

Aj III



MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE
LUGANSK PEOPLE'S REPUBLIC
VLADIMIR DAHL LUGANSK STATE UNIVERSITY

Anthropos: Logos and Theos

**(Ὁ ἄνθρωπος:
ὁ Λόγος καὶ ὁ Θεός)**

ISSUE 7

research works digest

Lugansk 2021

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ**
**ЛУГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени ВЛАДИМИРА ДАЛЯ**

А н т р о п о с : Л о г о с и Т е о с

**(Ὁ ἄνθρωπος:
ὁ Λόγος καὶ ὁ Θεός)**

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

**Философская антропология
Философия культуры
Философия религии**

ВЫПУСК 7

Луганск 2021

УДК 1(060.55)
ББК 87

Редакционная коллегия:

Главный редактор сборника научных трудов

Исаев Владимир Данилович

доктор философских наук, профессор, почетный профессор университета, заслуженный работник образования ЛНР, заведующий кафедры философии Института философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск, ЛНР).

Члены редакционной коллегии:

- | | |
|-----------------|---|
| Исаев В.Д. | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР) |
| Золотухина Е.В. | - доктор философских наук, профессор, академик Академии гуманитарных наук (г. Ростов, РФ) |
| Липич Т.И. | - доктор философских наук, профессор (г. Белгород, РФ) |
| Стибнева О.И. | - доктор философских наук, профессор (г. Волгоград, РФ) |
| Проскурин Е.А. | - доктор политических наук, профессор (г. Луганск, ЛНР) |
| Витренко В.А. | - доктор технических наук, профессор (г. Луганск, ЛНР) |
| Муза Д.Е. | - доктор философских наук, профессор (г. Донецк, ДНР) |
| Титаренко С.А. | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР) |
| Атоян А.И. | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР) |
| Лустенко А.Ю. | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР) |
| Нагорный Б.Г. | - доктор социологических наук, профессор (г. Луганск, ЛНР) |
| Шелюто В.М. | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР) |
| Звонко Н.С. | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР) |
| Деревянко К.В. | - кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР). |
| Воронкин С.В. | - доктор богословия, протоиерей (Каинская епархия, РФ) |
| Кобылкин Д.С. | - кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР). |

Ответственный секретарь – Кобылкин Д.С., кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР)

Научный журнал основан в 2015 году и входит в базу РИНЦ.

Решение ВАК ЛНР о включении в перечень научных изданий № 10 от 11.02. 2020 г.

Рекомендовано к печати Ученым советом Луганского государственного университета имени Владимира Даля (Протокол № 6 от 26.02. 2021 г.)

Антропос: Логос и Теос. Сборник научных трудов Луганского государственного университета имени Владимира Даля. Выпуск № 7. – Луганск: Изд-во ЛГУ им. В. Даля, 2021. – 346 с.

В сборник вошли научные работы, в которых рассматриваются актуальные вопросы религии, теологии, философии, философской антропологии, философии культуры, этики и эстетики. Статьи отражают появление новых контекстов религиозного, теологического и философского знания и реинтерпретацию классических вопросов философии религии. Сборник рассчитан на научных работников, преподавателей, аспирантов, магистрантов, студентов.

Материалы сборника печатаются на языке оригинала. Статьи прорецензированы членами редакционной коллегии.

© Луганский государственный университет имени Владимира Даля, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИОЗНАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Исаев В.Д.	13
ДИАЛЕКТИКА ЭЛИТЫ И НАРОДА	
Скляр П.П., Левченко А.Е.	20
РЕАЛЬНОСТЬ И ВИРТУАЛЬНОСТЬ ТРАНСФОРМИРУЮЩЕГОСЯ СОЦИУМА И ЛИЧНОСТИ ГУМАНИТАРИЯ В НЕМ	
Даренский В.Ю.	36
ПРАКТИКА КАК ДИАЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА	
Дервянко К.В., Сабина К.Б.	46
РОЛЬ ЛИЧНОСТИ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ	
Мазаненко О.М.	53
САМОАКТУАЛИЗАЦИЯ ЖИЗНЕННОГО МИРА ТВОРЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ: НОВЫЙ ОПЫТ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ	
Писаный Д.М.	63
«АФРОАМЕРИКАНСКИЙ МОИСЕЙ»: ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ЕЁ ЗНАЧЕНИЕ И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВОСПИТАТЕЛЬНОГО ПОТЕНЦИАЛА ОБРАЗА (К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ГАРРИЕТ ТАБМЭН)	
Кобылкин Д.С.	71
ФОРМИРОВАНИЕ СОЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ: РЕФЛЕКСИЯ ОБЫДЕННОСТИ И КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ	
Плахотник А.Н., Юсеф Ю.В.	83
РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В КУЛЬТУРЕ И НАУКЕ: А.ШВЕЙЦЕР	
Таловерова Л.И., Серова Г.К.	91
ЛИЧНОСТЬ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ ТЕХНОЛОГИЙ БУДУЩЕГО	
Козлова М.Ю.	100
АНТРОПОЛОГИЗМ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ	
Рау И.А., Звонок Н.С.	108
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УЧИТЕЛЕЙ СЛОВЕНСКИХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ	

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Шелюто В.М.	118
ЛИЧНОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ В ПРОЦЕССЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ: ОТ ПРЕМОДЕРНА К ПОСТМОДЕРНУ	
Звонок А.А., Звонок Н.С. ..	131
НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ	
Сухина И.Г.	140
ТРАДИЦИЯ И ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ	
Паничкин Ю.Н.	152
ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ СССР, СОВРЕМЕННОЙ РОССИЕЙ И ПАКИСТАНОМ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ПУШТУНСКИХ ТЕРРИТОРИЙ	
Алексеев Т.А.	161
ПРОЯВЛЕНИЕ ТЕЛЕСНОСТИ В НЕИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ВИДАХ ИСКУССТВА	
Кабанова В.А.	168
ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ Э.Т.А. ГОФМАНА	
Максименко А.А.	176
НАРРАТИВНЫЙ ПОДХОД В ОСМЫСЛЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ	
Тарара Е.С.	183
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СЕМЕЙНЫХ ТРАДИЦИЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	
Гумелёв В.Ю., Захаркив М.Р.	188
К АНАЛИЗУ РОЛИ И ЗНАЧЕНИЯ ВОЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ СТАНОВЛЕНИИ НАРОДНОСТИ И ГОСУДАРСТВА МОНГОЛОВ	
Дейнего Г.В.	199
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ	

Дикой А.Ю.	207
СПЕЦИФИКА ИНТУИТИВНОГО ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА	
Стефанишина Е.В.	215
КОНФИГУРАЦИИ «ПРЕКРАСНОГО» В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КИЕВСКОЙ РУСИ	
Манасеев Д.Д.	224
ОНТОЛОГИЯ В ЭСТЕТИКЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО МИФА	
Прокопенко Д.С.	235
ТРОП В МИФОЛОГИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ	
Панова О.Е., Кобылкин Д.С.	245
ПАССИОНАРИИ И ОБЫВАТЕЛИ: ПРОБЛЕМА РАЗНЫХ СИСТЕМ КООРДИНАТ	
Решетников Р.А., Шулепова Д.П.	253
АБДУЛЛА ОДЖАЛАН КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ СИМВОЛ КУРДСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ТУРЦИИ	

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

Ильченко В.И.	260
ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ, ЦЕРКОВНЫЕ ОБЩИНЫ И ВОСКРЕСНЫЕ ШКОЛЫ КАК ЦЕНТРЫ ДУХОВНОГО СОЗИДАНИЯ ЧЕЛОВЕКА И НАРОДА В ПРОСТРАНСТВЕ СВЯТОЙ РУСИ	
Мельник В.И.	279
И.А. ГОНЧАРОВ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ ЕГО ВРЕМЕНИ (ПРОБЛЕМА НАУКИ И РЕЛИГИИ)	
Даренская В.Н.	289
П. КУЛИШ КАК ПРЕДШЕСТВЕННИК ПРАВОСЛАВНОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА	
Протоиерей Алексей Слюсаренко	303
АКТУАЛЬНА ЛИ ФИЛОСОФИЯ КАСТАНЕДЫ?	
Протоиерей Александр Пономарев	311
СОЦИУМНЫЙ ЛАБИРИНТ: АНТРОПОС КАК ТЕОС	

Архимандрит Варфоломей (Кузнецов)	317
ЗЛО И АСКЕТИЗМ В СТАНОВЛЕНИИ СОВРЕМЕННОГО АНТРОПОСА	
Миргородский А.А.	323
ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ В КОНТЕКСТЕ РЕАЛИЗАЦИИ ИДЕАЛОВ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА	
Решетников Р.А., Попова А.В.	333
ДАЛАЙ-ЛАМА XIV: КЛЮЧЕВЫЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ «ТИБЕТСКОЙ ПРОБЛЕМЫ»	

CONTENT

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Isaev V.D.</i>	13
DIALECTIC OF THE ELITE AND THE PEOPLE	
<i>Sklyar P.P., Levchenko A.E.</i>	20
THE REALITY AND VIRTUALITY OF THE TRANSFORMING SOCIETY AND THE PERSONALITY OF THE HUMANITARIAN IN IT	
<i>Darenski V.J.</i>	36
PRACTICE AS A DIALOGICAL STRUCTURE	
<i>Derevyanko K.V., Sabina K.B.</i>	46
THE ROLE OF L. WITTGENSTEIN'S PERSONALITY IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY	
<i>Mazanenko O.M.</i>	53
SELF-ACTUALIZATION OF THE LIFE WORLD CREATIVE CONSCIOUSNESS: NEW EXPERIENCE IN AESTHETIC RESEARCH	
<i>Pisanyi D.M.</i>	63
AFRICAN-AMERICAN MOSES: ACTIVITY, ITS MATTER AND SOME ASPECTS OF EDUCATIONAL POTENTIAL OF IMAGE (TO THE 200TH ANNIVERSARY FROM BIRTHDAY OF HURRIET TUBMAN)	
<i>Kobylkin D.S.</i>	71
THE FORMATION OF CONSCIOUSNESS IN MODERN SOCIETY: REFLEXION OF THE ORDINARY AND CULTURAL VALUES	
<i>Plakhotnik A.N., Yusef Yu.V.</i>	83
THE ROLE OF PERSONALITY IN CULTURE AND SCIENCE: A. SCHWEITZER	
<i>Taloverova L.I., Serova G.K.</i>	91
PERSONALITY IN THE EDUCATIONAL PROCESS FUTURE TECHNOLOGIES	
<i>Kozlova M.Y.</i>	100
ANTHROPOLOGISM IN THE ORTHODOX TRADITION	
<i>Rau I.A., Zvonok N.S.</i>	108
THE WORK OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS AND ITS IMPORTANCE FOR THE CULTURE OF ANCIENT RUS	

PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Shelyuto V.M.</i>	118
THE PERSONAL LANDMARKS IN THE PROCESS OF HISTORICAL KNOWLEDGE: FROM PREMODERN TO POSTMODERN	
<i>Zvonok A.A., Zvonok N.S.</i>	131
NATIONAL IDEA IN THE CONTEXT OF MODERN EDUCATION	
<i>Suhina I.G.</i>	140
TRADITION AND ECOLOGY OF CULTURE	
<i>Panichkin Y.N.</i>	152
RELATIONS BETWEEN THE USSR, MODERN RUSSIA AND PAKISTAN IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF PUSHTUN TERRITORIES	
<i>Alekseenko T.A.</i>	161
MANIFESTATION OF BODY IN NON-IMPRESSIVE ARTS	
<i>Kabanova V.A.</i>	168
BASIC PRINCIPLES OF ARTISTIC AND AESTHETIC WORLD PERCEPTION OF E. T. A. HOFFMANN	
<i>Maximenko A.A.</i>	176
NARRATIVE APPROACH TO UNDERSTANDING HISTORICAL KNOWLEDGE	
<i>Tarara E.S.</i>	183
SOCIOCULTURAL FEATURES OF FAMILY TRADITIONS IN MODERN SOCIETY	
<i>Gumelev V.Y., Zakharkiv M.R.</i>	188
TO ANALYSIS OF THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF MILITARY AND POLITICAL EVENTS IN THE CULTURAL AND HISTORICAL FORMATION OF THE PEOPLE AND THE STATE OF MONGOLS	
<i>Daynego G.V.</i>	199
THEORETICAL AND SOCIO-HISTORICAL PRECONDITIONS FOR THE FORMATION OF PROFESSIONAL VALUES	
<i>Dikoy A.Y.</i>	207
SPECIFICITY OF INTUITIVE COGNITION IN THE PHILOSOPHY OF S.L. FRANK	

