношению к своему самовлюбленному соседу по комнате. Холден дает здесь отрицательную характеристику персонажа с помощью слов, которые в кодифицированной речи несут положительную коннотацию (charming, athletic), сочетая их с вульгаризмом “bastard”.

Несмотря на желание выделиться, заявить о протесте против принятых в обществе норм, герой находит необходимым в определенных ситуациях казаться таким, как все: “I didn’t want to look like a *screwball* or something” [2; с. 73]

(*screwball* - a person whose ideas or actions seem wild or mad in a harmless way; метафорический перенос значения спортивного термина *screwball* – (AmE, in baseball) a ball, which is thrown to a batter and spins in the opposite direction to a curve [3]). Это может иметь прагматическую функцию (выступать как средство для достижения иных целей), либо говорить о действительной незрелости персонажа, протест которого часто скрыт, не всегда до конца осознан, и порой причиняет нравственные страдания самому протестующему. Другой пример: *this little blue butt-twitcher of a dress*” [2; с. 149]. Сленгизм *butt-twitcher*, образованный путем словосложения и аффиксации (присоединение суффикса деятеля -er), выступает в качестве инвертированного эпитета и вновь служит средством намеренного огрубления понятия: *butt* – 1. a large, thick or bottom end of smth; 2. (sl) the part of the body on which a person sits; *twitch* – to (cause to) make a quick short sudden movement, usu. without conscious control [3]. Главный персонаж вновь использует здесь выражение, имеющее отрицательную коннотацию, с целью дать положительную характеристику предмету речи.

Герои в рассматриваемом произведении часто склонны употреблять сленгизмы для обозначения понятий, вызывающих сильную эмоциональную реакцию, как например, деньги или противоположный пол:

buck [2; с. 37] – a dollar [3],

dough [2; с. 40] – money [3],

necking [2; с. 91] – kissing, hugging, and caressing passionately [4].

Большая часть произведения Сэлинджера основана на внутреннем монологе героя, чья речь изобилует сленгизмами. Они определяют характер главного персонажа, его принадлежность к молодому поколению, юношеский максимализм, нежелание подчиняться авторитетам, ироничность; но, с другой стороны, это также отражение поисков себя, страха показаться смешным или слабым (и, следовательно, проявление действительной незрелости героя), манифестация неуверенности в себе, порой заниженной самооценки, отсюда – жажды поддержки и стремления обозначить свою групповую принадлежность, желания избежать любых показателей изнеженности, соответственно, использование сниженной речи, которая у подростков и в мужских коллективах выступает в качестве показателя мужественности [1; с.42] Сленгизмы придают речи героя яркую эмоциональную окраску, манифестируя становление, часто небезболезненное, молодой личности, поиски независимости, самого себя и своего места в противоречивом мире, формирование собственных взглядов.

Библиография.

1. Карасик В. И. Речевая индикация социального статуса человека. / В. И. Карасик // Эссе о социальной власти языка: Сб. науч. статей. – Воронеж: ВГУ, 2001. – С. 36-56.

2. Сэлинджер (J. D.Salinger) Над пропастью во ржи. (The Catcher in the Rye) / Дж. Д. Сэлинджер. - М. :ИКАР, 2001. – 242 с.

3. Longman Dictionary of Contemporary English. – 3rd ed. – Harlow: Longman, 2006. – 1949 с.

4. Urban Dictionary (<http://www.urbandictionary.com>) (дата обращения: 19.04.2023 г.)

Межкультурная коммуникация и этикет прошения извинения

Д. Х. Муротова

Ферганский государственный университет (г. Фергана, Узбекистан)

Аннотация. В данной статье показано, что извинения в межкультурной коммуникации выражаются с помощью разнообразных языковых средств, и обосновывается их фактическими примерами.

Ключевые слова: культура, общение, апология, этикет, языковые единицы, смысл, прагматика, этикет.

Summary. This article demonstrates that apologies in intercultural communication are expressed through a variety of linguistic means and substantiates them through factual examples.

Key words and phrases: culture, communication, apology, etiquette, language units, meaning, pragmatics, etiquette.

Известно, что у представителей разных культур разные правила построения беседы и использования прагматических средств в общении. Они могут использовать разные формы для выражения одного и того же прагматического смысла или, наоборот, одни и те же формы коммуникации могут иметь разные прагматические значения. Например, если один человек предлагает свои услуги с целью «предложения / помощи», представитель другой культуры использует ту же форму общения для «прошения извинения».

Н. Шаммас констатирует, что: «...единицы, изучаемые в рамках лингвопрагматики, выражаются в речи в целях поддержания социальной связи, понимания социальной дистанции и сохранения устойчивости критериев речевого этикета, связанных с культурой и менталитетом, в общении людей» [3; с. 64]. Предметом лингвопрагматики является выражение выражений, употребляемых в речевых ситуациях, таких как приветствие, прощание, вежливость, благодарность, поздравление, извинение, утешение, жалоба в естественной (обыденной) речи.

В узбекской культуре единицы речевого этикета и невербальные средства выражаются собеседниками при входе в дверь. Приведем пример одной из устных бесед:

А: Қани, мархамат. (Проходите/входите, пожалуйста)

В: Йўқ, катталардан бўлсин. (Нет, вы старше, вы вперед)

А: Сиз меҳмонсиз, киринг. (Вы наш гость, заходите)

В: Раҳмат, сизларни ҳам безовта қилдим. (Спасибо. Извините, что вас побеспокоил)

А: Йўғ-эй, нималар деяпсиз. (Да нет, что вы! Не стоит извинений!)

Видно, что узбекский речевой этикет включает в себя и почитание собеседника: «старшие вперед / вы старше, вы вперед», «вы гость»; принять предложение, выразив благодарность в форме «спасибо»; лидерство стратегии позитивного этикета определилось с помощью таких доказательств, как прошения извинения сказав «я вас побеспокоил» и ответ хозяина «не нужно извиняться / не стоит извинений».

У узбеков спрашивать друг друга, как дела, прежде чем вступить в конкретный разговор, употребляется не только в гостеприимстве, но и почти в каждой речевой ситуации. В этом случае хозяин предлагает гостю остаться, а гость извиняется и отклоняет приглашение, но естественно, что после того, как гость встает уйти, он еще остается с хозяином на какое-то время, прощаясь. [3; с. 64].

В конце гостеприимства хозяин предлагает гостю остаться, а гость извиняется и отклоняет приглашение; узбекский речевой этикет занимает больше времени, чтобы завершить гостеприимство. Также узбеки в основном используют позитивные, реже директивные и негативные этикетные стратегии.

Единицы речевого этикета извинения в английском языке выражаются несколькими способами. 1. «Excuse me» – употребляется, чтобы завязать разговор, привлечь внимание другого человека. «Pardon» употребляется для уточнения и просьбы собеседника повторить что-либо, когда он чего-то не расслышал или не понял в ходе разговора. [1; с. 40].

«I am sorry» употребляется когда делают что-то не так или когда ситуация неприятна. Второе значение «I am sorry» – сочувствие и жалость, переводится как «афсусдаман, ҳамдардман» на узбекский язык. (I am sorry you didn't pass the exam. - Афсус, имтиҳондан ўта олмадингиз / Жаль, что вы не сдали экзамен)

Типичный британский этикет носит скорее фальшивый характер, далекий от искренних чувств, хоть и выглядит очень утонченно. «Вежливость» – это стиль общения большинства английских торговцев и важная часть британской культуры. В английском речевом этикете регулярно используются слова «Пожалуйста» (Please), «Спасибо» (Thank you) и «Извините» (Sorry).

Этикет без обвинений: Суть этого этикета можно объяснить следующей жизненной ситуацией: Когда вы наступили кому-то на ногу и извинились: «No harm done!» (Невелика беда! Ничего!), «I am sure it's my fault" (Извините, это моя вина)» отвечают. Настоящее коннотативное значение этого саркастического ответа таково: «Это ваша вина, мы оба это знаем» [2; с. 73].

Таким образом, межнациональная рационализация и концептуализация не всегда приводят к различиям в языке, и в то же время межкультурное сходство в языке не всегда приводит к сходным рационализациям. История разных обществ и культур характеризуется событиями и процессами, повлиявшими на формирование культурного сознания людей.

Библиография.

1. Obana Y. The sociological significance of “politeness” in English and Japanese languages / Y. Obana, T. Takato // Report from a pilot study. Japanese Studies Bulletin, 1994. – № 14 (2). – P. 37-49.
2. Sifianou M. Off-record indirectness and the notion of imposition / M. Sifianou // Multilingua 1993. – № 12-1. – P. 69-79.
3. Турдиева Х. К. Лингвопрагматическое изучение единиц речевого этикета (на материалах персидского и узбекского языков). Филол. фан. фал. автореф. дисс. докт. фил. наук / Х. К. Турдиева. – Ташкент, 2020. – 167 с.

Проблемы перевода фразеологических единиц с компонентом профессиональной номинации и отражение в нём лингвокультурологических факторов

Б. А. Хамидов

Андижанский государственный институт иностранных языков
(Узбекистан, г. Андижан)

Аннотация. В статье рассказывается о переводе фразеологических единиц, передаче их семантических аспектов на другие языки, возникновении больших трудностей в содержании контекстов и правильном понимании лингвокультурных знаков, необходимости разработки специфических приемов в процессе перевода.

Ключевые слова: контекст, контекстуальное значение, оригинал, концептуальность, концептосфера, линволитет, лингвосфера, эквивалент, лексическая трансформация, лексическое обобщение.

Summary. The article tells about the translation of phraseological units, the transfer of their semantic aspects into other languages, the emergence of great difficulties in the content of contexts and the correct understanding of linguocultural signs, the need to develop specific techniques in the translation process.

Keywords and phrases: context, contextual meaning, original, conceptuality, conceptosphere, linguolitet, linguosphere, equivalent, lexical transformation, lexical generalization.

В современной лингвистике изучение фразеологических единиц в лингвистическом аспекте показывает взаимосвязь языка и культуры. Хотя такие устойчивые соединения более тесно связаны с жизнью, развитием народа, чем с другими языковыми единицами языка, они формируются на основе многовекового жизненного опыта, ценностей, традиций, обычаев народа и проходят процесс синхронного развития.

По этой причине возникают большие трудности в передаче семантических аспектов фразеологических единиц на другие языки, в содержании контекстов и в правильном понимании лингвокультурных знаков. В. Н. Комиссаров в своей работе «Современное переводоведение» пишет о переводе и его цели: «В художественном переводе главная цель задачей переводчика является полноценная передача художественных и эстетических качеств этого оригинала на языке перевода» [1; с. 82]. Мы также сочли допустимым прокомментировать ответственность переводчика в процессе перевода.

Ученый-лингвист Г. М. Хошимов в своей работе «Актуальные проблемы переводоведения» пишет, что концептуальность и концептосферы автора оригинала с переводчиком, с одной стороны, и линволитети и лингвосферы, которые неразрывно связаны с этими явлениями, с другой, могут быть основой для полноты перевода, в противном случае переводчик может допустить семантические потери на языке оригинала [6; с. 33]. Этот аспект особенно часто наблюдается в составных фразеологизмах с номинациями профессиональной деятельности. В процессе перевода перевод фразеологических единиц с

профессиональными наименованиями с целью уменьшения таких проблем требует разработки специфических методов.

Профессор М. Э. Умарходжаев признает, что «в настоящее время переводоведение не занимается переводом какого-то одного языка или языковой системы, а занимается переводом конкретных текстов. Это направление отличается от предыдущих специфическим качеством» [4; с.120]. Лексическая трансформация при переводе ФЕ обычно заключается в выражении значения или концепции, отраженных во фразеологизме, с помощью одной лексической единицы, характеризующейся заменой ФЕ на одну лексическую единицу.