<i>Stefanishina E.V.</i>	215
CONFIGURATIONS OF THE «BEAUTIFUL» IN ARTISTIC WORKS OF KIEV RUSSIA	
<i>Manaseev D.D.</i>	224
ONTOLOGY IN THE AESTHETICS OF POLITICAL MYTH	
<i>Prokopenko D.S.</i>	235
TROPE IN MYTHOLOGICAL CONSCIOUSNESS	
<i>Panova O.E. Kobylkin D.S.</i>	245
PASSIONARIES AND PHILISTINES: THE PROBLEM OF DIFFERENT COORDINATE SYSTEMS	
<i>Reshetnikov R.A., Shulepova D.P.</i>	253
ABDULLAH OJALAN AS A POLITICAL SYMBOL OF THE KURDISH MOVEMENT IN TURKEY	

ACTUAL PROBLEMS OF THEOLOGY

<i>Ilchenko V.I.</i>	260
ORTHODOX CHURCHES, CHURCH COMMUNITIES AND SUNDAY SCHOOLS AS CENTERS OF THE SPIRITUAL CREATION OF HUMAN AND PEOPLE IN THE SPACE OF HOLY RUSSIA	
<i>Melnik V.I.</i>	279
I.A. GONCHAROV AND THE PHILOSOPHY OF SCIENCE OF HIS TIME (THE PROBLEM OF SCIENCE AND RELIGION)	
<i>Darenskaya V.N.</i>	289
P. КИИ ИШ АС А FORERUNNER OF ORTHODOX EXISTENTIALISM	
<i>Archpriest Alexey Slyusarenko</i>	303
IS KASTANEDA'S PHILOSOPHY ACTUAL?	
<i>Archpriest Alexander Ponomarev</i>	311
SOCIAL LABYRINTH: ANTHROPOS AS THEOS	
<i>Archimandrite Bartholomew (Kuznetsov)</i>	317
EVIL AND ASCETICISM IN THE FORMATION OF THE MODERN ANTHROPOS	

Mirgorodskiy A.A.323
THE PRINCIPLES OF CHRISTIAN ETHICS IN THE CONTEXT OF
THE REALIZATION OF THE IDEALS OF NATURAL LAW

Reshetnikov R.A., Popova A.V.333
DALAI LAMA XIV: KEY ASPECTS OF LIFE THROUGH THE
PRISM OF THE TIBETAN PROBLEM



РЕЛИГИОЗНАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 130.2:291.3

Исаев В.Д.

ДИАЛЕКТИКА ЭЛИТЫ И НАРОДА

В статье рассматривается проблема строительства государства и роли народа в этом процессе, который, в отличие от толпы, опираясь на мнение элиты, решает, каковы цели, какое государство строится, кто будет осуществлять это строительство и т.д. и т.п. В марксистском понимании «государство есть продукт и проявление непримиримости классовых противоречий». Рассмотрены социальные условия примата цивилизации над культурой, который определяет роль элиты в этом процессе.

Ключевые слова: народ, элита, социум, духовность, свобода, цивилизация, культура.

*Обменяв личную судьбу на коллективную историю,
люди уже многое знают, но далеко не всё научились понимать.
Александр Неклесса. «Прыжок лягушки. Кризис мировидения»*

Начнем с метафоры. У вина две параллельные судьбы. Первая: чем старше вино, тем оно становится лучше, тем более тонко оно действует, доставляя нам все большую радость... И вторая: с течением времени изменяется технология приготовления вина, так что его употребление все дальше отходит от традиции ручного приготовления и даже может противоречить традиционной роли вина в нашей жизни. Так и с понятием «народ». И тем не менее почти у всего, что имеет параллельную, двойную судьбу, первая, основанием которой является традиция, все-таки остается самой важной, поскольку не только сохраняет сущность и аромат первозданности, но и потому что употребление понятия в этой линии чаще всего открывает подлинную и реальную сущность исторических обстоятельств, которые обозначаются понятием «народ» в его ортодоксальных смыслах.

У понятия «народность» в русском языке есть «изобретатель» – это князь Петр Андреевич Вяземский. В 1819 году он служил в Варшаве в канцелярии императорского представителя в Польше графа Новосильцева, которому Александр I, в частности, поручил разработать «Государственную уставную



грамоту Российской империи», своеобразный аналог конституции. Проблема, однако, состояла в том, что русский политический язык был плохо разработан, в нем не находилось соответствий целому ряду ключевых терминов европейской политической теории – например, французскому понятию *nationalité*, благодаря которому европейские монархии того времени могли истолковать собственную власть через особую связь с нацией, народом. Перевести французское слово с помощью категории «национальность» едва ли было возможно: в этом случае перевод оказался бы буквальным и калька – слишком очевидной. Тем более что в польском языке уже существовал «оригинальный» термин *narodowość*. И тогда Вяземский предложил ввести понятие «народность». Он писал своему другу литератору Александру Тургеневу 22 ноября 1819 года: «Зачем не перевести *nationalité* – народность? <...> Слово, если нужно оно, укоренится. <...> Окончание *ость* – славный сводник; например: *libéralité* непременно должно быть: свобода, *a liberal* – свободный» [1].

У Белинского, который впервые попытался всесторонне осмыслить понятия «народ» и «народность», есть очень важная мысль о методологии исследования этих понятий: «Во всяком понятии заключаются две стороны, по-видимому, враждебные между собою, но на самом деле единосущные; стороны эти, по-видимому, никогда не могут сойтись между собою, но тем не менее непременно должны примириться, слиться друг с другом и образовать новое, уже полное, органическое понятие. Это примирение совершается не вдруг, но чрез постепенное развитие; оно бывает плодом разделения, раздвоения, борьбы; оно совершается по законам необходимости, в жизненном, органическом процессе. Этим понятие, или философская мысль, идея, отличается от простого представления. Представление есть нечто внешнее, готовое, неподвижное, без начала, без конца, без развития. Понятие (мысль, или идея) есть нечто живое, заключающее в себе силу органического развития из самого себя...» [2, с. 293]. В современном озвучании эти две стороны – суть понятия «Элита» и «Народ», который, в свою очередь, имеет двойную историю – традиционную (в рамках эстетики) и осовремененную императивностью политических примысливаний. Традиционно понятия «народ», «народность» имели позитивную коннотацию. Тот же В. Белинский, например, писал: «народность» сделалась высшим **критериумом, пробным камнем достоинства** всякого поэтического произведения и прочности всякой поэтической славы [3]. Выделенные нами слова долгое время определяли смысл всех случаев употребления этих понятий. До недавних пор под народом понималось то сообщество людей, которое способствует прогрессивному развитию общества, т.е. переходу от низшего, менее совершенного уровня, к более высокому. Энергия смысла этого понятия состояла в восприятии всего, что обозначалось понятием «народ» и «народность» как что-то почти **абсолютно** положительное и авторитетное. Наконец, в те периоды, когда классовая борьба приближается к развязке, процесс разложения внутри



господствующего класса и элиты, внутри всего старого общества принимает такой бурный, такой резкий характер, что небольшая часть господствующего класса отрывается от него и примыкает к революционному классу, к тому классу, которому принадлежит будущее. *Вот почему, как прежде часть дворянства переходила к буржуазии, так теперь часть буржуазии переходит к пролетариату, именно – часть буржуа-идеологов, которые возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения* [4]. Это и есть первоначальная элита, по крайней мере в российском обществе. В этом случае народ, его счастье и свобода становятся целью для элиты, а элита – средством (одним из средств) для народа. Но происходит смена противоположностей, ведущей в судьбе народа и элиты становится другая линия. Из понятия «народ» элиминируются смыслы императивности и нормо-идеала: уже в 2017 году становится практически общепринятым такое толкование: «все население определенной страны; иногда считают это понятие тождественным понятию народонаселение страны. Понятие «народ» шире, чем понятия «нация», «народность», «этнос», так как характеризует полиэтничное население в некоторых странах. Характерными чертами народа являются общность образа жизни, территории, происхождение и язык» [5]. Коннотация этого понятия теряет оценочный характер.

Википедия прямо отражает цивилизационную суть в одном из приводимых значений этого понятия, правда, толкуя его как значение культурное: «Слово «народ» употребляется в научной литературе в двух основных значениях – в политическом и культурно-этническом. Взятый в первом значении термин является синонимом понятия «нация».

В «народной этнологии» слово «народ» является центральным понятием, трактуемым на основе оппозиции «свой-чужой»: в фольклорных легендах и верованиях со своим народом связывается представление о норме, в то время как «чужие» народы рассматриваются как аномальные в физическом, социальном или моральном отношении». – Выделенные слова отражают суть именно такого, привычного нам, а по сути квазикультурного понимания категории «народ». Оно, это понимание, укоренилось в нашем сознании и задает все параметры социумного анализа.

Но есть и иное понимание этой категории. Оно основано именно на культурном коде и поэтому содержит иной императив, который при использовании понятия «народ» требует уяснения того, что, как пишет Словарь библейского богословия: «через новый С.-3., скрепленный в крови Иисуса, Бог создал новый Н(арод), для которого во всей полноте осуществляется слово Писания: «Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (2 Кор. 6.16; ср. Лев. 26.12; Евр. 8.10; ср. Иер. 31.33; Откр. 21.3).

Такое внеполитическое толкование этого понятия фиксирует и В. Даль: «НАРОД м. люд, народившийся на известном пространстве; люди вообще; язык, племя; жители страны, говорящие одним языком; обыватели государства, страны, состоящей под одним управленьем; чернь, простолюдые, низшие,



податные сословия; множество людей, толпа» [6, с. 384]. Обратим внимание и на то, что в толковании этого слова в культурно-логическом смысле В. Даль отождествляет понятие «народ» с понятием «мир». Так, в своем сборнике пословиц он начинает их именно с такого толкования: «Глас народа – глас божий»; «Что мир порядил, то бог рассудил». В знаменитом «Напутственном слове» к собранию поговорок он по сути обращает внимание, что народ может самовыражать себя как со стороны цивилизации, так и со стороны культуры. Именно о первом случае Даль рассуждает: «Если мужик скажет: "Что тому богу молиться, который не милует"; или "Просил святого: пришло до слова просить клятого", – то в этом нет кощунства, потому что здесь богами и святыми, для усиления понятия, названы люди, поставленные ради святой, божеской правды, но творящие противное, заставляя обиженного и угнетенного искать защиты также путем неправды и подкупа. Самая пословица, поражая нас сближением таких противоположностей, олицетворяет только крайность и невыносимость извращенного состояния, породившего подобное изречение». Во втором случае понимание Казаком Луганским народа можно найти в известных воспоминаниях П.И. Мельникова: «Ни прозвание, ни вероисповедание, ни самая кровь не делают человека принадлежностью той или другой народности. Дух, душа человека – вот где надо искать принадлежности его к тому или другому народу. Чем же можно определить принадлежность духа? Конечно, проявлением духа – мыслью. Кто на каком языке думает, тот к тому народу и принадлежит. Я думаю по-русски». Так в понимании сути и глубинного смысла слова «народ» объединяются мир, душа, язык и принадлежность к этой «триипостасной» субстанции, которая вырастает из трипостасности Бога. «Но съ языкомъ, съ человѣческимъ словомъ, съ речью, безнаказанно шутить нельзя; словесная речь человѣка, это видимая, осязаемая связь, союзное звено между тѣломъ и духомъ: безъ словъ нѣтъ сознательной мысли, а есть развѣ одно только чувство и мычанье» [7].