Лексическая трансформация может быть обобщенной или приватизированной. В частности, перевод английского языка ФЕ «*to dine with Duke Humphrey*» на узбекский язык фразой «*оч қолмоқ*» позволяет полностью сохранить смысл, выраженный на языке оригинала. Перевод сочетания другим, например, путем калькирование, приводит к полной потере первоначального концептуального значения, поскольку в узбекском языке нет эквивалентов, соответствующих этому сочетанию, перевод методом толкования приводит к расширению контекста и необходимости масштабных пояснений. И это приводит к нарушению принципа отражений широкого и окрашенного значение краткой формы, являющееся важнейшей особенностью фразеологических единиц.

Мы также наблюдаем аналогичные случаи в таких единицах, как «*a fine gentleman / lady*». Этот фразеологизм, переходящий в узбекский язык с такими лексическими единицами, как «*олифта, сохта*», позволяет в полной мере отразить выражения в их содержании.

ФЕ «*the King can do no wrong*» на английском языке (букв. *қирол ҳеч қачон хато қилмайди*)» принадлежит любому человеку и указывает на то, что он не совершает преступления. Таким образом, *king* теряет значение, приписываемое его положению:

«*Because he (Soapy) wanted to fall into their (policemen's) clutches, they seemed to regard him as a king who could do no wrong*» [5; с.376]. – *Чунки у полициячиларнинг қамоққа олишларини жуда ҳоҳларди-ю, бироқ полициячилар уни безорилик қилаяпти деб ўйламасдилар.*

Как показывают примеры, случайное применение компонента *king* было применено к «*оддий одам*», переносное значение в его содержании заключается в том, что «*нотўғри иш/жиноят қилмаслик*» теряет свою полную связь с «*қирол*» и метафорически переносится на другого человека. Тот факт, что концептуальное выражение метафорической аналогии было дано именно в обобщенной лексической трансформации, послужил сохранению выразительности ФЕ.

Передача признаков принадлежности персонажа к должности другим лицам, хотя он широко используется в речи, «*олий насаб /*

мавқе"» при метафорической значении их содержания становится приоритетным в качестве ядерного компонента. Это очевидно в ситуациях, когда ФЕ направлен на объект, а не на отдельного человека. Например,

– «*It implies of course that considerations of right and wrong, of justice and mercy, do not apply to foreign politics. The state can do no wrong*».[3; с 314.] –*Албатта, ҳақ ва ноҳақлик, адолат ва шавқат меёрлари хорижий сиёсатга тегишли эмас. Ҳамиша давлат ҳақ.* В этом контексте ФЕ была применена к «давлат», концептуальный смысл в его содержании и даже эмоционально-экспрессивная выразительность были переведены путем обобщения.

Значение сочетания «*beggars must be no choosers*» в английском языке на первый взгляд может показаться эквивалентным переводом, если перевести его через фразу «*борига шукур қилмоқ*». Однако в узбекском языке «*борига шукур қилиб яшамоқ*» классифицируется как синтаксическая фраза, в содержании которой отсутствуют смысловые миграции и образные выражения. Кроме того, эти компоненты фразеологизма в двух языках различаются как по своей принадлежности к профессиональной, так и социальной сфере, и точно такая же семантика и концептуальное выражение отражены в словах, обозначающих разные сферы и профессии. По этой причине естественно, что обращение таким образом также оценивается как лексическое обобщение.

Семантика ФЕ, которые имеют компонент, относящийся к профессиональной деятельности или социальному статусу, и преобразование когнитивных семантик, которые они представляют, на другой язык, в большинстве случаев не могут быть осуществлены из-за отсутствия профессии или должности в языке перевода, что означает компонент в содержание соединения.

В этих случаях обобщение через концептуальную семантическую трансформацию лексики в содержании единицы считается очень эффективным. Например, в английском языке «*to be head cook and bottle washer*» в узбекской культуре такие профессии, как «*ошпазлик*», исторически отличаются от когнитивно-концептуального понятия в английском языке, более того, в узбекской культуре «*идиш ювувчи*» не является отдельной профессией. Соответственно, в узбекском языке нет подходящего альтернативного варианта для этой единицы, даже дословный перевод в виде «*ошпаз ҳам ювгучи ҳам бўлмоқ*» не может полностью отразить экспрессивные семы в ее содержании. По этой причине было бы уместно, чтобы содержание единицы было переведено в форму «*қовоқхонани бошқармоқ*» посредством лексической модуляции.

– «*But I never thought I'd be weighin' sixteen stone a having these very close veins, in those days, dearie*». *She sighed: «To say nothing of being head cook and bottlwasher in a gold-field's pub*» [3; с. 67]. – «*Жонгинам,*

мен ўша пайтларда олтин изловчиларга тўла шаҳарчада бир қовоқхонани юргизишим ва ҳозиргидек 100 килолик бир қоп гўшт бўлиб семириб кетишим ҳаёлимга ҳам келмаган эди» – дея хўрсинди.

В заключение, существует возможность перевода одного и того же фразеологизма с помощью различных методов перевода, подбираемых индивидуально, исходя из цели переводчика, типа и методологии текста. Ни один из них не имеет приоритетного характера. Семантические, понятийно-когнитивные значения в содержании фразеологической единицы отбираются с целью экспрессивной трансформации конкретных аспектов эмоционально-экспрессивных единиц.

Библиография.

1. Комиссаров В. Н. Современное переводоведение: учебное пособие / В. Н. Комиссаров. – М. : ЭТС, 2001. – 82 с.
2. Snow S.P. Corridors of Power / S.P. Snow. – New York.1964,W. R. Juge. – 239 p.
3. Prichard K. The Roaring Nineties / K. Prichard. – М. 1957. – 414 p.
4. Умархўжаев М.Э. Чоғиштира тилшунослик ва таржимашуносликнинг долзарб муаммолари ҳақида / М. Э. Умархўжаев // Тил илми уммонига кўшилган томчи. – Тошкент, 2013. – 155 бет.
5. Henry O. Short stories / O. Henry. – Moscow : 1949. – 376 p.
6. Ҳошимов Ғ. М. Таржимашуносликнинг долзарб муаммолари / Ғ. М. Ҳошимов. – Андижон : 2017. – 33-бет.

Природа родного края в жизни и творчестве

поэта А.Т. Прасолова (1930-1972 гг.)

А. А. Швечикова, К. В. Ильченко

МКОО ДО «Станция юных натуралистов» (г. Россошь, Россия)

Аннотация. Поэт А.Т.Прасолов родился 13 октября 1930 г. в селе Ивановка ныне Россошанского района Воронежской области в крестьянской семье. Критики причисляют творчество А. Прасолова к «тихим» лирикам. Представителей этого литературного направления объединяет любовь к «малой родине». При жизни поэта вышло 4 сборника стихов. Член Союза писателей СССР.

Ключевые слова: русский поэт, тонкий ценитель, родной край, поэтические пейзажи, фенологическая точность.

Summary. The poet A.T.Prasolov was born on October 13, 1930 in the village of Ivanovka, now Rossoshansky district of the Voronezh region, in a peasant family. Critics consider the work of A. Prasolov to be "quiet" lyrics. Representatives of this literary trend are united by love for the "small motherland". During the poet's lifetime, 4 collections of poems were published. Member of the USSR Writers' Union.

Keywords and phrases: Russian poet, fine connoisseur, native land, poetic landscapes, phenological accuracy.

С неизменной строки – «Я, Прасолов Алексей Тимофеевич, родился 13 октября 1930 года в селе Ивановка...» – начиналась автобиография русского поэта.

Сегодня уже не отыщешь это памятное место. Родное село творца обезлюдело и исчезло с лица земли. Полынь и ковыль стали полноправными хозяевами этих некогда обжитых мест.

Жизнь будущего поэта была наполнена трудностями и лишениями. Он в полной мере испытал на себе всю тяжесть горькой русской пословицы: «От сумы и от тюрьмы не зарекайся...».

Отец – Прасолов Тимофей Григорьевич – оставил семью, когда Алексею было около пяти лет. Вместе с матерью мальчик перебрался в с. Морозовка Россошанского района. Дом, в котором прошло детство, отрочество и юность поэта, описал в своих воспоминаниях друг и соратник по цеху М.Шевченко: «...В хате полутемно и прохладно: ставни окон закрыты. Свет проникает только через их щели. Низкий потолок. Земляной пол усыпан полынком. На стенах фотокарточки в деревянных рамках...» [6; с.427]. Алексей Прасолов в стихотворных строчках навеки запечатлел память о самом дорогом ему уголке в мире: «*Изба с нависшим потолком над люлькой, // Крыльцо и вишни под родным окном, // Овраг с криницей да в просторе гулком // Вся в трещинах дорога за селом...*» [4; с.9]. С тыльной стороны хаты ко двору примыкал огород с садом. За ним – луг, где текла речка Черная Калитва. В детстве и отрочестве поэт любил бывать на речке. Об этом упоминала мать поэта – Вера Ивановна, чьи воспоминания записал и передал в книге «Одинокое сердце поэта» В.

Будаков: «...Колы отлучався з дому – так на ричку. Рыбу ловыть. Тоди ричка була нэ то шо тэпэрышний ручий. Тоди широка була, омутна. Одын раз керзову сумку повнехоньку рыбы принис. Добрый довисок на наш стил. Був готовый дэнь и ничь рыбачить...» [1; с.87].

Спустя годы, друг Алексея Прасолова, поэт, прозаик, член Союза писателей России М. П. Шевченко, поделился своими воспоминаниями о рыбной ловле с Прасоловым: «В первое каникулярное лето я ездил к нему в Морозовку. Повод был – вместе порыбачить на Черной Калитве... Алексею нравилось шефствовать надо мной на рыбалке. обстоятельно рассказывал он об удочках, о способах нанизывания на крючок наживки, о повадках окуней и чебаков. Потом мы молча наслаждались тишиной берега, тихим шумом дождя, шуршанием камыша под ветром и дождем...» [6; с.427].

В Морозовке будущий поэт пережил немецкую оккупацию. Школу закончил уже после войны и продолжил обучение в Россошанском педучилище.

Писать стихи Алексей Прасолов начал рано. Первым оценил его поэтическую одарённость ещё в 1949 году редактор росошанской районной газеты «Заря коммуны» Б. Стукалин. По его инициативе юношеские стихи Прасолова публиковались сначала в районке, а затем и в областной газете.

Трудовую деятельность Алексей Тимофеевич начал учителем в сельских школах, а затем его пригласили в воронежскую газету «Молодой коммунар». Приглашение поработать в столице Черноземья для молодого человека было очень престижно. Однако Воронеж не оправдал ожиданий поэта. В письме Б. Стукалину Алексей Тимофеевич пишет: «Город втиснул меня в скорлупу, сковал, оглушил и, наконец, озлобил...» [2; с.21]. К тому же, он не получал удовлетворения от своего сочинительства: «Прежние (сельские) стихи, пусть они не глубоки, но светлы; а последние – как могильные плиты...» [2; с.21]. В письме к своему земляку М. Шевченко о жизни в городе с грустью писал: «...Тут и птиц почти нет. Вместо них звенят деньги, свистки на перекрестках... В городе отдохнуть, а жить устанешь. Погляжу – даль, синяя-синяя... Пойти бы по нашей земле, а потом сложить песню, чтоб жизни была под стать...» [6; с.439].

«Неустроенность моя – бич мой», – не раз говорил Прасолов. *Всего с 1951 по 1970 годы Алексей Тимофеевич сменил 23 рабочих места, побывав дважды в заключении. По мнению людей, хорошо знавших поэта, бесконечные поездки и переезды Алексея Прасолова были не только поиском самого себя, но и поиском сочувствия и понимания.*

Поистине переломным событием в жизни и творчестве поэта стала его встреча в 1964 году с А. Т. Твардовским. В «Новом мире» была напечатана подборка из десяти стихотворений, мало кому известного на тот момент поэта: «Весна от колеи шершавой...», «Привычно клал он заводскую...», «Черней и ниже пояс ночи...», «Среди цементной пыли душной...», «Платье – струями косыми...», «Взметнули трубы медные...», «Сюда не сходит ветер горный...», «Далекий день. Нам по шестнадцать лет...», «Зима крепит свою

державу...», «Тревожит вновь на перепутье...». Этой публикацией Алексей Прасолов уверенно вошёл в русскую поэзию. В 1967 году он был принят в Союз писателей СССР.