Строительство государственности как наиболее эффективного способа организации человеческого общежития должно начинаться именно с раскрытия духовного потенциала «триипостасного» понимания народа, в этом случае удастся избежать квазинародности как социо-политического метода созидания вместо народа толпы. – «Сначала надо заняться выработкой домашней нравственности народов, отличной от их политической морали; им надо сначала научиться знать и оценивать самих себя, как и отдельным личностям; они должны знать свои пороки и свои добродетели; они должны научиться раскаиваться в ошибках и преступлениях, ими совершенных, исправлять совершенное ими зло, упорствовать в добре, по пути которого они идут. В этом заключается, по нашему мнению, первое условие настоящей способности совершенствования для народов, как и для отдельных личностей; как те, так и другие для выполнения своего назначения в мире должны опереться на пройденную часть своей жизни и найти свое будущее в своем прошлом» [8]. В противном случае господство охлократического образа жизни, когда, по



Лебону, «становясь частицей организованной толпы, человек спускается на несколько ступеней ниже по лестнице цивилизации. В изолированном положении он, быть может, был бы культурным человеком; в толпе – это варвар, т.е. существо инстинктивное. У него обнаруживается склонность к произволу, буйству, свирепости, но также и к энтузиазму и героизму, свойственным первобытному человеку, сходство с которым еще более усиливается тем, что человек в толпе чрезвычайно легко подчиняется словам и представлениям, не оказавшим бы на него в изолированном положении никакого влияния, и совершает поступки, явно противоречащие и его интересам, и его привычкам. Индивид в толпе – это песчинка среди массы других песчинок, вздымаемых и уносимых ветром». На практике строительство государственности со стороны цивилизации ввергает народ в цикл существования, описанного в свое время именно Г. Лебоном: «Переход от варварства к цивилизации в погоне за мечтой, затем – постепенное ослабление и умирание, как только мечта эта будет потеряна – вот в чем заключается цикл жизни каждого народа» [9].

Совершенно ясно, что все дело в том, на какой основе – культурной или цивилизационной – произрастает эта мечта. Если на основе «машины, творящей богов» (Московичи), то народ никогда не сможет подняться выше уровня толпы. «Множество неблагоприятных событий, уже произошедших и продолжающих происходить в наших обществах, которые постоянно нас волнуют, на мой взгляд, имеют свой исток в деформированном видении социальных феноменов и тех видов практики, которые им обусловлены», – справедливо отмечал в предисловии к русскому изданию Серж Московичи [10, с. 15].

Выводы. Между тем, по нашему мнению, более продуктивна и конструктивна народная мысль, которую сочувственно приводит Владимир Даль: «Что миром положено, тому быть так». Чтобы в народе увидеть мир, надо строить народное, а не только социально ориентированное, государство на основе культуры. В этом, по нашему мнению, подлинная ценность далевского понимания народа и народности. Не об этом ли утверждал Е.Н. Трубецкой, когда писал, что есть два типа демократизма, два противоположных понимания демократии. Из них одно утверждает народовластие на праве силы. Такое понимание демократии несовместимо со свободой: с точки зрения права силы не может быть речи о каких бы то ни было неприкосновенных, незыблемых правах личности. Другое понимание демократии кладет в основу народовластия незыблемые нравственные начала, и прежде всего – признание человеческого достоинства, безусловной ценности человеческой личности как таковой. Только при таком понимании демократии дело свободы стоит на твердом основании. – Идея, одухотворявшая В. Даля в его представлении о народе.

Однако все привычные и традиционные рассуждения о социальных особенностях нашей жизни, старых, новых и новейших структурах

социального бытия даже в терминах «революционных» изменений по сути являются лишь рассуждениями в таких терминах и таких методологиях, которые в силу своей привычности делают предмет наших рассуждений понятным для нас, видимым и представимым. В сущности в мейнстриме социальные науки занимаются лишь переназванием старого без возможности увидеть и понять ... невидимое! Вера как основа культуры и основание гуманитарного знания превращается в занятиях переназвания само собой разумеющейся банальностью, ограничиваемой тем, что мы называем антропосом. Между тем как «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом. Верую познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11: 1-3).

Л и т е р а т у р а

1. Вележев М. Поиск русской идеи и понятие народности / Михаил Вележев. : [Электронный ресурс] – URL: <https://arzamas.academy/materials/1374> 3. – Дата обращения : 17.01.2021.
2. Белинский В. Полное собр. соч. в 13 т. Т. 5. Статьи и рецензии. – М.: Изд-во АН СССР, 1954. – 863 с.
3. Белинский В. Полное собр. соч. в 9 т. Т. 4. Статьи, рецензии и заметки. Март 1841 – март 1842. – М.: «Художественная литература», 1979. : [Электронный ресурс] – URL: http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_0420.shtml.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 4. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. : [Электронный ресурс] – URL: http://www.k2x2.info/filosofija/manifest_kommunisticheskoi_partii/p2.php.
5. Философия и методология науки (понятия, категории, проблемы, школы, направления). Терминологический словарь-справочник 2017. : [Электронный ресурс] – URL: <https://terme.ru/slovari/filosofija-i-metodologija-nauki-ponjatija-kategorii-problemy-shkoly-napravlenija-terminologicheskii-htm> 6.
6. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка в четырех томах. – Т. 2. Народ. : [Электронный ресурс] – URL: <https://runivers.ru/upload/iblock/bda/Tolkovyi%20slovar%20Dalya%202.pdf>.
7. Мельников П.И. Воспоминания о Владимире Ивановиче Дале // Русский вестник. – 1873. – № 3. – 340 с. : [Электронный ресурс] – URL: <https://www.booksite.ru/bukvica-2016/data/vospominan.pdf>.
8. Чаадаев П.Я. Философические письма. : [Электронный ресурс] – URL: <https://rbook.me/book/11623059/read/page/37/>.
9. Лебон Г. Душа толпы // Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1995. – С. 156-185. : [Электронный ресурс] – URL: <https://psylist.net/hrestomati/00005.htm>.
10. Московичи С. Машина, творящая богов / Предисловие автора к русскому изданию. – М.: «Центр психологии и психотерапии». – 560 с.
11. Трубецкой Е.Н. Два зверя. Статьи 1906-1919 гг. : [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Trubeckoj/dva-zverja-stati-1906-1919-gg/.

References

1. Velezhev M. Poisk russkoj idei i ponyatie narodnosti / Mikhail Velezhev. : [E`lektronny`j resurs] – URL: <https://arzamas.academy/materials/1374> 3. – Data obrashheniya : 17.01.2021.

2. Belinskij V. Polnoe sobr. soch. v 13 t. T. 5. Stat'i i recenzii. – M.: Izd-vo AN SSSR, 1954. – 863 s.

3. Belinskij V. Polnoe sobr. soch. v 9 t. T. 4. Stat'i, recenzii i zametki. Mart 1841 – mart 1842. – M.: «Khudozhestvennaya literatura», 1979. : [E'lektronny'j resurs] – URL: http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_0420.shtml.

4. Marks K., E'ngel's F. Sochineniya. – 2-e izd. – T. 4. – M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1955. : [E'lektronny'j resurs] – URL: http://www.k2x2.info/filosofija/manifest_kommunisticheskoi_partii/p2.php.

5. Filosofiya i metodologiya nauki (ponyatiya, kategorii, problemy, shkoly, napravleniya). Terminologicheskij slovar'-spravochnik 2017. : [E'lektronny'j resurs] – URL: <https://terme.ru/slovari/filosofija-i-metodologija-nauki-ponjatija-kategorii-problemy-shkoly-napravleniya-terminologicheskii-.htm> 6.

6. Dal' V.I. Tolkovny'j slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka v chety`rekh tomakh. – T. 2. Narod. : [E'lektronny'j resurs] – URL: <https://runivers.ru/upload/iblock/bda/Tolkovyi%20slovar%20Dalya%202.pdf>.

7. Mel'nikov P.I. Vospominaniya o Vladimire Ivanoviche Dale // Russkij vestnik. – 1873. – № 3. – 340 s. : [E'lektronny'j resurs] – URL: <https://www.booksite.ru/bukvica-2016/data/vospominan.pdf>.

8. Chaadaev P.Ya. Filosoficheskie pis'ma. : [E'lektronny'j resurs] – URL: <https://rbook.me/book/11623059/read/page/37/>.

9. Lebon G. Dusha tolpy // Lebon G. Psikhologiya narodov i mass. – SPb., 1995. – S. 156-185. : [E'lektronny'j resurs] – URL: <https://psylst.net/hrestomati/00005.htm>.

10. Moskovichi S. Mashina, tvoryashhaya bogov / Predislovie avtora k russkomu izdaniyu. – M.: «Czentr psikhologii i psikhoterapii». – 560 s.

11. Trubeczkoj E.N. Dva zverya. Stat'i 1906-1919 g.g. : [E'lektronny'j resurs] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Trubeckoj/dva-zverja-stati-1906-1919-gg/.

Isaev V.D. DIALECTIC OF THE ELITE AND THE PEOPLE

The article examines the problem of building a state and the role of the people in this process, which, unlike the crowd, relying on the opinion of the elite, decides what are the goals, which state is being built, who will carry out this construction, etc. etc. In the Marxist understanding, “the state is a product and manifestation of the irreconcilability of class contradictions.” The social conditions of the primacy of civilization over culture, which determines the role of the elite in this process, are considered.

Key words: *people, elite, society, spirituality, freedom, civilization, culture.*

Исаев Владимир Данилович – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

Isaev Vladimir Danilovich – Honored Worker of Education of the LPR, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk Vladimir Dahl State University».

E-mail: vd.isaev@gmail.com.

Рецензент: Атоян Арсентий Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры психологии и конфликтологии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

РЕАЛЬНОСТЬ И ВИРТУАЛЬНОСТЬ ТРАНСФОРМИРУЮЩЕГОСЯ СОЦИУМА И ЛИЧНОСТИ ГУМАНИТАРИЯ В НЕМ

Авторы рассматривают процесс виртуализации как комплекс социальных изменений, основой которых является идеально-фантазийное, сознательное и форсайт-технологическое видение методов и инструментов условных феноменов. Рассмотрена виртуализация как особая форма социальной трансформации и коммуникации, которая носит инновационный характер и где на этом фоне происходит качественное изменение миропонимания личностью, изменяется социальный и культурный порядок, уходят в прошлое традиционные стили мышления.

Ключевые слова: *реальность, виртуальность, информационное общество, интеграция знаний, синергия, виртуализация, создание виртуальной среды, культурная реальность, трансдисциплинарность, глобализация, кризис, личность.*

«На жизнь любого общества оказывают мощное воздействие четыре группы факторов - политический, экономический, технический и человеческий. Каждый из этих факторов значен и важен. Вместе с тем, исходя из анализа современного общества, видна настоятельная необходимость решать проблемы не только в каждом отдельном направлении, а прежде всего на их стыке максимально учитывая их человеческие составляющие...» [20, с. 3]. Сегодня все больше людей причиной кризисных явлений выдвигают экономический фактор. На последний некоторый отпечаток накладывает и климатический фактор. Где «Фактор», factor – лат., делатель, творец чего-нибудь, то есть движущая сила, фактическая причина какого-нибудь процесса, обуславливающая его или определяющая его характер. В экономической информатике факторы – это причины, воздействующие на изучаемый экономический показатель. Одни из них непосредственно связаны между собой, которым порой в реальности мы и противостоям, и противостоям как организованному глобальному кризису... И это есть культурные реалии, а точнее – «Виртуальная реальность». Виртуальная реальность как категория рядоположная действительности есть «недовозникающее событие», «недорожденное бытие», – это дополненная реальность. Культурные реалии – это то, что представляет собой возобновление культуры – реакция на изменившиеся условия. В общем же виде под социально-психологическими факторами понимают источники формирования культуры поведения личности, латентные культурные, социальные переменные, детерминирующие психический склад личности в социуме на конкретном этапе его исторического развития.



Исследование основных черт, формирующих ядро личности, проводили психологи Г. Айзенк, Р. Кэттел, Дж. Гилфорд и др., которые доказали, что базисная структура черт личности влияет на поведенческие реакции человека.

В научной литературе в настоящее время *факторный подход* активно используется во всех отраслях науки наравне с *системным и историческим* подходами. Наравне с системным подходом используется и системный анализ, основанный на признании полионтичности реальности и осуществляющий в данном контексте рациональную реконструкцию виртуальной реальности, получивший наименование «виртуалистика». Нередко понятие «виртуальности» психологизируется, а изучение феномена «виртуализации» переносится в плоскость проблем личности. Между тем, это социальный процесс, который меняет не только ментальность, но и саму личность. Современная тенденция такова, что виртуальность не только психологизируется и информатизируется, но и социализируется, а социальность – виртуализируется. Виртуализируется не только общество, но и порожденная им личность. Современное информационное общество постмодерна структурируется своим движением к виртуальности.

Виртуальность охватит самые разные стороны жизни: рынок труда, жизненную среду, политические системы, технологический уклад, человеческую идентичность и другие. А если при этом заменить в голове слово «кризис» на «новые правила», остается нам быстро их понять и начать по ним играть? Приходится отключать эмоции и включать холодный разум. Обратиться же к Плутарху: *«Разум – это не сосуд, который надо заполнить, а факел, который необходимо зажечь».*

Поэтому в настоящее время новые технореалии уже существенным образом «зажигают» (трансформируют) социальную структуру общества; побуждают изменять подходы к теории и практике коммуникации, обуславливают необходимость пересмотра теорий социальных классов, труда и отдыха, формирования «этики массовой праздности», ставя под сомнение многие из декларируемых ими функций; аннигилируют привычные взгляды на поколенческую дифференциацию и межпоколенческие взаимоотношения; меняют представления о социальном времени и пространстве; требуют от социологического сообщества полномасштабной реакции на модные течения, базирующиеся на апологетике новейших технологий (трансгуманизм, поствитализм и т.п.)», порой исключая разум.

В нашем же понимании, разум в широком смысле – рациональное начало в человеке, развитая способность думать и действовать, опираясь на логику и факты. И чтоб жить по новым правилам, нужно менять вектор, действовать по-новому, сегодня и сейчас, а не ждать мер от правительства или чего-то ещё, что должно произойти через два месяца или два года... Да и нечего ждать, – оно уже пришло «Новое время» в нашей жизни, да и в образовании, – в том числе. Да, можно ошибиться, но быстро понять это, и изменить образ действий. Ключевое – ДЕЙСТВОВАТЬ.



Человек должен действовать. Это и подтверждает психология – наука, изучающая психику человека, закономерности ее проявления, биологического и социального развития, где психика – это свойство головного мозга, заключающееся в отражении окружающего мира [1]. Где особо можно, а то и нужно выделить среди ряда – результирующий (ненаучно называемый, – прим. авт.) класс психических процессов как эмоционально-волевые, или процессы психической регуляции, обеспечивающие особенности поведения и деятельности.

Действуя сегодня, мы опираемся на тех людей, у которых горят глаза, они не истерят и не ноют, а способны быстро сориентироваться в ситуации, увидеть возможности, «нафантазировать» (это в технологии *форсайт*, дистанционное обучение – совокупность информационных и коммуникационных технологий (ИКТ), – технологий будущего и др. Так, *форсайт* является надежной основой для разработки стратегий и долгосрочных программ развития, планирования – прим. авт.). Эта технология заставляет креативную личность – «поставщика идей» выйти из зоны комфорта (относительного комфорта в зоне изоляции) и быстро **ДЕЙСТВОВАТЬ!** Если для совершения определённого *действия* требуются «инструменты» – подойдёт последняя технология как одна из общепризнанных инструментов (технологий) построения образа будущего, – это альтернативно возможная. Образование в формировании образа будущего (в т.ч. *форсайт* как технология) выполняет для сообществ (учреждений) функцию «органа – по форме экспертной панели», где цель *форсайта* – определение возможного будущего, создание желаемого образа будущего и определение стратегий его достижения.

Российские и отечественные исследователи отмечают возрастающее значение использования *форсайта* как инструмента стратегического планирования, применение которого необходимо для обеспечения конкурентоспособности высокотехнологичных компаний в долгосрочном периоде. Сегодня это ценно, ибо изменяющийся мир потребовал и от образования того же, – не только использование IT-технологий, но нового понимания роли образования в обществе, изменений способов, а порой и форм обучения (А. Асмолов, А. Ахаян, Ю. Громько, Е. Епифанцев, М. Зиновкина, В. Исаев, Е. Князева, Т. Кун, Н. Ляников, П. Скляр, В. Смирнова, А. Хуторской и др.), да и самого бытия человека. Кроме того, под «*форсайтом*» понимают методику «организации процесса, направленного на создание общего у участников видения будущего, которое стремятся поддержать все заинтересованные стороны своими сегодняшними действиями» (Николаев М., Григорьева Е. 2012).

Образование в XXI веке становится многовариантным и как система является одним из главных оснований, той влиятельной силой, которая формирует и развивает сознание каждого человека, что означает возврат Человека к самому себе через гуманизацию личности и осмысление себя как носителя высшей духовной культуры путём раскрытия в нём



энергоинформационного потенциала Разума Вселенной. *На начальном этапе нового тысячелетия и появилась новая парадигма – гуманизация, как идеология формирования сознания нового Человека и новых общественных отношений всех уровней. Гуманизация – это слияние Человека со своей Природой, то есть развитие его гармоничного и открытого для энергоинформационного обмена состояния сознания* [4; 5; 20].

На что направлена парадигма гуманизации? Да это не на что иное, как на реализацию мировоззренческого принципа, основой которого является уважение к людям, забота о них, убеждение в их больших возможностях к самосовершенствованию – в настоящем, для будущего. Однако, рассматривая будущее, мы находимся в некоем предвкушении навыков, компетентности, которые будут необходимы человеку. В этой связи осваивая «компетенции будущего», мы можем стать более сложными людьми, да и, по-видимому, должны и способны жить в новом сложном мире имея опыт креативной и профессиональной мобильности. В противном случае, – можно не успеть перейти рубикон в новое общество, в котором мегатрендом образования будет культура.

Общество и экономики ускоряются, становятся сложнее. Чем больше людей придут к пониманию мегатрендов будущего, освоят новые компетенции, тем более устойчивым будет будущее. Конечно же, думая о будущем личности, мы не можем не уделить внимание образованию XXI века, – и это при нашей приверженности теории личностно-развивающего обучения, тесно связанной с идеей гуманизации образования, активно пропагандируемой и исследуемой, но не в полной мере, освоенной на практике в образовательных системах с конца XX века, где в основу содержания заложено уважение и любовь к человеку. Время меняется, трансформируется, а проблема остается... Проблема человека, качества его образования в вопросах, что особенно остро стоят в вузовской психолого-педагогической науке, где авторитет науки и личности преподавателя оказывает огромное влияние на личность студента. Сегодняшний студент – завтрашний специалист, окажется не совсем состоятельным в жизни, если развитие личности и раскрытие индивидуальности не станет доминирующим направлением в его обучении и самораскрытии.

Но это не просто передача знаний от одного к другому. Это прежде всего процесс активного овладения знаниями, умениями и навыками под руководством педагога, где учение должно быть развивающим. Конечной целью учения сегодня предполагается результат – формирование универсальных учебных действий учащихся (УУД). Очевидно, что достижение положительных результатов возможно в ситуации целенаправленной работы педагогических кадров, ученического и родительского коллективов. В этой связи особую актуальность приобретает проблема возможностей в управлении формированием универсальных учебных действий обучающихся. Решение самой же проблемы управления образовательными системами во многом



зависит от психологической составляющей, где в основе ориентации заложена парадигма. Здесь уместно уделить внимание вопросу о применимости куновского понятия *парадигмы* в психологии. Вопрос, который обсуждался в литературе неоднократно и с некоторой трансформацией (см., напр.: Гусельцева М., 2013; Петренко А., 2007; Юревич С., 2007). Единого мнения по этому вопросу нет. Большинство ученых и методологов психологии считают, что объяснительные возможности «куновской» концепции развития науки в области психологии очень ограничены. Историческая картина развития психологии значительно шире и многообразнее той жесткой логики смены научных парадигм, которую очертил Т.Кун. Где его теорией «является» возможность описать современный период развития педагогики как переходный, как период научной революции, предшествующий оформлению целостной, отвечающей требованиям времени, научной парадигмы образования [14]. В контексте исторического развития науки это революционный кризисный процесс. В качестве главного возражения против распространения парадигмальной концепции на психологию выступает тот неоднократно отмечавшийся факт, что ни один кризис психологии («открытый кризис» начала XX в., кризис психологии 1950-х гг., наконец, кризис отечественной психологии 1990-х гг.) не завершался сменой старой парадигмы на новую, а приводил к появлению целого «веера» новых психологических школ и направлений, оттеснявших, но не вытеснявших полностью ранее господствовавшую парадигму.

Переход к новой образовательной парадигме в нашей стране нашел свое выражение, по-нашему мнению, в утверждении новых государственных стандартов, в которых были сформулированы новые цели и задачи. Основным требованием современного российского государственного стандарта образования, приверженцами которого мы являемся, стало выдвижение концепции формирования универсальных учебных действий (УУД).

Универсальные учебные действия (УУД) - базовый элемент умения учиться; совокупность способов действий учащегося и навыков учебной работы, обеспечивающих его возможностью самостоятельно развиваться и совершенствоваться в направлении желаемого социального опыта на протяжении всей жизни. По мнению А.В.Федотовой, это обобщенные действия, открывающие возможность широкой ориентации учащихся как в различных предметных областях, так и в строении самой учебной деятельности, включая осознание учащимися её целевой направленности, ценностно-смысловых и операциональных характеристик [там же]. Поскольку УУД относятся к личностным и надпредметным результатам освоения основной общеобразовательной программы, их освоение невозможно отнести исключительно к конкретному учебному предмету, но можно отнести к определенной теме, где основой для разработки понятий к проблеме может служить деятельностный подход, базирующийся на положениях научной школы Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, Д.Б. Эльконина, П.Я. Гальперина,



В.В. Давыдова, В.А. Далингера. В данном подходе наиболее полно раскрываются основные психологические условия и механизмы процесса усвоения знаний, формирования картины мира, а также общая структура учебной деятельности учащихся. УУД являются одним из ключевых понятий в теории развивающего обучения Д.Б. Эльконина – В.В. Давыдова.

Основное содержание метапредметных результатов образования строится вокруг освоения разнообразных умений, навыков и стратегий учиться, т.е. той совокупности способов действий, которая, собственно, и обеспечивает способность обучающихся к саморазвитию, включая организацию этого процесса. Достижение метапредметных результатов связано с природой универсальных учебных действий: личностных, регулятивных, общепознавательных и коммуникативных. В силу своей природы, являясь, по сути, функционально *ориентировочными действиями*, метапредметные действия составляют психологическую основу и решающее условие успешности решения обучающимися предметных задач [15] в новых условиях создаваемого техническими средствами мира, передаваемыми человеку через его ощущения: зрение, слух, осязание и другие. Виртуальная реальность имитирует как воздействие, так и реакции на воздействие. Для создания убедительного комплекса ощущений реальности компьютерный синтез свойств и реакций виртуальной реальности производится в реальном времени.