Стихи росошанского поэта публиковались в альманахах, коллективных сборниках, журналах «Подъём», «Дон», «Юность», «Сибирские огни» и других. За двадцать лет работы в журналистике Алексей Тимофеевич опубликовал более двух тысяч очерков, репортажей, корреспонденции, критических статей. При жизни поэта вышло четыре сборника его стихов.

Критики причисляют творчество А. Прасолова к «тихим» лирикам. Представителей этого литературного направления объединяет любовь к «малой родине», родной земле, традиционным ценностям.

Для поэта Алексея Прасолова малая родина – это, прежде всего, село Морозовка, город Россошь и Россошанский район, где прошли его детские и юношеские годы, а так же и большая часть зрелой жизни. Ведь как сказал знаменитый французский летчик, писатель, философ Антуан Сент-Экзюпери: «Все мы родом из детства».

Немало искренних и душевных строк Алексей Тимофеевич посвятил своей малой родине: *«Я иду привычною дорогой. // Петухи поют начало дня. // Месяц, за ночь над мостом продрогнув, // Равнодушно смотрит на меня. // Вздрогнут травы, и под снежным ветром // Сонный куст роняет вешний цвет. // Над рекой, невидимые, где-то // Соловьи затеяли дуэт...»* [4; с.9].

Читая стихи о родном крае, можно совершить небольшую прогулку вместе с поэтом по родным ему с детства местам: *«Знакомой дорогой степною // Иду я в родное село. // Пшеница колышется в зное-// Ей, видно, стоять тяжело»* [4, стр.38]. А можно пройтись в утренней тишине по росошанским улочкам: *«Встает над городом рассвет, // Широкий мост. Речонка вьется, // Уж сотни лет и сотни лет // Сухую Россошь зовется...»* [4; с.17].

На первый взгляд кажется, что у Прасолова мало стихов, посвященных малой родине, потому что они географически не означены. А значит, и мало стихов о родном Россошанском крае. Но это обманчивое впечатление. Если внимательнее вчитаться в прасоловские строки станет понятно, что написаны они о родных и до боли знакомых местах: *«Через поле, через лес, // Грейдером широким // С полустанка шел боец, // Отслуживший сроки. // Млечный путь над головой // Четко серебрится. // Сбоку месяц молодой // За бугром садится...»* [4; с.27].

Прасолов с такой точностью описывает природу своей малой родины, что стихи его можно сравнить с полотнами художников-реалистов: *«Грустен трав увядающих запах. // Сад багряный ветрами продут. // Слышен гогот гусей краснолапых // На остывшем осеннем пруду. // Хлеб давно уже скошен и убран, // И жнивье, будто красная медь. // Хорошо этим солнечным утром // На родные края поглядеть...»* [4; с.28].

В каждом стихотворении о природе как в живописном пейзаже, созданном рукой мастера, проступают черты милой родины, имя которой – Россошанская земля: *«...Золотое наше лето. // Где ты, где ты отзовись! // Пошуми зеленой*

веткой // Над распутицей дорог // Да плесни волной приветной // На укатанный песок. // Расстели опять кувшинки, // Где камыш склонился глух. // Дай нам ко-сы и тропинкой// Поведи в знакомый луг...» [4; с.10].

Талантливому человеку, а именно таким был Прасолов, под силу преобразить реальность в сказочное повествование. Поэту мастерски удается привычный пейзаж, обыденную картину родной природы представить в необычном свете: «...Корни выползли ужами, // Каждый вытянут и жилист, // И звериными ушами // Листья все насторожились. // В заколдованную небыль // Птица канула немая, // И ногой прижатый стебель // Страх тихонько поднимает» [4; с.172].

Но, как бы ни было сказочно данное произведение, сквозь строки проступает привычная с детства поэту природа средней полосы России, частью которой является Россошанский край.

О том, что Прасолов описывал в своих произведениях природу своей малой родины, легко убедиться. Животные и растения, упоминающиеся в стихах Алексея Тимофеевича, визитная карточка малой родины: вишня, береза, дуб, клен, рябина, сирень, осина, верба, орешник, терн, кувшинка, ромашка, незабудка, фиалка, тюльпан, апрельский цветок (подснежник), лопух, полынь, лебеда, камыш, подсолнух, лось, сурок, соловьи, перепела, жаворонок, галка, снегирь, лебедь, ласточка. Эти и другие представители мира природы, ставшие частью культурного наследия оставленного нам Прасоловым, являются типичными представителями местной флоры и фауны.

В прасоловских стихах с большой точностью описаны местные фенологические особенности. Поэт мастерски вплетает в свои произведения детальные подробности, которые очень точно характеризуют времена года в родном россошанском крае: «И бесконечно длится осень...» [4; с. 222], «Сенокосный долгий день...» [4; с. 191], «...Ночь июльская светла над родной сторонкой...» [4; с. 27], «Весна – от колеи шершавой до льдинки утренней – моя» [4; с. 93].

Есть в творчестве Прасолова место и народным приметам: «Только ласточки вокруг // Свищут – низом, низом, низом...» [4; с.192], «...Воронье распластано мелькает, как подобье праха, – // Радуюсь, ненастье ль накликает // Иль кричит от страха...» [4; с.265], «...Ненастье птичий крик угрюмый // Пророчит мне, как в старину...» [4; с.133].

Поэт, выросший в деревне, хорошо знал народные традиции и обычаи. Описание русской Масленицы в стихотворении Прасолова, получилось ярким, звучным, динамичным: «Скорей туда, // На проводы зимы! // Там пляшут кони, // Пролетают сани, // Там новый день // У прошлого займы // Перехватил // Веселье с бубенцами...» [4; с.184]. В другом стихотворении Прасолов описывает крестный ход с иконами к святому месту: «...Когда на поле вместо хлеба // Росли полынь и лебеда, // Бывало люди на молебен // Бредут с иконами сюда...» [4; с.21].

Тема родной природы затрагивается во многих стихотворениях Прасолова. Однако у поэта практически нет стихотворения, посвященного исключительно

этой тематике. Природа не мыслится Алексеем Тимофеевичем вне человека. Она воспринимается им активно, как среда существования человека, часть его бытия. Прасолов обостренно ощущал глубинную и неразрывную связь человека и природы.

Много поэтических строк у Прасолова посвящено лету. Лето в стихах поэта «золотое». Золотое, потому что *«Колос к колосу встали хлеба...»* [4; с. 26], *«...Рожь под ветром до земли // Гнется у дороги...»* [4; с. 27], *«...Раскинулась тучная нива // На сотни, на тысячи верст, // Высокая ростом на диво, // А зерен – что колос, то горсть...»* [4; с. 39]. Для Прасолова, с детства знакомого с тяжелым крестьянским трудом, а затем в должности корреспондента писавшим статьи про тружеников села, лето ассоциируется со временем созревания и уборки урожая. Это «крестьянское» начало крепко сидело в прасоловской поэзии: *«Сенокосный долгий день, // Травяное бездорожье. // Здесь копен живая тень // Припадает // К их подножью. // Все в движенье – // Все быстрее // Ходят косы полукругом. // Голос матери моей // Мне послышался над лугом...»* [4; с. 191].

Однако лето в поэзии поэта может быть и безжалостным. В прасоловском стихотворении «Зной» есть такие строки: *«...Снимает солнце кожу с плеч...»* [4; с.72], где летнюю жару автор сравнивает с «желтым иглом зноя». А в стихотворении «Цветок» читаем такие строки: *«Каменоломня залита // Горячей желтизной. // Ковшами экскаваторов не вычерпает зной...»* [4; с.75]. Таким виделось Прасолову лето из мест заключения.

Много поэтических строк посвящено осени: *«Мне нравится осенний этот день... // Был листопад, и, на ветру продрогнув, // Багряный клен, склонившись на плетень, // Листвою медной сыпал на дорогу...»* [4, с. 33], *«Последние дни сентября. // Холодное небо бездонно...»* [4; с. 22], *«...Осень ветром клонит вишни // Да шумя, тоскует клен. // Луг безмолвен, поле тихо...»* [4; с.11]. С осенью у поэта сложились противоречивые отношения. С одной стороны он восхищается ее красотой. Прасолов наградил это время года самой яркой палитрой красок: *«...У нас леса зажгла пожаром осень. // Листвою рдяной тропки занесло. // Взгляну вокруг – на лес, на неба просинь – // И на душе, как в детстве, так светло...»* [4; с.35], что роднит его с Пушкиным и Буниным. С другой стороны, поэт отмечает ее «осеннюю нищету», «цинковый цвет», «печаль дедов». Осеннюю непогоду он сравнивает с диким зверем: *«Природа в припадке слепом // Бунтует в лохмотьях осенних...»* [4; с.103].

С присущим поэту реализмом Прасолов описывает зиму. Прасолов очень точно отображает фенологические особенности этого времени года в родном крае: *«В тыни морозной осинки продрогли. // Дремлет сугроб голубой у двора. // Месяц рассыпал на звонкой дороге горсти сверкающего серебра...»* [4; с.23], *«Снегирей орешник взвешивал // На концах ветвей. // Мальчик шел по снегу свежему // Мимо снегирей...»* [4; с.167].

Поэт использует зимние пейзажи, чтобы описать ужасы фашистской оккупации, свидетелем которых он являлся. Тем страшным дням посвящены

его стихотворения «*Рубиновый перстень*» [4; с.69] и «*Еще метет во мне метель...*» [4; с.164].

: «...*За дверью мир, // Живой, весенний...*» [4; с. 50], «*Весна, весна, // Из дали мгlistой // Ты слишком медленно идешь...*» [4; с. 50], «*Расцвела весной наша сторона..*» [4; с. 37], «*Апрель капелью весело закапал...*» [4; с. 163], «...*Весна моя! Звени под небом чистым...*»[4; с.45].

Прасолов наделяет весну мощной жизненной силой: «... *Упрямо в мир выходят травы // Из темного небытия. // И страшно молод и доверчив, // Как сердце маленькое – лист, // И стынет он по-человечьи, // Побегом вознесенный в высь*» [4; с. 93]. Он восхищается ежегодно повторяющимся в растениях стремлением к новой жизни и, несмотря на боль преодоления, сравнивает себя с таким ростком, надеясь на перемены и в собственной жизни: «...*Как он больно прорастает – // Изогнувшийся росток! // В пласт тяжелый упираясь, // Напрягая острие, // Жизни яростная завязь– // Воскрешение мое!..*» [4; с.149].

Для Прасолова весна – это время принятия новых решений: «...*Мое дыханье – вихрь весенний // –Твою распахивает дверь*» [4; с. 48].

Поэт наделяет это время года мощной силой, способной через разрушение прийти к созиданию. Это особенно заметно, когда Алексей Тимофеевич описывает вешний разлив реки: « *Волна...Свинцовый лед в куски кроша...*» [4; с. 48], «...*А над рекою синие осколки // Взметнулись вновь, // Певуче просвистав...*»[4; с.58], «...*Все шумнее реки раскованная речь...*»[4; с.48]. Риторический вопрос поэта «...*Река ли это // Иль, может быть моя душа?..*» [4; с. 48] обнаруживает глубину отождествления им собственной души с природой родного края.

И, в то же время, Прасолов замечает и отражает в своем творчестве непримиримое противоречие, заключенное в весне. Он восхищается ее нежностью в стихотворении « *А радость тихо повела...*» [4; с. 63] и ругает за весеннюю распутицу в стихотворении «*Грязь колеса жадно засосала...*» [4; с.136], *восхищаясь способностью человека объединять усилия для преодоления трудностей, встающих на его пути.*

Алексей Тимофеевич – тонкий ценитель природной красоты родного края. Он не просто сторонний созерцатель. Мастер видит природу по-своему зорко. Поэтическое наследие мастера изобилует строками-самородками! Особенно много их в стихотворениях посвященных родной природе: «*О лето, в мареве просёлка // Какая сила ходит тут! // Как настороженно и колко // Колосья в грудь меня клюют*» [4; с.142]. Прасолов чувствует силу и мощь, заключенную в природе: «*Я услышал: корявое дерево пело, // Мчалась туч торопливая, темная сила // И закат, отраженный водою несмело, // На воде и на небе могуче гасила*»[4; с.152]. Поэту взмахом пера удастся стремительное течение речной воды превратить в застывшую картину: «*Схватил мороз рисунок пены, // Река легла к моим ногам – // Оледенелое стремленья, // Прикованное к берегам*» [4; с.128].

При жизни Прасолов был далеко не простым человеком. В нем уживались самые, казалось бы, несовместимые черты – доброта и агрессия, одаренность и

неприкаянность, стремление к общению и непринятие его в обществе. Трудные жизненные обстоятельства, внутренние противоречия, владевшие душой Алексея Тимофеевича, привели поэта к трагической развязке. *Он ушёл из жизни раньше «назначенного часа» – 2 февраля 1972 г.*

Однако через всю свою неустроенную жизнь Алексей Тимофеевич пронес чувство любви к родной природе. Прасоловские поэтические пейзажи – это не полет безграничной творческой фантазии, а результат его жизненных впечатлений. Прасоловская природа иссушена степным солнечным зноем, омыта «русскими осенними дождями», занесена зимними метелями, чтобы возродиться весной «из темного небытия». Строки поэта, посвященные природе родного края, изобилуют эпитетами, поражают фенологической точностью образов и деталей. Тема природы тесно переплетается с народными традициями. Произведения поэта о родном крае можно сравнить с полотнами художников-реалистов. В своих наполненных силой мысли стихах, Прасолов наделял природу чертами одушевленного существа. Состояние природы в поэзии моего земляка прописано очень четко. Оно не терпит иносказания. Образ природы родного края складывается из множества элементов, но он всегда узнаваем потому, что русский поэт Алексей Прасолов писал о том, что ему хорошо знакомо и дорого.

Библиография.

1. Будаков В. Одинокое сердце поэта / В. Будаков // Подъём. – 2020. – №10 (673). – С. 87-155.
2. Елецких В. Л. От великого до смешного: Алексей Прасолов / В. Л. Елецких, А. Я. Морозов. – Воронеж : Альбом, 2010. – 56 с.
3. Морозов А. Я. Поэт Алексей Прасолов / А.Я. Морозов // Россошанский курьер. – 2020. – №41-42 (760-761). – С. 4
4. Прасолов А. Т. «И душу я несу сквозь годы...» / Сост. Р. В. Андреева-Прасолова. – Воронеж : Центр духовного возрождения Чернозёмного края, 2000. – 560 с.
5. Чалый П. Д. Зимний листопад. Поэты Евгений Плужник и Алексей Прасолов. Жизнь и судьба / П. Д. Чалый. – М.: ИХТИОС, 2016. – 240 с.
6. Шевченко М. П. Избранное / М. П. Шевченко. – М. : Современник, 1990. – 479 с.

Забытая игра в «бабки» в произведениях русских писателей

В. Н. Ряполов

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. Этот материал представляет собой небольшое исследование истории, а также правил участия в давно забытой русской игре «Бабки», а кроме того, того, как она была представлена в литературном творчестве писателей XIX-XX веков.

Ключевые слова: «Бабки», игра, писатели, литература, творчество.

Summary. This material is a small study of the history, as well as the rules of participation in the long-forgotten Russian game "Babki", and in addition, how it was presented in the literary work of writers of the XIX-XX centuries.

Keywords and phrases: «Babki», game, writers, literature, creativity.

Сегодня, установить первоисточник названия игры в «бабки» не представляется возможным. История игры уходит в глубокую древность, являясь забавой детской, пустяковой, а потому в письменных источниках Руси своего следа она не оставила. Хотя в художественном творчестве Древнего Рима и Египта в виде настенной живописи или мелкой пластики в виде фигурок детей играющих «бабками» представление об этой игре сохранилось. При этом надо понимать, что эти шестигранные косточки из надкопытного сустава крупного рогатого скота, вошедшие в русскую культуру под названием «бабки», в глубокой древности так не назывались, и правила игры совсем не совпадали с теми, что были на Руси. Притягивали они внимание детей, да и взрослых своей почти квадратной формой и малыми размерами. Есть предположение, что эти косточки были прототипом знаменитой игры в «кости», в которую во всех приключенческих книгах и фильмах играли пираты и прочие искатели сокровищ и приключений. Что касается русских «бабок», то эта детская забава, пришедшая из древности, не миновала ни царя Петра I, ни Суворова, ни Пушкина, ни многих других, о чем мы поговорим ниже и дожила, буквально до 40-х годов теперь уже прошлого XX столетия.

Но, прежде чем перейти к теме очерка, хотелось бы сделать небольшое отступление и вспомнить, как еще, казалось бы, совсем недавно моя мама, родившаяся в 1937 году в селе Чистая Поляна Воронежской области, иногда в разговорах, вспоминая свое детство, упоминала «бабки».

Будучи ребенком, до меня доходил только один единственный смысл этого слова, однако это была игра. Я пытался узнать, в чем заключался ее смысл, но безрезультатно. Мама, будучи девочкой в нее не играла, а помнила лишь то, что мальчишки эти «бабки» кидали и выигрывали друг у друга. Однажды, копая небольшую яму недалеко от огорода, взрослые нашли небольшой глиняный сосуд, в котором должно было храниться молоко, а по-деревенски «корчажка», заткнутый ветошью, а в нем целая куча «бабок». Как мне потом пояснили, видимо это был тайник кого-то из детей, а по какой причине он оказался брошенным, теперь, наверное, уже никто не расскажет. В 60-е годы и позже, каждое

лето, отдыхая у бабушки в той же Чистой Поляне, я эту игру уже не застал, как, впрочем, и те дворовые игры, в которые играл я со своими сверстниками, теперь совершенно не знают современные дети, как девочки, так и мальчишки. Вспомним хотя бы, исчерченные мелом дворы каждого дома для игры в «классики»... «Бабки» также утратили свою ценность, на смену косточкам пришли другие игры и игрушки, уже не самодельные, а из магазинов «Детский мир», красивые, заводные, не шедшие ни в какое сравнение с тем богатством, которым дорожила детвора буквально несколько десятков лет назад.

Что касается игры в «бабки», то история ее уходила, исходя из произведений русской литературы, еще в XVIII век. Вспомним, известную повесть А.С. Пушкина «Капитанская дочка» и тот сюжет, когда по приказу коменданта Белогорской крепости капитана Ивана Кузмича Миронова, солдаты готовились отразить нападение Пугачева и его войска. Для этого они, перво-наперво, стали приводить в порядок единственную в крепости пушку, для чего «Иван Игнатьич вытаскивал из пушки тряпички, камушки, щепки, бабки и сор всякого рода, запиханный в нее ребятишками» [4; с.263].

Русские литераторы, предшественники А.С. Пушкина, такие как Сумароков, Державин, Ломоносов, Тредиаковский, и другие в своем творчестве низойти до уровня деревенских «бабок» конечно же, не могли. Положение их в обществе требовало от них «высокой поэзии», написания од, посвященных императрице, царедворцам.

А потому первым русским поэтом, воистину народным, который в своем творчестве не постеснялся вспомнить об этой старинной, всеми любимой, русской игре стал, конечно же, А.С. Пушкин, посвятившей ей свое стихотворение «На статую играющего в бабки»:

«Юноша трижды шагнул, наклонился, рукой о колено
Бодро опёрся, другой поднял меткую кость.
Вот уже прицелился... прочь! раздайся, народ любопытный,
Врозь расступись; не мешай русской удалой игре» [5; с.588].

Иногда вещи, окружающие нас в обычной жизни кажутся такими естественными, что и упоминания они не достойны. В XIX веке к числу таких относилась и та игра, которую мы обсуждаем. Первым кто не постеснялся записать и опубликовать ее правила был известный русский этнограф и фольклорист Иван Петрович Сахаров (1807-1863). Сделал он это еще в 30-е годы XIX столетия. Мы же воспользуемся книгой, изданной в 1885 году издателем А.С. Сувориным под названием «Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. Русское народное чернокнижие. Русские народные игры, загадки, присловия и притчи». Об игре в «бабки» писал и знаменитый Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, но мы не будем к нему обращаться в связи с повторением и сухостью, излагаемого материала, а посмотрим, как об этом написал И.П. Сахаров: «В русской семейной жизни эта игра занимает самое почетное место, и нет местечка, где бы она не существовала. В игре в бабки русские употребляют

надкопытную говяжью кость, которая по городам и селам составляет особенный род промышленности мальчиков. При продаже они считают бабки: гнездами – по две кости, шестерами – по шести костей, битками – самую большую бабку, свинчатками – бабки, налитые свинцом для тяжести и ловкости, чугунами – вылитые из чугуна наподобие бабок, кудачками – обтесанные костяные бабки для особенной игры. Самые игры бабки разделяют на бесчисленные виды. Исчисляем некоторые из них.

Кон за кон. Игроки ставят на ровном месте по гнезду на битку. Потом определяют условное расстояние – конь. Кому прежде начинать игру – бить и кому после, о том мечут жеребьи. Для этого игроки бросают вверх бабки с особенными уловками – выстилкою. Если бабка, упавшая на землю, ляжет на правый бок, то это будет плочка – старшая по игре; если ляжет на спину, то будет – жог – вторая по игре; если ляжет бабка на левый бок, то это будет ничка, моложе всех. Игроки, становясь на черту, бьют битками по старшинству. Если сшибут бабки, на кону стоящие, то их считают своим выигрышем. Когда они все пробьют, тогда каждый переходит за кон к своим биткам и бьет с того места, где лежит его биток; чья далее лежит, тот прежде начинает и бить, а остальные доканчивают игру по расстоянию своих битков.

Плочки. Игроки ставят на кон по гнезду на битку и потом мечут битками, у кого ляжет – плочка, жог, ничка. Игроки здесь плочку называют правиком, ничкулевиком. Если битка ляжет ничкою, то игрок должен бить ею в кон с левой руки. Дальняя плочка дает игроку право на первенство бить прежде всех других. В этой игре игроки не переходят на кон бить во второй раз.

Кудачек. Игроки собирают все битки вместе, потом мечут их вверх, и чья ляжет жогом, то хозяин этой начинает отбивать чужие битки. При отбивке он говорит: «Раз на кудак, два на кудак, три на кудак». Если он ударит, по неосторожности, другие битки, тогда переметывают снова бабки, а если сделает промах, то считают проигрыш.

Об стенку. Игроки приходят к забору и ударяют по очереди бабками об стенку. Если второй игрок положит бабку так близко к чужой, что пространство будет на одну пядь, то он выиграл.

У кону. Игроки ставят на кон на каждую битку по шестерику бабок, потом мечут битки, и чья больше ляжет жогами, тот первый подходит к кону и бьет по гнездам. Все им сбитые бабки считаются его выигрышем. Успех в этой игре зависит от подтесанной битки.

Городок. Игроки ставят по гнезду из бабок – городок, в виде шестиугольника, а в середине его помещают три гнезда – сердцевину. После сего идут к черте и мечут битки. Плочка, жог дают право играть, а ничка оставляет игрока в домоседах, т.е. без ничего. Здесь употребляют свинчатки и чугуны. Игрок должен сбить прежде от черты городню, а если он достанет сердцевину, тогда платит пеню пошестеру. Сердцевина, если остается по разбитии городка непочатою, представляется в пользу домоседов» [7; с.210-211].