Поэтому появившаяся в XXI веке практика психолого-педагогического сопровождения образовательного процесса представляет собой **серьёзную проблему, в решении которой без «креативного перехода» не обойтись. Здесь учитель/преподаватель** должен не только освоить новое предметное содержание. Самое главное, что он должен принципиально поменять свою позицию. Из человека, который «изрекает истины», «даёт» знания, организует их усвоение и потом контролирует качество этого усвоения, учитель/преподаватель превращается в организатора, фасилитатора и инициатора мысли учащихся. Он организует их таким образом, чтобы они выполняли задания и в процессе работы могли сами прийти к каким-то выводам, а потом эти выводы чтоб стали предметом их совместного творчества – учащихся и учителя/преподавателя. Это требует очень серьёзной работы педагога над собой, ответственного уровня повышения квалификации. И мы отмечаем, что именно с этим связана в первую очередь низкая распространённость системы развивающего обучения, в частности системы Эльконина–Давыдова в современной отечественной школе [5].

Необходимо также отметить, что недостаточность внимания психолого-педагогическому сопровождению содержания, методов и *форм* организации сказывается на видении актуальности, да и на результатах образовательного процесса. В разные временные периоды по-разному подходили к рассмотрению актуальности самого развивающего обучения, где мнения ученых и практиков и сегодня несколько расходятся с современным его видением. Так, по мнению Е.Н. Кабановой-Меллер, Д.Н. Богоявленского, основная задача развивающего



обучения состоит в формировании у учащихся приемов умственной деятельности, а по мнению П.Я. Гальперина, Н.Ф. Талызиной – в поэтапном формировании умственных действий, ориентировочной основе учебной деятельности. Вместе с тем З.И. Колмакова считает развивающим такое обучение, которое формирует продуктивное, т.е. творческое мышление [6].

Развитие умений творческой деятельности обучающихся раскрывает в своей диссертации И.С. Воронина, где утверждает, что достижение цели осуществляется технологиями, адекватными целям. Посредством технологий обучение функционирует в репродуктивном или творческом режиме. Технология раскрывается как алгоритм с адекватными методами, формами и средствами достижения целей. Цели и технологии рассматриваются во взаимосвязи [4]. Однако, как заключает М.М. Зиновкина, из изучения проблемы и реального опыта следует то, что сегодня уверенно можно сказать, – система среднего и среднего специального образования для реализации современных задач образования ждет от высшей школы формирования гибкого пластичного креативно-мобильного специалиста – практика, педагога, который успешно внедряет в систему образования нестандартные, креативные методы обучения (научения) на основе инновационных педагогических технологий. *Само же креативное учение – это целенаправленное освоение обучаемым передаваемых ему методологии и опыта творческой деятельности, формирование на этой основе собственного творческого опыта: знаний, умений, навыков, способов решения учебно- и профессионально-творческих задач* [7, с. 9-11].

К слову, вышепредставленный контент креативного учения раскрывает многоаспектность этого феномена. А результатами креативного учения являются изменения в сознании, приобретение креативных умений и навыков в форме опыта осуществления различных видов творческой деятельности и поведения, а также развитие творческого мышления, способностей и качеств творческой личности.

Только последнее может «спровоцировать» у современного ученика/студента желание не столько освоить довольно сложную программу, сколько преобразовать эти знания в новые инновационные системы, готовые к информационному обеспечению будущих открытий нового времени. Поэтому современная система образования в высшей школе на сегодняшний день претерпевает преобразования (модернизации, оптимизации) в виде инновационных технологий, где смена приоритетов и социальных ценностей влияет на изменение характера и функций профессионального образования.

Так, на практике на базе нашей Виртуальной кафедры психологии и трансдисциплинарных технологий Далецкого университета г. Луганска (которая работает на общественных началах, – *прим. авт.*) сегодня отрабатывается гибкость формирования новых профессиональных качеств как креативная мобильность всей иерархии участников учебно-воспитательного процесса – будущих гуманитариев: философов, психологов, педагогов и



лидеров образования, начиная с форматирования сознания руководителя общеобразовательного учреждения, педагога, стремящегося к саморазвитию и самоизменениям, до завершения этого процесса - работой с ребенком и его родителями. Первые исследования и наработки в практике работы Инновационно-образовательной платформы по программе «Фандрайзинг-проект 2017-2020, Луганск – Красный Луч» на общеобразовательных площадках региона показывают изменения на всех уровнях существующих положений к повышению рейтинга, положения, где можно добиться результата в формировании новой позиции педагога и изменения направленности учащегося в обучении [18, с. 88-92, с. 152-156]. Здесь важно отметить, что в измененном новационном отношении ученика/студента к обучению нуждаются не только будущие специалисты гуманитарного направления подготовки, но и специалисты технических направлений подготовки. Иное, другое видение необходимо сегодня развивать специалисту любого направления подготовки, а еще более - управленцам. И начинать эту работу необходимо как можно раньше. Так, в нашей допрофессиональной подготовке интересным является опыт работы с курсантами Республиканской Малой Академии наук (а это учащиеся 9–11 классов общеобразовательных школ региона, работа с которыми проходит на базе Луганского государственного университета имени Владимира Даля и Петровской школы №22 имени генерал-майора М.М. Шаймуратова, – г. Петровское), где они сегодня с радостью внимают всему новому, а это то, что они уже имеют возможность чему-то научиться в нашей «креативной лаборатории», развивающей и формирующей опыт междисциплинарного взгляда, трансдисциплинарного видения в социуме цифровых технологий [2].

Исследуя заявленную проблему мы обращаем внимание на то, что наряду с креативностью - важным условием реализации инновационной деятельности выступает интеллектуальная лабильность (гибкость) – стержневое психическое свойство мобильности. Оно выражается в способности корректировать содержание и процесс деятельности в соответствии с проблемной ситуацией. Интеллектуальная лабильность позволяет преодолеть когнитивную и мотивационную ригидность, что. проявляется также в толерантности к неопределенности, где нестабильное состояние, в котором находится общество или социальная группа в условиях кризисов, социальных реформ, характеризующихся деформацией всех привычных структур и морально-нравственных устоев, где таким образом переводя все это в креативное действо – «Креативный переход» от обучения к фактическим знаниям, к осмыслению событий в социуме, обретению навыков и их применения в жизни становится опытом, который накоплен при обучении. Акцент переносится с содержания обучения на процесс, эффективность которого полностью зависит от познавательной активности самого учащегося/студента. Это процесс не столько сохранения знаний, сколько их видоизменения, переформатирования, создание нового видения проблемы психолого-педагогического сопровождения и



множества способов ее решения виртуально, но и реально используя в тренинге технологию по обмену опытом - *exchange of experience* [11, с. 25].

Так, в опыте проведения тренинга *активность интерактивного метода* проявляется в том, которое основано на психологии человеческих взаимоотношений и взаимодействий, где в деятельности преподавателя главное место занимает группа взаимодействующих учащихся/студентов, которые, обсуждая вопросы, спорят и соглашаются между собой, стимулируют и активизируют друг друга. К методам интерактивного обучения могут быть отнесены: эвристическая беседа, метод дискуссии, «мозговая атака», метод «круглого стола», ассоциативные метафорические изображения как форма провокации процессов визуализации и воображения, технологии нейролингвистического программирования, телесной терапии, методы арт-терапии, развивающие обильную речевую и двигательную активность и креативность. Где тренинг – один из сравнительно новых методов интерактивного обучения, который развивает психологическую культуру будущего гуманитария – педагога, психолога. Различные ситуации, возникающие в группах тренинга, являясь учебными и в этом смысле условными, игровыми, для обучаемого выступают как вполне реальные ситуации, в которых нужно действовать со всей ответственностью за результат психического действия. В этом аспекте тренинг напоминает метод деловой игры, действия, где тоже сильна ответственная зависимость участников игры друг от друга [10]. А *психическими действиями* называют такие, которые имеют целью *воздействие на психику человека* (на его чувства, волю, сознание). Последнее в рукописях К. Маркса звучит как «способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это - знания. Знание есть его единственный акт. Поэтому нечто возникает для сознания постольку, поскольку оно знает это нечто. Знание есть его единственное предметное отношение» [21].

Объектом воздействия в этом случае может быть не только сознание другого человека, но и собственное сознание действующего. Отношения могут существовать не только между двумя объектами, но и между объектом и множеством объектов. Психические действия – это наиболее важная категория сценических действий. При помощи психических действий у человека главным образом и осуществляется та борьба, которая составляет существенное содержание всякой роли и всякой пьесы, а также и жизни. Ведь «*Жизнь – театр*», – *Шекспир* сказал, «И все мы в нем актеры... И каждый не одну играет роль...». Едва ли в жизни какого-нибудь человека выдаться хотя бы один такой день, когда ему не пришлось бы кого-то о чем-то попросить (ну, хотя бы о пустяке: подвинуться или посторониться и т.п.), что-либо кому-либо объяснить, попытаться в чем-нибудь кого-нибудь убедить, кого-то в чем-то упрекнуть, с кем-то пошутить, кого-то в чем-то утешить, кому-то отказать, чего-то потребовать, что-то обдумать (взвесить, оценить), в чем-то признаться, над кем-то подшутить, кого-то о чем-то предупредить, самого себя от чего-то



удержать (что-то в себе подавить), одного похвалить, другого побранить и т.д. и т.п. Но все это есть не что иное, как простые, элементарные психические действия. И именно из такого рода действий складывается то, что мы называем «актерской игрой» или «актерским искусством», – схоже с педагогическим, и подобно тому, как из звуков складывается то, что мы называем «музыкой» педагогики, что порой присуще тренингу...

Так, Ю.Н. Емельянов определял тренинг как группу методов развития способностей к обучению и овладению любым сложным видом деятельности. Тренинг определяется и как способ перепрограммирования имеющейся у человека модели управления поведением и деятельностью. Попыткой типологизации тренинговых подходов и технологий стала модель Ю.Н. Емельянова, который выделил три основные тренинговые технологии: дрессура навыка, осуществление личностных реконструкций и работа по углублению и пониманию социальных ситуаций [10].

Идейно-теоретическими основами психологического тренинга стал спектр образных парадигм как ключевых идей, лежащих в основе построения концепций и подходов (Б. Скиннер, А. Бандура), гуманистическая психология (К. Роджерс, А. Маслоу), психоанализ (В. Беннис, Г. Шеппард), социодрама и психодрама (Дж. Морено).

Необходимо отметить, что существует опасение в том, что психологические тренинги, проводимые неспециалистами, которые не знакомы с логикой и закономерностями построения тренинга, слабо представляют основания для использования исследовательских, формирующих и развивающих упражнений, могут не только не принести пользы, но и способствовать дискредитации тренинга как вида психологической практики [2; 10].

С другой стороны, многие выпускники-психологи, педагоги-психологи, которые обладают теоретической подготовкой, осознают степень ответственности психолога, и поэтому опасаются проводить тренинг из-за боязни «навредить клиенту», а также из-за трудности «связи» теории с практикой. Все это дает основание утверждать, что назрела острая необходимость обязательного использования активных методов, и в частности различных видов психологического тренинга в процессе подготовки студентов-психологов. Нам предоставляется возможность включения тренингов в план практических занятий по изучаемым профильным дисциплинам, что определяет тренировку студентов в использовании знаний на практике, и что является реальной психолого-педагогической практикой в условиях вуза ситуационно прорити практику на кафедре.

К изложенному можно дополнить, что, безусловно, основой для изменения форм, методов и технологий является расширение компетенций и компетентности учителя/преподавателя – психолога и, прежде всего, развитие его стремления к созданию открытого образовательного пространства, где открытость образовательного пространства понимается как открытость



инновациям и рассматривается не только как исходное основание развития, но как процесс, порождающий немало противоречий, где в центре внимания вопросы становления инновационно-образовательной платформы (площадки) как инфраструктуры образования и инновационного потенциала педагога, его способность обеспечить творческий, профессиональный и личностный рост каждого учащегося/студента. Результаты, полученные в нашем практическом опыте использования трансдисциплинарных технологий, это раскрывают [2; 13; 17; 20].