Конечно, прочитав правила, понимаешь, что без хорошего наставника, здесь все равно не обойтись. Иначе, получится так, как купить самоучитель игре на гитаре и по нему самостоятельно овладеть инструментом.

Но вернемся к нашим писателям. Сахаров рассказывал о свинчатке. Об этом необходимом атрибуте игры в бабки упоминал и А.М. Горький в своей повести «Детство». Вспоминая свои ранние годы, Горький рассказывал, что его дед «неожиданно продал дом кабатчику, купив другой, по Канатной улице». «Весь дом был тесно набит невиданными мною людьми», так называемыми «нахлебниками», т.е. жильцами, столующимися у хозяина. Особый интерес у Алеши Пешкова вызывал «нахлебник», прозванный «Хорошее Дело». Вся комната его была заставлена различными склянками, бутылками с непонятными цветными жидкостями, плавился свинец, что вызывало неподдельный интерес у ребенка. Однажды «Хорошее Дело» позвал к себе, наблюдающего за его работой Алешу и между ними состоялся такой разговор:

«– Ну? – воскликнул он, подмигивая. – Это, брат, не всегда, однако! А ты в бабки играешь?

– В козны?

– В козны, да?

– Играю.

– Хочешь, налиток сделаю? Хорошая битка будет!

– Хочу.

– Неси, давай бабку.

Он снова подошел ко мне, держа дымящуюся чашку в руке, заглядывая в нее одним глазом, подошел и сказал:

– Я тебе налиток сделаю; а ты за это не ходи ко мне. Хорошо?

Это меня прежде всего обидело.

– Я и так не приду никогда...»[2; с.141].

Играл в «бабки» и Антон Павлович Чехов. Так в одном из своих воспоминаний о писателе К.И. Чуковский записал, что получил записку от Чехова, где было написано: «Затеваем на праздниках олимпийские игры в нашем дворе и, между прочим, хотим играть в бабки» [10]. А потому Антон Павлович не мог не упомянуть эту игру в своих рассказах. Так в рассказе «Злоумышленник» Климовский мужичок Денис Григорьев был пойман железнодорожным сторожем во время откручивания гайки, скрепляющей рельс и шпалу. На вопрос следователя, зачем он это делал, Григорьев пояснил, что гайка нужна была ему в качестве рыболовного грузила, при этом добавил: «А то, что же? Не в бабки же играть!» [8; с.84].

Или в другом рассказе «На Страстной неделе» во время разговора мальчишек на службе в храме: «– Ты сегодня красивый, и если бы у тебя не торчали волосы и если бы ты не был так бедно одет, то все бы подумали, что твоя мать не прачка, а благородная. Приходи ко мне на Пасху, будем в бабки играть.

Митька недоверчиво глядит на меня и грозит мне под полой кулаком» [9; с.92].

К числу таких упоминаний можно отнести и удивительно красивое стихотворение, написанное в 1916 году Осипом Мандельштамом «На розвальнях, уложенных соломой...», как бы отправляющее нас назад в ту Русь цельную, вечную, патриархальную, полную грусти:

«На розвальнях, уложенных соломой, / Едва прикрытые рогожей роковой,
От Воробьевых гор до церковки знакомой / Мы ехали огромную Москвой.
А в Угличе играют дети в бабки / И пахнет хлеб, оставленный в печи.

По улицам меня везут без шапки, / И теплятся в часовне три свечи...»[3; с.133-134].

Не забыл уже в советские годы об игре в «бабки» и Василий Макарович Шукшин, относящийся, исходя из его творчества, к числу писателей, получивших название «деревенщики». Вспоминал он свое предвоенное и военное детство в селе Сростки на Алтае, при этом писал об игре так, не вдаваясь в ее подробности, будто это была карточная игра в «дурака», с которой знаком каждый. Хотя, видимо, в то время когда он писал свой рассказ «Далекие зимние вечера», так оно и было:

«Под Москвой идут тяжелые бои...

А на окраине далекой сибирской деревеньки крикливая ребятня с раннего утра режется в бабки. Сумки с книжками валяются в стороне.

Обыгрывает всех знаменитый Мишка Босовило – коренастый мальчуган в огромной шапке. Его биток, как маленький снаряд, вырывает с кона сразу штук по пять бабок. Мишка играет спокойно, уверенно. Прежде чем бить по кону, он снимает с правой руки рукавицу, сморкается по-мужичьи на дорогу, прищуривает левый глаз... прицеливается... Все, затаив дыхание, горестно следят за ним. Мишка делает шаг... второй... – р-р-раз! – срезал. У Мишки есть бабушка, а бабушка, говорят, того... поколдовывает. У ребятешек подозрение, что Мишкин биток заколдован.

Ванька Колокольников проигрался к обеду в пух и прах. Под конец, когда у него осталась одна бабка, он хотел словчить: заспорил с Гришкой Коноваловым, что сейчас его, Ванькина, очередь бить. Гришка стал доказывать свое.

– А по сопатке хошь? – спросил Ванька.

– Да ты же за Петькой бьешь-то?!

– Нет, ты по сопатке хошь? – Когда Ваньке нечего говорить, он всегда так спрашивает.

Их разняли.

Последнюю бабку Ванька выставил с болью, стиснув зубы. И проиграл. Потом стоял в сторонке злой и мрачный» [11; с.63].

Не забыл «бабки» современник и в какой-то степени земляк Шукшина писатель Валентин Григорьевич Распутин. Так же, описывая, тяжелое, голодное детство своего героя в рассказе «Уроки французского», когда тот решил играть со своими ровесниками на деньги в «чику», чтобы купить на рынке молоко, где он оказался по решению мамы, чтобы продолжить обучение в школе, находящейся в районном центре. Герой от имени, которого идет рассказ, следя за игрой мальчишек, размышлял: «Мне казалось, что, будь у меня деньги, я бы

смог играть. В деревне мы возились с бабками, но и там нужен точный глаз» [б; с.579].

Но наиболее полный рассказ об игре в «бабки» среди писателей XX века оставил Виктор Петрович Астафьев. Он посвятил ей большую главу с подробным описанием, как изготавливались бабки, как хранились и как в них играли в Красноярском крае в первой трети XX века, в своем лирико-автобиографическом сборнике «Последний поклон», повествующем о детстве писателя, прошедшем недалеко от Красноярска, на берегах реки Енисей, в деревне Овсянка.

Мы постараемся не пересказывать главу, а дать рассказ писателя с небольшими сокращениями и комментариями, не касающимися игры, т.к. лучше писателя об этом рассказать, конечно же, никто не смог.

И так: «И поныне, когда я вспоминаю игры детства, вздрагивает и сильнее бьется мое сердце, обмирает нутро от знобяще-восторженного предчувствия победы, которая непременно следовала, если не следовала, то ожидалась в конце всякой игры.

Хотелось бы начать с игры в лапту, но я переступлю через "личную заинтересованность" и затею рассказ с игры давней, распространенной в старину во всех русских деревнях и самой ранней в году, с игры в бабки.

Сражения разгорались с первооттепели, с Пасхи. Пасха каждый год бывает в разные сроки, то ранней, то поздней весной, но есть тут причина для игры самогоглавнейшая – к празднику забивалось много скота, варились корыта, ушаты, колоды, тазы студня. Ребятам приваливала долгожданная утеха – пареные кости ног, среди которых природа поместила бабки – панка и рюшку».

Как рассказывал Виктор Петрович, обычно во всех семьях студень всегда готовила мама. И как только после долгой варки она вываливала сваренные кости для разборки в корыто, то дети, не боясь ожогов, выхватывали те, в которых находились «бабки». При этом писатель вспоминал, что «чаще всего бабки подпаливали не тем, кто больше всего зарился на них, не парням, а девкам. Особенно везло Таньке. Она принималась дразнить братьев бабкою или торговаться с ними. Дело заканчивалось свалкой».

В доме писателя Астафьева из детей игроком был только он один, а потому все сокровища доставались только ему. Набрав бабок, дети готовились к сражениям, которые не прекращались буквально до первого снега. Обычно по теплу, как только растает снег, мальчишки с полными карманами «бабок» собирались где-нибудь на поляне и там постепенно завязывалась игра.

Астафьев описывал это так:

«— А вот бабки! А вот кон! Тут напарничек нужен! – зазывал зачинщик кона, ровно бы ни к кому не обращаясь, в то же время всех будоража своим боевым кличем.

Напарничек-подставничек знает, как себя вести. Он потрется возле кона, помнетя, поставит пару рюх и царапает затылок, соображает, ждет, а ты переживай: бабочки новенькие, беленькие, ни разу еще на кон не ставленные, не битые, не колотые, вот они, под рубахой, брюхо надуешь или тряхнешься – и за-

говорили, заворочались, телом твоим согретые, родимые тебе, живые, а на кон их выставишь, так неизвестно, что с ними будет, могут к тебе и не вернуться. Хлестанет оголец-удалец панком, весь кон свалит, никому и ударить больше не достанется...

Однако ж зачем-то они, бабки-то, существуют? Вставил их Боженька или еще кто скотине в ноги, люди придумали студень варить, чтоб эти бабки ослобонялись и к парнишкам попадали. Без пользы и умысла до последних времен никакая кость никому и никуда не засовывалась. Которая для еды, которая для сугреву и улущенья хода, которая и для потехи. Взять ту же бабку. Она только с виду бабка, но всмотришь в нее – и узрешь лик, подобный человеческому. Рюшки повяжи платочком – точь-в-точь старушки, панок – молодец! У иного вроде и картуз набекрень. В игру идет не всякая бабка. Огромной, сплющенной конской бабкой тешатся только распоследние люди, недоумки и косопузая малышня, еще ничего в жизни и в игре не смыслящая, капитала своего не нажившая. Козьи, овечьи и поросячьи бабки тоже в кон не идут – мелки, да и перепревают они в печах, ими зуб крепить хорошо, схрумкать, как сахар – и вся недолга!

В ход и оборот идут бабки только от коров, нетелей и бычков. Но и тут не всякая бабка в кон. Есть бабки, при разделе поврежденные топором, у иной половина головы отхвачена либо рыло, у которой жопка отопрела – изъян особенно серьезный. Есть бабки убогие, косорылые – они такими вместе со скотиной уродились. Словом, среди бабок тоже бывают калеки, уроды, недоделки, они мало чего и стоят. <...> Итак, потихоньку, полегоньку начиналась игра. Всяк норовил сперва сунуть в кон бабку заслуженную, увеченную в битвах, со сколком на башке, с трещиной от уха до уха, с выбоиной, которую, поплевав на ладонь, игрок загодя замазывал воском или жиром со щей. Но не один он такой тут хитрый. Тут все жохи – и зачинатель кона повелительно вышвыривал бабку с изъяном из строя – торопись, подбирай – шакалье кругом. Глазом не успеешь моргнуть – умыкнут». <...> «Мне, как всегда в начале игры, привалил фарт. Кешиным панком я сшиб шесть передних пар подчистую, в седьмой паре рюшка стояла-стояла, взяла и тоже упала. Если в паре падает одна бабка, забираются обе. <...>

Но вскоре, опрокинув целиком кон, я вошел в азарт, впал в жадность, забыв мудрое правило: первому кону не верь, первому выигрышу не радуйся... <...> Ставлю почти целый кон из одних панков. Где-то там, в конце кона, поредевший отряд игроков с содроганием в сердце лепил парочку-другую рюшек. Считай – дело безнадежное. У меня десяток ударов. Я хлещу, хлещу да загребаю бабки. Меня посещает удаль, а вместе с нею небрежность, зазнайство – вечные спутники слепой удачи. И, не понимая еще, какая темная сила подкарауливает меня, хряпнул по кону почти наудалую, не целясь – и промазал. Кто-то из игроков снял кон – экая беда. Я их, этих конов, сколько могу выставить?! Не перечесть!

Еще кон просвистел. Еще. Засосало повыше брюха, шевельнулась тревога в груди: в первый и последний раз посетила горячую мою голову мысль: отко-

лоться от игры, уйти, ибо опять же есть заповедь: люби – не влюбляйся, пей – не напивайся, играй – не отыгрывайся. Да где там?! Занесло игрока, заело: что я, домнинский крохобор? Пеночник? Трус? Умру, но отыграюсь! Отчаяние, злость слепят человека, трясут, лихорадят руки, даже глаз дергается. Изредка я еще попадал в кон, отыгрывал пяток-другой бабок, но раздражение уже делало свое дело – все неуверенней рука, все легче у меня в карманах. Я начал ругаться, спорить, толкнул кого-то из малых, будто он мешал бить, будто бы шептал мне под руку» [1]. При этом Астафьев добавляет, что нередко бывали случаи, когда мимо проезжавший на возу местный мужичок, останавливал лошадь, засмотревшись на игру мальчишек, затем махнув рукой, сам вливался в игру, забыв обо всем. И играл до тех пор, пока его не застигала жена или тёща, отругав, они направляли его в нужное для домашнего хозяйства русло.

Хотя тема данного очерка и озаглавлена, как «Бабки» в творчестве русских писателей, нельзя, наверное, не сказать, что она не миновала и художественного творчества. Среди известных картин выделяется, написанная в 1870-м году, и хранящаяся в Третьяковской галерее, картина Владимира Маковского «Игра в бабки». Это одна из самых ярких и интересных работ художника.

Другая картина уже современного художника Сергея Бабкова, написана в 1970-м году «А. В. Суворов играет в бабки с кончанскими детьми». Сюжетом для картины стали исторические байки, а исходя из характера Суворова, достаточно правдоподобные. Суть их заключалась в том, что попавший под опалу и сосланный царем Павлом I из столицы фельдмаршал А. В. Суворов иногда играл в бабки с ребятишками на Кончанской улице. За этим занятием однажды застал полководца один из его гостей. На недоуменный вопрос, почему фельдмаршал играет в бабки, Суворов отвечал, что в России столько фельдмаршалов развелось, что им ничего больше не остается делать, как играть в бабки. Суворов ядовито намекнул на то, что император Павел I произвел в фельдмаршалы многих генералов только за отличия на вахт-парадах.

И последнее, что касается игры в «бабки». Сегодня началось ее постепенное возрождение. Так, в социальных сетях можно найти такое объявление: «13 мая 2022 г. на территории Дома, в котором провел детские годы В. М. Шукшин, состоялся Первый спортивный турнир по Русской игре «Бабки» среди школьников в рамках X краевых Детских Шукшинских чтений. Заявки для участия в турнире подали команды из Сростинской, Верх-Катунской и Малоугренивской школ Бийского района». Далее были указаны победители...

Библиография.

1. Астафьев В. П. Последний поклон / В. П. Астафьев. – Сайт: Litra. Ru URL:<http://www.litra.ru/fullwork/get/woid/00622651224693720702/?ysclid=lbxxemarve643082553> (Дата обращения: 22. 12. 2022).
2. Горький А. М. Детство / А. М. Горький // Детство. В людях. Мои университеты. – М. : АСТ, 2017. – С. 6-300.
3. Мандельштам О. На розвальнях, уложенных соломой... / О. Мандельштам // Полное собрание стихотворений. – СПб. : Академический проект, 1995. – С. 133-134.
4. Пушкин А. С. Капитанская дочка. / А. С. Пушкин // Сочинения в трех томах. – М. : Художественная литература, 1987. – Том третий. – С. 229-328.
5. Пушкин А. С. На статую играющего в бабки. / А. С. Пушкин // Сочинения в трех томах. – М. : Художественная литература, 1985. – Том первый. – С. 588.
6. Распутин В. Г. Уроки французского / В. Г. Распутин // Уроки французского: повести; рассказы. – М. : ЭКСМО, 2010. – С. 573-606.
7. Сахаров И. П. Сказания русского народа. Русское народное чернокнижие. Русские народные игры, загадки, присловия и притчи / И. П. Сахаров. – СПб. : Издание А.С. Суворина, 1885. – 300 с.
8. Чехов А. П. Злоумышленник. / А. П. Чехов // Избранные произведения в двух томах. Том первый. – М. : Художественная литература, 1986. – С. 83-85.
9. Чехов А. П. На Страстной неделе. / А. П. Чехов // Полное собрание повестей, рассказов и юморесок в двух томах. – М. : «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2017. – Том 2. – С. 90-93.
10. Чуковский К. И. О Чехове / К. И. Чуковский. – Сайт: Корней Чуковский. – URL: <https://chukovskiy.su/proza/o-chehove/2/> (Дата обращения: 21. 12. 2022).
11. Шукшин В. М. Далеким зимним вечерам / В. М. Шукшин // Светлые души: рассказы. – М. : ПРОЗАИК, 2009. – С. 63-75.

Бог и христианские истины в русских пословицах и поговорках как отражение религиозных представлений в народном сознании

П. А. Воскресенская

Курский государственный университет (г. Курск, Россия)

Аннотация. Статья посвящена выявлению и анализу отношения русского человека к Богу, пониманию христианских истин, которые запечатлены в произведениях устного народного творчества. Автор стремится осмыслить религиозные представления о явлениях духовного порядка, а также взгляды русского человека о вере в Бога, представленные в пословицах и поговорках. Выводы, сделанные автором, отвечают на вопрос о том, как христианские истины и богословские идеи отразились в народном сознании.

Ключевые слова: пословицы, поговорки, Бог, Божье, религиозные представления.

Abstract. The article is devoted to the identification and analysis of the attitude of the Russian people to God, the understanding of Christian truths, which are embodied in the works of oral folk art. The author seeks to comprehend religious ideas about the phenomena of a spiritual order, as well as the views of a Russian person about faith in God, presented in proverbs and sayings. The conclusions made by the author answer the question of what Christian truths and theological ideas are reflected in the popular consciousness.

Keywords: proverbs, sayings, God, God's, religious ideas.

Задавая себе вопрос о том, как относились простые люди к Богу, вере, феноменам, связанным с религиозным опытом, мы вынуждены признать, необходимо определить, прежде всего, источники, которые могли бы свидетельствовать об этом. Это тема неоднократно фигурирует в произведениях русских писателей, начиная с конца XVIII века. Сюжеты, в которых раскрывается идея богоискательства простого русского человека, где отражены его размышления об отношениях с Богом возникает в отечественной литературе с середины XIX века. Несомненно, сочинения русских писателей представляют собой ценный источник, но не всегда объективный в силу личной позиции автора и влияния на него разных обстоятельств частной жизни, так и событий, происходивших в нашей стране в этот период.

Неотъемлемой частью культуры русского народа был и остается фольклор. В нем собраны опыт, традиции, миропонимание и мировоззрение многих поколений русских людей.

Однако народное творчество обширно и многогранно: это и песни, и сказки, и предания, пословицы и поговорки, которые в настоящее время многие воспринимают как пережитки прошлого, как украшение разговорной речи. Тем не менее, многие люди не только используют их в общении, но не будет преувеличением утверждение о том, что пословицы и поговорки были и остаются инструментом народной педагогики, своеобразной формой наставления и поучения младших поколений.

Родились пословицы и поговорки в глубокой древности, в языческом мире, и охватывают все стороны жизни людей. Именно пословицы и поговорки, выразившие народные представления не только о мире земном, но и о небесном,

об отношении человека и Бога, явлениях духовного порядка, а также взгляды простого русского человека, могут быть признаны источником изучения народных представлений о вере в Бога, религиозного опыта многих поколений.

Христианская религия не сразу была принята русским народом, однако со временем, найдя в Христовой вере опору жизни, люд русский в пословицах и поговорках запечатлел свое отношение и к этой стороне бытия.

Именно пословицы и поговорки раскрывают сущность народной философии. В русской культуре Бог и божественное являются неотъемлемой частью жизни и мироощущения людей, которое проявляется в различных формах народного творчества, в том числе в пословицах и поговорках.

Именно поэтому проблемой нашего исследования стала попытка выявить и проанализировать, какие вероучительные идеи, религиозные истины и отношение людей к Богу содержатся в произведениях устного народного творчества о Боге и божественном.

После принятия христианства многие пережитки язычества сплелись с новой религией. Эти изменения нашли отражение в пословицах, где упоминаются силы природы. Суеверия и страх пред явлениями природы, которые в языческом мире, по мнению народа, подчинялись божкам, помогала преодолеть вера во Христа, и то, что раньше страшило людей, воспринималось как милость Божья: «Гроза – милость Божья».

Теперь природные явления воспринимались нашими предками как напоминания, как предостережение, как обращение Бога к человеку: «Гром не грянет – мужик не перекрестится». Это подтверждает, что христианство все больше и больше входило в народную жизнь как духовную, так и в бытовую. В народном сознании закрепились твердая вера в то, что «если во время пожара стать добрым людям по углам с иконами, то огонь дальше не пойдет». Данный пример показывает, как новая вера меняла сознание людей и приобщала их к благочестивой жизни, поэтому именно «добрым» людям доверяли укротить стихию с Божьей помощью.

Одной из наиболее известных поговорок, связанных с Богом, является «Бог даст» – это выражение надежды на благоприятный исход любого дела. С точки зрения теологии, это выражение означает веру в Божье провидение и помощь в жизни. Одновременно оно подчеркивает нужду человека в Божьей помощи и напоминает о главном принципе религиозной жизни – вере.

Другая поговорка, которая раскрывает народное понимание Божьего всеведения и всемогущества – «Бог не дремлет». Она передает убежденность в том, что Бог всегда следит за жизнью людей и никто не ускользнет от его взора. Это выражение означает не только веру в божественное присутствие в жизни, но и призыв к благочестивой жизни. Данная поговорка, в народных представлениях являлась напоминанием о том, что необходимо помнить о воздаянии за злые дела и раскрывала сущность представлений о Божественной справедливости.

В русской культуре существует и множество пословиц, которые могут быть теологически интерпретированы. Например, «Кто в Бога верит, тот дьяво-

ла не боится» – обращение к человеческой зависимости от мирских сил и призыв к вере в Бога как источнику защиты и опоры. «Без божьего благословения не уйдет даже собака» – высказывание, которое говорит о том, что любое дело нужно начинать с молитвы и верой в Божью помощь.

«Бог видит, да не обижается» – это известная поговорка, которая указывает на то, что Бог всегда знает, что происходит, но не всегда наказывает людей за их поступки. Это может быть инструментом для тех, кто пытается оправдать свое поведение, убеждая себя, что Бог взирает на него благосклонно.

Однако существуют пословицы и поговорки, не соответствующие христианскому вероучению. Например, всеми излюбленная и привычная для многих поговорка «Бог любит троицу», но если вдуматься в эти слова, то возникает вопрос: как это вообще возможно?! Ведь Бог и есть Троица, о чем и говорится в «Символе веры». Из этого высказывания напрашивается вывод, что Бог любит Сам Себя. Возможно, здесь идет речь об особенном отношении к цифре «три». И тогда число выступает как ключом к познанию действующих в мире божественных законов бытия. В таком случае можно предположить, что в народном сознании цифра «три» становится неким амулетом, залогом правильного выбора и действия в повседневных ситуациях.

Также встречается множество поговорок, отражающих народную обиду на Бога и возлагающих на Всевышнего ответственность за свое положение. «Бог не Никитка, повыломает лытки», «Бог с бедного последнее сдирает да богатого одевает», «Наказал Господь, не сказал, за что», «Бог сотворил два зла: приказного да козла», «Божьим именем сыт не будешь» и другие. В подобных образцах народного творчества Бог представляется гневливым, карающим, несправедливым, творящим зло, что абсолютно противоречит Священному Писанию: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Греховный по своей природе человек, не желая искоренять свои пороки, начинал винить в своих проблемах Бога, перекладывая на Него ответственность за собственную слабость, забывая о том, что: «Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы» (Еккл. 7:20).