Вместе с тем мы отмечаем тот факт, что недостаточным остается внимание к теоретическим и методологическим аспектам новых форм, недостаточная разработанность образовательного продукта интернета вещей и *искусственного интеллекта*, когда идет речь о социально-гуманитарных дисциплинах, особенно в креативно-инновационной среде, где:

1. Сегодня всем совершенно очевидно, что в образовании реальность работы школы/вуза, которую мы знаем как находящуюся в условиях неопределенности социума, не всегда даёт новые желаемые результаты и порой порождает неопределённость человека в нем. Это очень важный симптом кризиса школы, который нельзя проигнорировать. Новое время – это переломный и решающий момент, это новые возможности, когда все мы понимаем, что школа должна «вернуться к ребенку» и стать местом, где каждый сможет найти себя в различных формах обучения: стационарное – дневное, заочное, дистанционное. Последнее становится актуальным – в связи с глобальным кризисом, пандемией и пр.

2. Креативное образование, получаемое в процессе многоуровневого (метапредметного, трансдисциплинарного как составляющих гуманитарные позиции образования) и непрерывного обучения (не отвергая «родительского обучения») создает условия для реализации человека как творческой личности, придает ему потенциально-профессиональную мобильность, закладывает основу духовной жизни как сферы общественной жизни, связанной с производством и распределением духовных ценностей, с удовлетворением духовных потребностей человека, его конкурентоспособности в постоянно меняющихся условиях жизни трансформирующегося социума и мира.

3. Новое время – время креативных людей, где может идти речь о «*Квантовом переходе*» и о схеме покорения мира (это как прорыв, а возможно и трансгрессия, – переход непроходимой границы, прежде всего – границы между возможным и невозможным, – прим. авт.), как мобильность и выбор компетентной парадигмы учения – это возможность смены человеком смыслов и своих действий (деятельности) в новых, измененных условиях, где человек предположительно должен быть креативно мобильным.

Выводы. По нашему видению, можно подписаться под мнением Петра Щедровицкого (младшего), которое гласит, что «Любое действие имеет исполнительную и управляющую часть акта действия». Невозможно научить человека, натаскивая его, совершать одни и те же исполнительские действия.



Так он плохо учится. Учится он только тогда, когда понимает смысл и формирует управляющие компетенции [22], а это в конечном итоге и результат психолого-педагогического сопровождения педагогической деятельности, и самого образования, – это в меньшей степени обучение, а в большей – как личностный ресурс профессионального саморазвития в обществе будущего специалиста. Но уж хочется в порядке «дискуссионно-статейном» привести мысли члена Редакционной коллегии нашего Научного журнала «ИНТЕРИАЛ» профессора Музы Дмитрия Евгеньевича: «Но если исходить из того, что образование (воплощенное в школе, университете) – наиболее консервативный социальный институт, то необходимо задаться вопросом ”о присутствии” человека в образовательно/воспитательных учреждениях, методах и практиках. Имеется в виду в прямом и непосредственном виде, а не безликом, редуцированном к ”носителю” компетенций» [15]. Более выпукло обозначил проблему образования человека «Нового времени» академик В.А. Садовничий [18]. Так, он заметил, что: «Мы ...Как маятник, из одного крайнего положения мечемся в другое». Ну а если это метание ситуативно, – это вновь неопределенность?

Следовательно, нужно не говорить о смысле, а действовать ибо в широком контексте реальность как неисчерпанная совокупность всех психических когнитивных процессов связана со словом. А ведь сказанное слово, как часто бывает, ещё не дело. Людей, «роняющих» слова, достаточно. Хочется больше инициативных и энергичных людей, имеющих соответствующие навыки, умения и профессионализм. А у нас таких людей, способных создавать новое в новых технологических отраслях, просто мало. Мы их не воспитали, сегодня нет этой культуры, не достаёт ее пока и в изменении системы подготовки научно-педагогических кадров.

Кстати, всё вышеупомянутое и практика **анализа** прошлых и нынешних кризисов, а также опыт других стран по выходу из указанного ориентирует на опережение существующих современных достижений в науке, технике и технологиях, на необходимый поиск другого пути – пути к сердцу человека, где нужен язык любви и добра. Только так мы сможем достучаться к душам людей и повернуть их движение вспять от надвигающейся экологической катастрофы. Ведь «Душа, ставшаяместилищем философии, непременно наполнит здоровьем и тело» (по мысли Мишеля Монтеня). Только так мы рассматриваем ход мысли, где на этом фоне происходит качественное изменение миропонимания, изменяется социальный и культурный порядок, уходят в прошлое традиционные стили мышления, стилистические разногласия между мировоззренческими установками модернизма, носящими принципиальный характер, и постмодернизма (постнеклассического типа философствования, эпохи новых технологий), которые сегодня находят преломление в пространстве образования (образовательной среде) на таких духовных началах, которые дают основание говорить о патриотизме как о духовно-нравственном феномене – теоретической *модели* образовательной

парадигмы «Нового времени», модели реализации психо-технологий формирования гуманитариев в современной психолого-педагогической практике – парадигмы человека будущего, человека XXI века.

Л и т е р а т у р а

1. Арпентьева М.Р. Вопросы евгеники и дисгеники в мире биологических и цифровых технологий // Strategia supravietuirii din perspectiva bioeticii, filosofiei si medicinei. Materiale conferentei a-24-a stiintifice international 27-28 aprilie 2018. Edit. 24. Chisinau-2018 Culegree de articole stiintifice / Red: T.N. Tirdea. Moldova, Chişinău: CEP Medicina, Universitatea de Stat de Medicina si Farmacie N. Testemitanu din Moldova, 2018. P. 163-166.

2. Бережная Н.А. Реальная практика на виртуальной кафедре психологии и трансдисциплинарных технологий: лаборатория активных методов обучения профессиональной деятельности [Электронный ресурс] / Н.А. Бережная. – Режим доступа:

<https://kafedrapsihologii.ru/%D0%BC%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%BD%...>

3. Вачков И.В. Основы технологии группового тренинга / И.В. Вачков. – Москва: Издательство «Ось-89», 1999. – 256 с.

4. Вершинин Г.Д. Инновационные парадигмы общественной мысли XXI века / Вершинин Г.Д., Вершинина Е.М. – Харьков: ИД «Райдер», 2003. – 232 с.

5. Вершинина Е.М. Непрерывное воспитание и гуманизация в системе образования – суть социально-экономического и духовного возрождения общества. Концепция / Монография. – Х., «Регион-информ», 2004. – 432 с.

6. Воронина М.А. Формирование профессиональной культуры будущего педагога средствами информационных технологий: автореф. дис. : 13.00.08 / Воронина Марина Анатольевна. – Самара, 2018 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/formirovanie-professionalnoi-kultury-budushchego-pedagoga-sredstvami-informatsionnykh-tekhno> и др.

7. Восторгова Е. Если в школе педагоги работают по системе развивающего обучения, то это школа для детей [Электронный ресурс] / Елена Восторгова // Вести образования, 29 октября 2019. – Режим доступа: https://vogazeta.ru/articles/2019/10/29/quality_of_education/10133-

8. Зависимость обучения от типа ориентировочной деятельности: сборник статей, под ред. П.Я. Гальперина, Н.Ф. Талызиной. – М.: Издательство Московского университета, 1968. – 239 с.; То же [Электронный ресурс]. – URL: <http://psychlib.ru/inc/absid.php?absid=9931>).

9. Зиновкина М.М. Педагогическое творчество. Модульно-кодое учебное пособие / М.М. Зиновкина. – Москва : МГИУ, 2007. – 258 с. – С. 9-17.

10. Емельянов Ю.Н. Активное социально-психологическое обучение / Ю.Н. Емельянов. – Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1985. – 166 с.

11. Емельянова Е.В. Психологические проблемы современного подростка и их решения в тренинге / Е.В. Емельянова. – СПб. - Речь, 2008. – 336 с.

12. Зайцева Т.В. Теория психологического тренинга. Психологический тренинг как инструментальное действие / Т.В. Зайцева. – СПб. : Речь, 2002. – 86 с.

13. Исаев В.Д. Теоретико-методологические основы инновационных процессов формирования и развития профессионально мобильного специалиста-гуманитария (философско-психологическое и теоретико-методологическое осмысление) / В.Д. Исаев, П.П. Скляр, А.Е. Левченко, Л.И. Таловойрова // Научный

журнал «INTERIAL», Луганский национальный университет имени Владимира Даля. – 2020. – №1 (9). – С. 16-28.

14. Кун Т. Концепция научных революций [Электронный ресурс] / Т. Кун. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000197/st099.shtml>

15. Муза Д.Е. Человек как проблема современной философии образования: к алогизму «отсутствующего субъекта» / Д.Е. Муза. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-kak-problema-sovremennoy-filosofii-obrazovaniya-k-alogizmu-otsutstvuyuschego-subekta>

16. Пилипенко В.Н. Иван Константинович Айвазовский / В.Н. Пилипенко // Художник РСФСР (Ленинград), серия «Русские живописцы XIX века», 1991.

17. Носов Н.А. Виртуальная психология Н.А. Носова // Труды лаборатории виртуалистики. – Вып.6. – М. : Аграф, 2000. – 432 с.

18. Романенко Т.В. Психолого-педагогическое сопровождение формирования метапредметной компетентности в начальной школе / Татьяна Валентиновна Романенко, Гульназ Камильевна Серова // Научный журнал «INTERIAL», Луганский национальный университет имени Владимира Даля. – 2020. – №4 (8). – С. 88-93.

19. Садовничий В.А. «Мы заменили фундаментальное образование «компетенциями» / В.А. Садовничий // Вопросы совершенствования активного и интерактивного обучения в высшей школе // Ученый совет, 2015. – №1-2. – С. 65-71. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.chr.aif.ru/voronezh/people/rektor_mgu_my_zamenili_fundamentalnoe_obrazovanie_ko_mpetecianmi (дата обращения: 10.03.2018).

20. Третьяченко В.В. Психология ділового спілкування. Навч. посіб. / Третьяченко В.В., Верейна Л.В., Скляр П.П. – Луганськ: Вид-во «Глобус», 2005. – 268 с.

21. Шелюто В.М. Инновационные трансдисциплинарные технологии в системе образования: Концепция. Методическое пособие / В.М. Шелюто, Е.В. Козаченко, А.Е. Левченко, М.В. Рудь. – Луганск, Луганский национальный университет имени Владимира Даля. – 2018. – 52 с.

22. Щедровицкий П. ЦИТ 2.0. Том 14. Серия 03. Чем делать? – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://ridero.ru/books/cit_2_0/freeText

References

1. Arpent`eva M.R. Voprosy` evgeniki i disgeniki v mire biologicheskikh i czifrovy`kh tekhnologij // Strategia supravietuirii din perspectiva bioeticii, filosofiei si medicinei. Materiale conferentei a-24-a stiinifice international 27-28 aprile 2018. Edit. 24. Chisinau-2018 Culegree de articole stiinifice / Red: T.N. Tirdea. Moldova, Chişinău: CEP Medicina, Universitatea de Stat de Medicina si Farmacie N. Testemitanu din Moldova, 2018. P. 163-166.

2. Berezhnaya N.A. Real`naya praktika na virtual`noj kafedre psikhologii i transdisciplinarny`kh tekhnologij: laboratoriya aktivny`kh metodov obucheniya professional`noj deyatel`nosti [E`lektronny`j resurs] / N.A. Berezhnaya. – Rezhim dostupa: <https://kafedrapsihologii.ru/%D0%BC%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%BD%...>

3. Vachkov I.V. Osnovy` tekhnologij gruppovogo treninga / I.V. Vachkov. – Moskva: Izdatel`stvo «Os`-89», 1999. – 256 s.

4. Vershinin G.D. Innovaczionny`e paradigmy` obshhestvennoj my`sli XXI veka / Vershinin G.D., Vershinina E.M. - Khar`kov: ID «Rajder», 2003. – 232 s.

5. Vershinina E.M. Nepreryvnoe vospitanie i gumanizatsiya v sisteme obrazovaniya – sut' sotsial'no-ekonomicheskogo i dukhovnogo vozrozhdeniya obshchestva. Konceptsiya / Monografiya. – Kh., «Region-inform», 2004. – 432 s.