Этим пословицами народ возводит хулу на Бога, что свидетельствует о непонимании того, что такой грех не может быть прощен. Об этом говорит Сам Христос: «Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Духа не простится человеку; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святаго, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12:31–32).

Однако большинство пословиц и поговорок не только противоречат высказываниям из Библии, но очевидно, что имеют и в своей основе. Например, поговорка «Бог дал, Бог и взял» находит свое отражение в первой главе Книги Иова – «Господь дал. Господь и взял» (Иов. 1:21). Это выражение является подтверждением того, что все, что есть в нашей жизни, дано нам Богом. Все, что с нами случается, происходит по Его воле. И если мы чего-то лишаемся, то на это тоже есть воля Божья, и следует покорно доверять Святому Промыслу.

В Евангелие от Матфея говорится: «Если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17:20), аналогичную идею раскрывает поговорка – «Вера и гору с места сдвинет». С истинной и чистой верой в Бога человек способен на многое, даже на то, что не подвластно стихиям сего мира.

«Кто родителей почитает, того Бог не забывает» эта пословица соответствует одной из 10 заповедей Божьих: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх. 20:12). Эта пословица служит напоминанием о том, что, соблюдая заповеди Божьи, человек приближается к благодати Господа.

В Книге Притчей Соломоновых сказано: «Не люби спать, чтобы тебе не обеднеть; держи открытыми глаза твои, и будешь досыта есть хлеб» (Притч. 20:13). Трудящийся человек с Божьей помощью всегда будет в достатке, а люди, жаждущие праздности, могут не рассчитывать на Божью благодать. Об этом говорится и в поговорке «Кто рано встает, тому Бог подает».

Христианство способствовало изменению самосознания русского народа: чем больше укреплялось христианство, тем больше людей осознавали величайший дар Всевышнего, заключенный в свободе выбора, который накладывал на человека ответственность за свою жизнь. Подтверждение этому мы находим в таких выражениях: «На Бога надейся, а сам не плошай», «Бог-то Бог, да и сам не будь плох», «На Бога надейся, а к берегу плыви» и иные.

Суммируя вышеизложенное, мы можем сделать вывод о том, что пословицы и поговорки, во-первых, отражают многие стороны религиозного мировоззрения русского человека в целом, поскольку во многих пословицах и поговорках существуют упоминания о Боге, свойствах Божьих и Его влиянии на мир. Несмотря на противоречивое отношение народа к Богу, большинство пословиц и поговорок доказывают, что для русского человека жизнь без веры невозможна, а эти краткие народные изречения помогают укрепить веру в Божественную помощь и напоминают о необходимости благочестивой жизни. Во многих русских народных пословицах и поговорках отражено двойственное отношение человека к Богу: Его молят о помощи, но при этом вместо признания собственной греховности, упрекают Его в несправедливо суровом отношении к человеку. Но в большинстве своем пословицы и поговорки отражают все же трепетное отношение людей к Богу и к истинной вере. Такое народное творчество подтверждает истины Священного Писания. Русский человек не может жить без Бога, он всегда нуждается в Его помощи, поддержке, Его незримом присутствии.

Во-вторых, в пословицах и поговорках отчетливо видны трансформации религиозных представлений в период двоеверия, когда природные явления трактуются уже не с точки зрения языческого миропонимания, но с позиции христианских взглядов.

В-третьих, пословицы и поговорки дают представление о том, какие вероучительные истины и богословские идеи были особенно значимы в народном сознании: идея воздаяния, Божественного наказания грешника. С другой сторо-

ны, мы вынуждены признать, что в фольклоре отражено и негативное отношение к проявлению воли Божией и непонимание греха хулы.

Русские пословицы и поговорки свидетельствуют о тесной связи русской культуры с религиозным мировоззрением, которое играет важную роль в жизни общества. Они передают определенные нравственные ценности и образ мышления, утверждающие необходимость благочестивой жизни и веры в божественное провидение, а также греховную сущность человека и нежелание преодолевать свои пороки.

Библиография.

1. Библия. Учебное издание. – Российское Библейское общество, 2017. – 2640 с.
2. Пословицы русского народа. В 2 томах / В.И. Даль. – М. : Академический проект, 2018. – 1228 с.
3. Русские пословицы и поговорки / Под ред. В. Аникина; Предисл. В. Аникина; Сост. Ф. Селиванов; Б. Кирдан; В. Аникин. – М. : Худож. лит., 1988. – 431 с.
4. Русский фольклор / Сост. и примеч. В. Аникина. – М. : Худож. лит., 1986. – 367 с.

Школьная лексика и рекомендации по её использованию

Н. И. Гаффарова

Андижанский государственный институт иностранных языков

(г. Андижан, Узбекистан)

Аннотация. В настоящее время революционной областью лексикографии является учебная лексикография. Отличие учебных словарей от других словарей состоит в том, что эти словари изготавливаются непосредственно для учебных процессов. Словарный запас помогает учащимся лучше понять предмет и освоить его на более высоком уровне.

Ключевые слова: лексикография, словарь, энциклопедический словарь, общие и специальные словари, лингвистический словарь, учебные словари.

Summary. Educational lexicography is currently a revolutionary area of lexicography. The difference between educational dictionaries and other dictionaries is that these dictionaries are made directly for educational processes. Vocabulary helps students better understand the subject and master it at a higher level.

Keywords and phrases: lexicography, dictionary, encyclopedic dictionary, general and special dictionaries, linguistic dictionary, educational dictionaries.

Лексикография (от др.-греч. *lexikón* [лексикон] и *gráphō* [graphia] — письмо) – составление словарей, практическая лексикография. Наряду с созданием словарей практическая лексикография выполняет ряд социально значимых задач: изучение родного и иностранных языков; описание и стандартизация родного языка (с использованием толкового, орфографического и других видов словарей); обеспечение межъязыковой коммуникации (двуязычные и многоязычные словари, колонки); научное изучение лексики конкретного языка (этимологические, исторические словари) и др. лексикографии как работы по составлению словарей возникло в результате потребности узнать значение тех или иных непонятных (устаревших, диалектных, специальных или иностранных) слово на ранних этапах развития письменности у разных народов. Первые составленные словари носили обобщенный, универсальный характер (в более поздние периоды появились различные формы и облики словарей).

Лексика – это совокупность слов определенного языка, его регионального или социального диалекта, встречающихся в произведениях того или иного писателя. Словари в основном делятся на два типа: лингвистические и энциклопедические.

Энциклопедический словарь – областью таких словарей является предоставление сведений о вещах, исторических вещах, исторических лицах, географических названиях. Есть также два типа словарей:

а) общие словари; «Сообщество Республики Узбекистан»,

Вроде «Советской энциклопедии Узбекистана».

б) специальные словари; «Медицинская энциклопедия», «Языковая энциклопедия», «Профессиональный лексикон ферганских диалектов» и др.

Лингвистический словарь – языковая единица раскрывает значения слова и различные языковые особенности. Лингвистические словари делятся на два ти-

па в зависимости от того, из скольких языков взяты их лексические единицы: одноязычные (родной язык) и двуязычные (переводные) словари.

В. В. Морковкин делил общие словари на два типа. Это антропоцентрический и лингвоцентрический словарные типы. Основной упор в антропоцентрических словарях делается на то, чтобы осветить язык в сознании человека и помочь правильно и эффективно его использовать. В лингвоцентрических словарях язык находится в главном центре, и главная задача – осветить факты этого языка. В настоящее время учебные словари относятся к типу словарей с антропоцентрическими характеристиками. *Учебные словари* предназначены для сферы образования, и данные виды словарей помогают учащимся не только увеличить словарный запас, улучшить устную или письменную грамотность, но и развить творческое мышление и расширить мировоззрение [2; с.30].

В настоящее время в целях увеличения словарного запаса младших школьников организуются кафедры, учебные занятия, уроки по работе с отдельными словарями по каждому предмету. На этих уроках студенты работают над различными кроссвордами, упражнениями и головоломками, связанными с новыми словами, и увеличивают свой словарный запас. Словари расширяют мировоззрение учащихся, создают основу для лучшего обучения и более легкого понимания уроков.

Б. С. Джамилова, Ф. С. Сафаров являются примерами ученых, работающих в области лексикографии. Их учебник «Научные термины и понятия из науки о родном языке и детской литературе» очень полезен в области начального образования.

Также увеличение словарного запаса является актуальным вопросом во всех учебных заведениях. Именно с этой целью проводится множество реформ в области лексикографии. Важнейшим из них является создание электронных форм всех видов словарей. Основная цель этих проектов — создать удобство для юных читателей и в то же время получить много информации об искомых словах. Также сокращение временных и материальных затрат, затрачиваемых на поиск информации, является одной из целей данного проекта.

Но современная область лексикографии не лишена проблем. Например, выпадение национальных слов из-за иностранных слов. В качестве решения этого мамонта можно сказать, что необходимо ускорить и увеличить разработку учебных словарей, содержащих все национальные слова.

Библиография.

1. Морковкин В. В. Идеографические словари / В. В. Морковкин. – М. : [б.и.], 1970. – 69 с.
2. Хусанова Д. Б. Классификационные признаки понятия учебные словари / Д. Б. Хусанова. – Термез : Изд-во Термезского гос. ун-та, 2022. – 80 с.

Понятие нормы. Литературные нормы и нормы узбекского литературного языка

Ш. Х. Махмутжонова

Андижанский государственный институт иностранных языков

(г. Андижан, Узбекистан)

Аннотация. Данная работа посвящена рассмотрению понятия “литературный язык” применительно к узбекскому языку в сравнении его с английским. Ссылаясь на работы советских исследователей, автор отмечает, что в литературном языке нормированными являются не только синтаксис и словообразование, но также и произношение.

Ключевые слова: литературный язык, норма, синтаксис, фонетика.

Summary. This work is devoted to the consideration of the concept of "literary language" in relation to the Uzbek language in comparison with English. Referring to the works of Soviet researchers, the author notes that in the literary language, not only syntax and word formation are normalized, but also pronunciation.

Keywords and phrases: literary language, norm, syntax, phonetics.

Регуляция поведения человека происходит за счет сложных психологических механизмов. Можно выделить социальные потребности, национально-культурные традиции, общечеловеческие нормы морали и другие важные факторы. Знание механизмов действия этих факторов очень важно для управления поведением человека и формирования поведенческих навыков, приемлемых с детства. В связи с этим чувство нормы является одной из основ языкознания, определяющей эмоции взаимодействия человека с окружающей средой как внутреннего регулятора.

Прежде чем задуматься о смысле нормы, ознакомимся с определениями, данными понятию нормы в источниках: 1) В арабском языке норма означает «мера, норма, предел», а на староузбекском литературном языке означает «порядок, используемый для выражения значения», «уровень». 2) С философской точки зрения считается категорией, представляющей диалектику, а изменение количества считается областью, ведущей к изменению качества объекта. При разговоре о понятии речи, естественно, возникает и дискуссия о уместном и неуместном употреблении слов в речи. Когда мы говорим, что используемая языковая единица правильна или неправильна, мы должны опираться на определенную меру (критерий). Эта мера (критерий) называется эталоном литературного языка в языкознании. Нормы литературного языка представляют собой совокупность правил, определяющих использование языковых средств в речи, и они рассматриваются в каждом языковом отделе, то есть лексико-семантические нормы в лексикологии, орфоэпические и орфографические нормы в фонетике, изучаются морфологические и синтаксические нормы. в грамматике. Литературные нормы распространяются не только на письменный литературный язык, но и на устный литературный язык. Поэтому устная форма литературного языка (лекции, радио- и телевыступления, живые беседы) также

подчиняется литературной норме, соблюдаются ее правила. Подобно тому, как каждый диалект, разговорный язык и литературный язык имеют свои нормы, так и сленги и сленги, являющиеся особыми формами речи, также имеют свои нормы. Особые нормы проявляются следующим образом: 1) Диалектическая норма. 2) Норма разговорной речи. 3) Эталон сленга и сленга. 4) Стандарт литературного языка (литературный стандарт). Из источников мы можем показать, что понятию нормы со времен античной философии уделялось очень глубокое и важное внимание. Платон говорит о красоте и красоте: «Во всем есть мера». Демокрит говорил: «Знать меру во всем – великая добродетель». В. И. Петрушкин, излагая свои мысли о понятии нормы, считает его закономерным и непрерывным процессом и считает, что это понятие необходимо искусственно впитывать и укреплять естественной практикой с раннего возраста. Понятие нормы начало формироваться в философских воззрениях древней Индии, Китая и Греции. Среднеазиатские мыслители (Ибн Сино, Беруни и др.) также использовали этот термин в своих работах. Научно и религиозно интерпретирует написанную в рамках норматива пьесу Н. Э. Микаладзе «Знамя знамени» о рассказах, посланиях, деяниях пророка Иисуса. Отсюда мы видим, что явление нормы является внутренним психически-эмоциональным регулятором, обеспечивающим продолжение любого процесса с универсальностью в качественном и в целом благоприятном состоянии. Основным фактором достижения речевой культуры является овладение языком, особенно нормами литературного языка, их эффективное и целесообразное использование. Речь, составленная в соответствии с нормами современного литературного языка, доходит до слушателя четко, правильно и эффектно. Существующее значение стандартного слова – фонетическая структура. По мнению С. И. Ожегова, «норма образуется в результате выделения языковых элементов (лексических, производительных, морфологических, синтаксических), сосуществующих в социальном процессе, представляет собой совокупность полезных языковых средств, служащих обществу. В широком смысле, это оценка этих элементов». Литературная норма формируется по-своему. Диалекты, входящие в состав языка, по-разному способствуют его формированию и развитию. Литературная норма берется из общей нормы, опирается на нее. Литературная норма меньше ее по объему, так как является особой формой общей нормы. Так как культура речи изучает литературные стандарты, она определяет сильные и слабые места в стандарте. Литературная норма рождается вместе с литературным языком, развивается с развитием художественной и народной культуры и закрепляет свои правила. Эталон литературного языка необходим и в культуре речи. «Языковой стандарт – это набор практических правил, созданных людьми, его использующими, которые возникли в связи с необходимостью хорошего взаимопонимания единиц языка и его построения», – говорит он.

Стандарты узбекского литературного языка:

1) Фонетические стандарты.

При этом использование гласных и согласных в современном узбекском литературном стиле является нормой.

2) Лексико-семантические нормы (словоупотребления).

Лексической нормой современного узбекского языка является подбор вариантов слов, понятных каждому. Стандарт словаря отражен в словарях орфографии, произношения и перевода. Использование слова без знания его значения, использование диалектных слов, использование паронимов без понимания их значения, а также копирование и перевод непосредственно с русского языка не считается нормой.

3) Нормы произношения (орфоэпические).

Соответствие языковых единиц нормам литературного языка в процессе устной речи. Произнесение русских слов, имитирующих их письменную форму (правильное произношение Москва – Москва) произношение слов с узбекским акцентом (Англия) диалектное произношение (йол-жол) в овладении нормами произношения, орфоэпические упряжки Лошади имеют очень большое значение.

4) Нормы акцентологии (правильности ударения).

Это означает правильное использование ударения в словах и предложениях. Неправильное использование ударения влияет на значение слова; яблоко-плод, яблоко-глагол порядка.

5) Грамматический стандарт.

Наиболее приемлемые варианты родительного и винительного падежей обобщаются в нашем современном языке и употребляются в устойчивой форме в речи. Тем не менее, нет неправильного использования суффиксов соглашения. Иногда вместо – употребляется -ла: Я видел директора в его комнате (увидеть директора в его комнате). Увидеть в комнате директора (увидеть кого-то еще в комнате директора).

6) Правила словообразования.

Употребление словообразовательных суффиксов по одному образцу с точки зрения фонетического строя считается нормой словообразования. Иногда в речи прилагательные и существительные употребляются без различия: ватное пальто вместо ватного пальто.

7) Орфографические нормы (орфографические).

Стандарты современного узбекского литературного языка основаны на «Основных правилах узбекской орфографии» 1965 года. Он состоит из 72 пунктов. В 1995 году было принято решение о переходе на новый латинский алфавит. Также были созданы новые орфографические правила в сценарии на основе латинского алфавита. Внесены изменения в правила совместной передачи. Итак, орфографический стандарт основан на правильном, безошибочном написании слов.

8) Графические (письменные) нормы.

Наш текущий сценарий основан на латинском алфавите и состоит из 29 букв и 3 комбинаций букв.

9) Пунктуационные стандарты.

Этот стандарт работает на основе 10 знаков препинания.

10) Методологический стандарт.

Использование наиболее подходящих языковых единиц в зависимости от речевых условий является методологической нормой литературного языка. Неправильное употребление синонимов, повторное употребление некоторых устаревших слов портит речь в плане стиля.

Соблюдение стандартов узбекского литературного языка обязательно для узбекскоязычных людей и творцов. Для того чтобы речь учителя полностью соответствовала нормам литературного языка, ему жизненно необходимо в совершенстве усвоить эти литературные нормы.

Обобщая приведенные выше идеи и примеры, мы определяем стандарт:

1) Чувство нормы является предметом широкомасштабных и актуальных исследований и находится в центре внимания гуманитарных наук со времен древних философских учений и до наших дней.

2) Мы можем понять, что явление нормы является важным фактором, обеспечивающим безопасность человека, начиная с физиологического уровня и заканчивая общественными отношениями порядка, в связи с глубинными внутренними переживаниями человека.

Библиография.

1. Бегматов Э. Литературные нормы и культура речи / Э. Бегматов, А. Бабаева, М. Асомиддинова. – Ташкент : Фан, 1983. – 151 с.

2. Киличев Э. Основы культуры речи и методика / Э. Киличев, Б. Киличев. – Ташкент : Укитувчи, 2002. – 228 с.

3. Конгиров Р. Основы культуры речи и методики / Р. Конгиров, Э. Бегматов, Ё. Таджиев. – Ташкент : Фан, 1993. – 100 с.

4. Письменный и устный стиль академической речи и основы ее специального программирования. Концепция стандартизации. – URL: www.muham.org (дата обращения: 31.12.2021 г.)

5. Стандарты узбекского литературного языка. – URL: www.arxiv.uz (дата обращения: 20.04.2023 г.)

6. Худайкулова З. А. Научно-психологическая интерпретация проблемы нормы / З. А. Худайкулова // Психолог Международной школы Аль-Беруни. – Сентябрь - 2021. – URL: www.oriens.uz (дата обращения: 20.04.2023 г.)

Сведения об авторах

Ануфриева Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета (г. Тверь, Россия).

Армен Анастасия Сергеевна – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика, Россия).

Беженарь Марина Сергеевна – ассистент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика, Россия).

Бельчевичен Сергей Петрович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета (г. Тверь, Россия).

Волобуева Мария Александровна – студентка факультета теологии и религиоведения Курского государственного университета (г. Курск, Россия).

Воскресенская Полина Анатольевна – студентка факультета теологии и религиоведения Курского государственного университета (г. Курск, Россия).

Гаффарова Намунахон Икболовна – студентка Андиганского государственного института иностранных языков (г. Андиган, Узбекистан).

Гижа Андрей Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика, Россия).

Губман Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета (г. Тверь, Россия).

Дьяченко Ольга Николаевна – доктор философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Курского государственного университета (г. Курск, Россия).

Жигульская Дарья Владимировна – доктор исторических наук, доцент кафедры политологии Востока Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук (г. Москва, Россия).

Зайчикова Елена Александровна – аспирант кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика, Россия).

Захарчук Людмила Николаевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры горного дела экономики и природопользования преподаватель старооскольского филиала Российского государственного геологоразведочного университета им. Серго Орджоникидзе (г. Старый Оскол, Россия).

Ильченко Кристина Владимировна – ученица МКОО дополнительного образования Станции юных натуралистов г. Россоши (г. Россошь, Россия).

Казанцева Ирина Александровна – доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики, рекламы и связей с общественностью Тверско-

го государственного университета (г. Тверь, Россия).

Каюмов Олег Рашидович – доктор физико-математических наук, доцент, профессор кафедры математики, информатики и профессионального обучения Филиала Омского государственного педагогического университета в г. Таре (г. Тара, Россия).

Ким Виктория Никифоровна – доктор философских наук, доцент, специалист по учебно-методической работе Бизнес-школы при Воронежском государственном университете (г. Воронеж, Россия).

Кукарников Дмитрий Германович – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Лившиц Рудольф Львович – доктор философских наук, профессор, независимый исследователь (г. Гатчина, Россия).

Максименко Анастасия Васильевна – старший преподаватель кафедры лингвистики, Донбасская юридическая академия (г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия).

Маткаримова Ашурхон Исмоиловна – доктор филологических наук, доцент кафедры фонетики английского языка Андижанского государственного института иностранных языков (г. Андижан, Узбекистан).

Махмутжонова Шарофатой Хамидуллаевна – студентка Андижанского государственного института иностранных языков (г. Андижан, Узбекистан).

Миргородский Андрей Александрович – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии, Академия МВД ДНР имени Ф.Э. Дзержинского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия).

Молодцов Борис Иванович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социологии Луганского государственного университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск, Луганская Народная Республика, Россия).

Морозова Ирина Николаевна – кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры декоративно прикладного искусства Челябинского государственного института искусств и культуры (г. Челябинск, Россия).

Муротова Дилноза Хасановна – независимый научный сотрудник Ферганского государственного университета (г. Фергана, Узбекистан).

Немчинов Виктор Михайлович – кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения Института востоковедения Российской академии наук (г. Москва, Россия).

Овсяникова Дарья Дмитриевна – ассистент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика, Россия).

Панищев Алексей Леонидович – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры теологии, философии и религиоведения АНО ВО «Славяно-Греко-Латинская Академия» (г. Москва, Россия).

Рагозина Татьяна Эдуардовна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика, Россия).

Ретинский Станислав Григорьевич – аспирант кафедры государственного управления Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика, Россия).

Ряполов Владимир Николаевич – мастер-реставратор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Сулимов Станислав Игоревич – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Тоштемиров Элёр Нуралиевич – старший преподаватель кафедры фонетики английского языка Андижанского государственного института иностранных языков (г. Андижан, Узбекистан).

Трофимюк Виктор Константинович – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика, Россия).

Хамидов Бехзод Ахадович – преподаватель кафедры фонетики английского языка Андижанского государственного института иностранных языков (г. Андижан, Узбекистан).

Швечикова Алла Александровна – педагог МКОО дополнительного образования Станции юных натуралистов города Россоши (г. Россошь, Россия).

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ

Сборник статей по материалам
международной научно-методической конференции
27-28 апреля 2023 года

Редакционная коллегия
Кукарников Д. Г., канд. филос. наук
Сулимов С. И., доктор филос. наук
Рагозина Т. Э., доктор филос. наук

В оформлении обложки использована картина Б. В. Иогансона
«Рабфак идёт (Вузовцы)»

Издательство «ИСТОКИ»
394026, г. Воронеж, ул. Солнечная, 33.
Телефон/факс (473)239-55-56.
Подписано в печать 30.05.2023. Формат 60x84 1/16.

Усл. печ. л. 12,56. Тираж 100 экз. Заказ
ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет»
Гарнитура «Times». Бумага офсетная

Отпечатано в типографии «ИСТОК»
ИП Кудашова Ольга Михайловна
394018, Воронеж, ул. Пушкинская, 11А.
Телефон/факс (473)277-01-81.
E-mail: s_omk@mail.ru