6. Voronina M.A. Formirovaniye professional'noy kul'tury budushhego pedagoga sredstvami informatsionnykh tekhnologiy: avtoref. dis. : 13.00.08 / Voronina Marina Anatol'evna. – Samara, 2018 [E'lektronny'j resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.dissertac.com/content/formirovanie-professionalnoi-kultury-budushchego-pedagoga-sredstvami-informatsionnykh-tekhno-i-dr>.

7. Vostorgova E. Esli v shkole pedagogi rabotayut po sisteme razvivayushhego obucheniya, to e'to shkola dlya detej [E'lektronny'j resurs] / Elena Vostorgova // Vesti obrazovaniya, 29 oktyabrya 2019. – Rezhim dostupa: https://vogazeta.ru/articles/2019/10/29/quality_of_education/10133-

8. Zavisimost' obucheniya ot tipa orientirovochnoj deyatel'nosti: sbornik statej ; pod red. P.Ya. Gal'perina, N.F. Taly'zinoj. – M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1968. – 239 s. ; To zhe [E'lektronny'j resurs]. – URL: <http://psychlib.ru/inc/absid.php?absid=9931>).

9. Zinovkina M.M. Pedagogicheskoe tvorchestvo. Modul'no-kodovoe uchebnoe posobie / M.M. Zinovkina. – Moskva : MGU, 2007. – 258 s. – S. 9-17.

10. Emel'yanov Yu.N. Aktivnoe sotsial'no-psikhologicheskoe obuchenie / Yu.N. Emel'yanov. – Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1985. – 166 s.

11. Emel'yanova E.V. Psikhologicheskie problemy sovremennogo podrostka i ikh resheniya v treninge / E.V. Emel'yanova. – SPb. Rech', 2008. – 336 s.

12. Zajczeva T.V. Teoriya psikhologicheskogo treninga. Psikhologicheskij trening kak instrumental'noe dejstvie / T.V. Zajczeva. – SPb. : Rech', 2002. – 86 s.

13. Isaev V.D. Teoretiko-metodologicheskie osnovy innovatsionnykh processov formirovaniya i razvitiya professional'no mobil'nogo spetsialista-gumanitariya (filosofsko-psikhologicheskoe i teoretiko-metodologicheskoe osmy'slenie) / V.D. Isaev, P.P. Sklyar, A.E. Levchenko, L.I. Taloverova // Nauchny'j zhurnal «INTERIAL», Luganskij natsional'ny'j universitet imeni Vladimira Dalya. 2020. – №1 (9). – S. 16-28.

14. Kun T. Konceptsiya nauchnykh revolyucij [E'lektronny'j resurs] / T. Kun. – Rezhim dostupa: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000197/st099.shtml>

15. Muza D.E. Chelovek kak problema sovremennoj filosofii obrazovaniya: k alogizmu «otsustvuyushhego sub'ekta» / D.E. Muza. – [E'lektronny'j resurs] – Rezhim dostupa: <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-kak-problema-sovremennoy-filosofii-obrazovaniya-k-alogizmu-otsustvuyushchego-subekta>

16. Pilipenko V.N. Ivan Konstantinovich Ajvazovskij / V.N. Pilipenko // Khudozhnik RSFSR (Leningrad), seriya «Russkie zhivopiscy XIX veka», 1991.

17. Nosov N.A. Virtual'naya psikhologiya N.A. Nosova // Trudy laboratorii virtualistiki. – Vy'p.6. – M. : Agraf, 2000. – 432 s.

18. Romanenko T.V. Psikhologo-pedagogicheskoe soprovozhdenie formirovaniya metapredmetnoj kompetentnosti v nachal'noj shkole / Tat'yana Valentinovna Romanenko, Gul'naz Kamil'evna Serova // Nauchny'j zhurnal «INTERIAL», Luganskij natsional'ny'j universitet imeni Vladimira Dalya. – 2020. – №4 (8). – S. 88-93.

19. Sadovnichij V.A. «My zamenili fundamental'noe obrazovanie «kompetentsiyami» / V.A. Sadovnichij // Voprosy sovershenstvovaniya aktivnogo i interaktivnogo obucheniya v vy'sshej shkole // Ucheny'j sovet, 2015. – №1-2. – S. 65-71. – [E'lektronny'j resurs]. – Rezhim dostupa : www.chr.aif.ru/voronezh/people/rektor_mgu_my_zamenili_fundamentalnoe_obrazovanie_ko_mpeteciyami (data obrashheniya: 10.03.2018).



20. Tret'yachenko V.V. Psikhologi`ya di`lovogo spi`lkuvannya. Navch. posi`b. / Tret'yachenko V.V., Vereina L.V., Sklyar P.P. – Lugansk: Vid-vo «Globus», 2005. – 268 s.

21. Shelyuto V.M. Innovatsionny`e transdisciplinarny`e tekhnologii v sisteme obrazovaniya: Konceptsiya. Metodicheskoe posobie / V.M. Shelyuto, E.V. Kozachenko, A.E. Levchenko, M.V. Rud`. – Lugansk, Luganskij natsional`ny`j universitet imeni Vladimira Dalya. – 2018. – 52 s.

22. Shhedroviczkiy P. CzIT 2.0. Tom 14. Seriya 03. Chem delat`? – [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa : https://ridero.ru/books/cit_2_0/freeText

Sklyar P.P., Levchenko A.E. THE REALITY AND VIRTUALITY OF THE TRANSFORMING SOCIETY AND THE PERSONALITY OF THE HUMANITARIAN IN IT

The authors consider the process of virtualization as a complex of social changes, the basis of which is an ideal-fantasy, conscious and foresight-technological vision of the methods and tools of conventional phenomena. Virtualization is considered as a special form of social transformation and communication, which is innovative in nature and where, against this background, a qualitative change in the outlook of a person takes place, the social and cultural order changes, traditional styles of thinking are becoming a thing of the past.

Key words: reality, virtuality, information society, knowledge integration, synergy, virtualization, creation of a virtual environment, cultural reality, transdisciplinarity, globalization, crisis, personality.

Скляр Павел Петрович – доктор психологических наук, профессор, действительный член Международной академии акмеологических наук, заведующий кафедрой психологии и конфликтологии, почетный профессор Луганского государственного университета имени Владимира Даля.

Sklyar Pavel Petrovich – Doctor of Psychology, Professor, Full Member of the International Academy of Acmeological Sciences, Head of the Department of Psychology and Conflictology, Honorary Professor of the Lugansk State University named after Vladimir Dal.

E-mail: kafpsydahl@gmail.com

Левченко Александр Емельянович – доцент кафедры психологии и конфликтологии, почетный доцент Луганского государственного университета имени Владимира Даля, Отличник народного образования УССР.

Levchenko Alexander Emelyanovich – Associate Professor of the Department of Psychology and Conflictology, Honorary Associate Professor of the Lugansk State University named after Vladimir Dahl, Excellence in Public Education of the Ukrainian SSR.

E-mail: kafpsydahl@gmail.com

Рецензент: Звонок Наталья Степановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

ПРАКТИКА КАК ДИАЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА

В статье рассматривается человеческая практика в её коммуникативно-диалогическом аспекте. Предложены модели соотношения практики с коммуникацией и творчеством, а также и типология таких соотношений. Коммуникативное истолкование феномена практики рассматривается как продуктивное направление философской антропологии. Рассмотрены современные концепции коммуникативной природы практики. Определена значимость наработок советской философии в этом направлении, а также их дальнейшая трансформация.

Ключевые слова: практика, коммуникация, диалог, советская философия.

Категория практики в «постсоветской» философии последнего десятилетия явно ушла «в тень», поскольку обычно воспринимается как неразрывно связанная с догматизированным марксизмом. Такое восприятие с исторической точки зрения вполне понятно, однако по существу своему неверно, так как не существует логически необходимой связи между содержанием этой категории и определенной идеологией. Действительно, в марксизме «практика» фактически выполняла функцию центральной философско-антропологической категории, теоретически фиксируя естественно-историческую *тотальность* человеческого бытия. Эта тотальность, в свою очередь, включала в себя феномены, не имеющие «практического» в узком смысле характера, в качестве собственных специфических моментов. К последним, например, относились не только неутилитарные ценностные измерения человеческого бытия, но и сам феномен человеческого сознания, рассматривавшийся в качестве особого рода практики – «мыследеятельности» (Г.П. Щедровицкий), построенной по тем же правилам и схемам, что и материально-предметная практика. Таким образом, категория практики выполняла в марксизме фактически ту же функцию тотализации, что и, например, категория «субъективного духа» у Гегеля.

Утрата марксизмом идеологически обязательного статуса привела в первую очередь к интенсивным поискам понятийно-категориальных инноваций и освоению тех феноменов человеческого бытия, которые в марксизме оказывались либо редуцированными, либо отрицалось само их существование (например, религиозный опыт). В целом же произошло явное перемещение парадигмального интереса философского сообщества с практически-деятельностных измерений человеческого бытия на аспекты коммуникативно-рефлексивные и аксиологические. Вследствие этого тотальность человеческого бытия в рамках новой парадигмы трактуется уже не как Практика с большой буквы (хотя ценность последней, естественно, никто не отрицает), а как



коммуникация, т.е. как опосредованная знаковыми системами соотнесенность с миром. Характерно, что и ведущий специалист по разработке категории практики в 1970-80-х годах В.Г. Табачковский в своей последней книге об истории украинской философии названного периода формулирует новейший парадигмальный «сдвиг» как «От целерациональности – к коммуникативности» [13, с. 214-231]. Но именно в этом контексте обретает свое глубинное значение идея «практической философии» – т.е. такой способ постановки и осмысления ключевых философских проблем, который призван компенсировать тот разрыв между традиционной предметностью философских рефлексий и непосредственно-практическим бытием человека, который неизбежно возникает в рамках новой антропологической парадигмы бытия-как-коммуникации. Характерно, что в дискуссии о советской философии, проведенной в 2007 году, именно этот тезис отстаивал один из ее бывших «мэтров» В.М. Межуев. Его тезис состоит в том, что советский марксизм относится к общей парадигме постклассической философии, задача которой состоит в том, чтобы «перевести проблематику из плоскости метафизической в плоскость практического создания общественного мира, в котором бытие и сознание, наконец, совпадут друг с другом» [14, с. 13]. Тем самым, здесь сама философия становится практикой в качестве интеллектуального инструмента *преображения мира и самого человека*. Поэтому в рамках марксизма сам термин «практическая философия» был бы по существу избыточным и даже тавтологичным, поскольку философия понималась как особый рефлексивно-мировоззренческий *момент* тотальной человеческой практики.

Вместе с тем остается не проясненным вопрос принципиальной важности: следует ли трактовать категорию практики именно как тотальность человеческого бытия, охватывающую все его проявления, или же следует ограничить содержание этой категории исключительно сферой предметно-орудийной деятельности? Или же, может быть, вся проблема состоит в произвольности словоупотребления, обусловленной в первую очередь идеологическими факторами? Для преодоления последней можно было бы, например, вернуться к понятийной схеме, предложенной в свое время Аристотелем и отличающейся большой четкостью, логичностью и простотой. В рамках этой схемы «не работают» многие привычные для нас стереотипы словоупотребления: например, аристотелевское понятие «праксиса» является весьма узким и специфическим по своему значению, не включая в себя моменты творчески-преобразовательной деятельности («пойсис»), мастерства («тэхне») и мудрости («софия»), которые неизбежно включены в содержание тотализированного понятия практики. В отличие от последнего, содержание аристотелевского понятия является аналитическим, а не синтетическим, т.е. выполняет совсем другую познавательную функцию. Марксистскому понятию практики у Аристотеля скорее соответствовало бы понятие «энергеи» – «деятельности» в самом широком, «космическом»



смысле слова, который можно было бы переводить и как «осуществление».

Характерно, что в позднем советском марксизме наметилась достаточно четкая тенденция перехода от синтетического (тотализирующего) к аналитическому пониманию категории практики, в первую очередь, в контексте её соотнесенности с категорией *общения*, которая постепенно начинала трактоваться как автономная и не сводимая к практике. Эта тенденция стала своеобразной реакцией на весьма радикальную концепцию деятельностной сущности человеческого бытия, предложенную Г.С. Батищевым в его известной работе 1969 года «Деятельностная сущность человека как философский принцип» [См.: 1] (причем первым и самым последовательным критиком этой концепции стал сам её автор, переживавший интенсивные мировоззренческие поиски [См.: 2; 3]). По пути различения деятельности и общения как не сводимых друг к другу сфер человеческого бытия пошли Л.П. Буюва в книге «Человек: деятельность и общение» (М., 1978) [4]. Вместе с тем оставалась неопределенность в отношении к категории практики, поскольку при её «тотальном» понимании она могла бы включить в себя деятельность и общение как два собственных диалектических момента. Кроме того, многие авторы употребляли термин «деятельность», по сути, как синоним практики и придавали ему тотализирующий смысл. В частности, по этому пути пошел и один из наиболее авторитетных в то время теоретиков общения М.С. Каган, утверждавший: «*деятельность* человека не следует сводить к его *предметной деятельности*, и тогда общение естественно вписывается в это целокупное и разностороннее проявление человеческой активности» [6, с. 124].

Принципиально альтернативный подход, при котором общение и ряд других феноменов человеческого бытия (созерцание, духовные трансформации личности) не сводимы к деятельности и не выводимы из неё, представлен в первую очередь в работах Г.С. Батищева начиная с середины 1980-х годов [См.: 2; 3]. Столь радикальное изменение его первоначальной позиции было связано с интенсивными духовными поисками и обращением в Православие. Пользуясь «эзоповым языком» официального марксизма, Г.С. Батищев вплоть до своей смерти в 1990 году настойчиво формулировал особый опыт религиозного общения, радикально трансформирующего личность человека и, естественно, не сводимого к предметной практике даже в самых её всеобщих формах.

С 1980-х годов идею самоценности и несводимости общения к практическому преобразованию мира (в определенной степени под влиянием Г.С. Батищева) развивал В.А. Малахов. В центре его интереса в тот период была критика потребительски-эгоцентрического, «фаустовского» самоутверждения человека на земле, приводящая к разрушительным последствиям не только в природной среде, но в первую очередь в нравственном бытии человека. В.А. Малаховым впервые стала активно



разрабатываться категория *мироотношения* как такой тотальности человеческого бытия, которая включает в себя практику, общение и ценностное отношение к миру в качестве своих внутренних диалектических моментов [См.: 8].

В.А. Малахов, в свою очередь, 2000-х годах разрабатывал проблематику диалогических отношений в их нравственно-аксиологическом аспекте, в результате чего им был создан современный вариант православного экзистенциализма, для которого характерна трактовка «диалогизма» как в первую очередь *поступка*, т.е. нравственно ориентированного *практического действия*, по отношению к которому диалог в его традиционном (коммуникативном) смысле слова оказывается производным. Благодаря этому происходит и сущностное переосмысление концепции практики, которая приобретает статус фундаментально-диалогического отношения [См.: 9]. Продолжение работы в русле этой идеи и составляет задачу данной статьи.

Самое краткое рассмотрение ситуации, сложившейся в отечественной философии по поставленной нами проблеме, показывает, что до сих пор основная тенденция состояла в попытках *различения* практики (деятельности в широком смысле) и процессов общения, имеющих по отношению к ней избыточный характер, и, далее, исследование *взаимоотношений* между ними. Однако остался едва затронутым, казалось бы, весьма естественный ход мысли – рассмотрение практики как коммуникации, т.е. как смыслового (диалогического) межсубъектного взаимодействия. Тезис, который кратко обоснован далее, состоит в том, что *практика как таковая изначально имеет коммуникативную, субъект-субъектную диалогическую структуру, поскольку всякое действие всегда представляет собой деятельностно-смысловой ответ на определенный «вызов» или «запрос» со стороны других людей и общества в целом*. И именно поэтому практика способна «отчуждать» от себя сферу диалогического общения как относительно автономную, развивающуюся по собственным специфическим законам, но вместе с тем и сохраняющую сущностную *изоморфность* практическим взаимоотношениям субъектов на уровне своих фундаментальных смыслов, принципов и схем.

Отметим, что идея о коммуникативной сущности практики сама по себе является далеко не новой, хотя до сих пор и не получила развернутого обоснования и концептуального развития. В частности, эта идея в свое время была сформулирована К.М. Мегрелидзе, который писал: «человеческое сознание занято объектами лишь постольку, поскольку в этих вещах и через них оно мыслит и строит в предположении отношения к другим индивидам» [10, с. 288]. То есть речь идет о том, что *любое практическое отношение к объектам изначально ориентировано как средство и форма реализации диалогического отношения к другим людям, вне которого оно не только теряет всякий смысл, но даже в конце концов становится невозможным*. Действительно, даже такие виды практики, которые обеспечивают удовлетворение самых элементарных физиологических потребностей человека



(пища, размножение, жилище) в принципе невозможны без кооперации и коллективного человеческого опыта. Даже гипотетический Робинзон выжил в первую очередь благодаря знанию множества навыков из коллективного опыта человечества (не говоря уже о многих предметах, взятых с корабля).

Идея К.М. Мегрелидзе была позже развита В.Г. Табачковским, сделавшим особый акцент на том, что предметное содержание практики и практического сознания людей становится объективной, деятельностной *формой* межсубъектных отношений, и наоборот. Приведем ряд наиболее интересных формулировок этого автора. «Отличительной особенностью коммуникативности предметного содержания сознания, – пишет В.Г. Табачковский, – является то, что эта *изначальная коммуникативность содержания как бы превращается без остатка в “форму”, обеспечивающую постижение всякого возможного содержания любых реальных или потенциальных объектов...* В структуре предметного содержания практики коммуникативность, следовательно, выполняет весьма специфическую функцию. Она, видимо, выступает как особый пласт содержания, репрезентирующий всеобщность формы такого содержания. В то же время последнее – не общение вообще, а общение по поводу орудийно-преобразовательных действий, своего рода “обмен” такими действиями. Именно оно образует “базисный” уровень общественной жизнедеятельности и, соответственно, “базисный” уровень предметного содержания человеческого сознания... Вследствие того что в самой практике коммуникативность её предметного содержания как бы “растворяется” в орудийности, изначальная коммуникативность предметного содержания сознания оказывается скрытой за вещественной его направленностью, “вещественной самоочевидностью» [12, с. 30-32].

Таким образом, субъект-субъектное отношение полагается онтологически первичным по отношению к субъект-объектному (орудийному). Интересно, что даже такой автор, как М.С. Каган, «растворяющий» общение в деятельности (см. выше), тем не менее указывает, что общение «оказывается условием и своего рода *фундаментом предметной деятельности* во всех её формах, видах и типах» [6, с. 133]. Этот тезис, отметим, почти совершенно не учитывается при исследовании процессов антропосоциогенеза, которые обычно связываются в первую очередь с развитием материально-предметной деятельности, а развитие процессов общения, в которых конституируются сознание и язык, считается чем-то производным. Между тем, *человеческую* практику от животной жизнедеятельности отличает именно то, что первая всегда опосредована идеально-смысловыми моделями и коммуникативными процессами. Тем самым изначальная коммуникативно-смысловая «нагруженность» практики может служить едва ли не наилучшим критерием отличия «человечности» от «животности», а значит, никоим образом не может быть элиминирована.

Неэлиминируемая, сущностная коммуникативность человеческой практики заставляет исследовать предположение о наличии у последней



определенной «текстообразной» структуры, делающей практику средством и формой трансляции смыслов. Действительно, как отмечал С.А. Васильев, «провести четкую границу между двумя сферами человеческого мира – текстов и не-текстов – очень не просто... В принципе всё может быть (и бывает) текстом – одежда, пища, поведение, устройство и интерьер жилища, – когда эти вещи, помимо своего прямого назначения, начинают выполнять еще и знаковую функцию, становятся носителями некоторого сообщения, адресованного другим людям, способным его воспринять» [5, с. 81]. Но если отдельные продукты человеческой деятельности и отдельно взятые поступки лишь *могут* выполнять текстовую (знаковую) функцию в определенных ситуациях, то *целостная* практика человека выполняет такую *всегда*, поскольку, во-первых, межличностно ориентирована (т.е. человек любым своим действием всегда кому-то что-то демонстрирует, доказывает, провоцирует и т.д.), а во-вторых, каждое практическое действие всегда втягивает в свою орбиту целый комплекс вышеперечисленных знаковых элементов.

С точки же зрения «текстообразной» «микроструктуры» практических действий следует отметить важнейшую из них. Она относится к элементарному завершённому действию, которое всегда может быть прочитано по модели языкового *предложения*. Действительно, в любом практическом завершённом действии всегда есть субъект, который его выполняет, и предметность, с которой он работает. Первый соответствует подлежащему, вторая, как правило, – дополнению с его определениями. Если субъект активно довлеет над предметом практического преобразования, то его действия соответствуют сказуемому, выраженному глаголом в активной форме, а если наоборот, – то в пассивной. Предлогам соответствуют элементарные взаимные конфигурации субъекта, предметов и способов деятельности. Их специфические характеристики соответствуют определениям и обстоятельствам. Естественно, исторически имело место обратное соответствие – т.е. языковые структуры формировались по схемам практических актов, что давно показано лингвистами (И.И. Мещанинов и др.) Однако в данном случае важно отметить сохраняющуюся *структурную изоморфность*, благодаря которой практические действия могут интерпретироваться в качестве своего рода «наглядных эквивалентов» речевых актов. Исходя из этого, в современной семиотике используются понятия двух – вербального и визуального – *коммуникативных кодов*, вступающих между собой в разнообразное взаимодействие.

В качестве характернейшего примера таких взаимодействий, имеющего парадигмальный характер для европейской и мировой культуры, В.М. Мейзерский приводит библейское, в частности, евангельское повествование. «Здесь, – отмечает он, – интерферируются два коммуникативных кода: вербальный, представленный произносимыми Христом параболami, и визуальный, представленный его деяниями... Со своей стороны, вербальные параболы образуют означающие, которые не могут



интерпретироваться в непосредственном контексте, так как их означаемые распределены в будущем и представляют собой спиритуальные референты: «Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2, 22). Между пророчествами и их перформацией располагается семиотическое пространство, в котором интерферируют вербальные означающие и визуальные означаемые» [7, с. 202-203]. В свою очередь, тексты, в которых все это было записано, затем становятся символическими прообразами индивидуальной жизни верующего христианина. Подлинное «истолкование» такого текста может быть только *деятельностным воспроизведением* смыслов, в нем заложенных: при отсутствии такового никакая даже самая изощренная экзегеза не сможет сделать его понятным для неверующего. ««Истолковать» подобный текст – отнюдь не означает поставить ему в соответствие какой-то иной, с теми же смыслами, но иными, более понятными адресату знаками (словами, фразами, примерами, иллюстрациями и т.п.). Именно для такого текста адекватным истолкованием будет побуждение адресата к поступку (в том смысле, который придал этому слову М.М. Бахтин)» [11, с. 145]. Естественно, какие-то «попутные» объяснения человек, пытающийся жить в соответствии с евангельскими нормами, всегда способен дать, однако они опять-таки понятны и значимы только в меру его деятельностного опыта их «интерпретации».

Пример евангельского текста нами выбран как наиболее показательный для модели, имеющей, по-видимому, универсальный характер. Эта модель состоит в обязательном наличии *взаимных интерпретативных отношений* между двумя указанными кодами – вербальным и визуальным, последний из которых более обобщенно и точнее следовало бы назвать деятельностным или практическим. В ситуациях сильной деформации, а тем более разрыва этих отношений каждый из кодов может некоторое время существовать в, так сказать, автономном, самовоспроизводящемся режиме, однако в конечном счете обречен на разрушение. Тем самым, можно говорить не только о коммуникативно-диалогическом содержании практики, но и «диалоге» практики и слова (общения) как необходимом условии существования обоих. Указанная модель относится уже в равной степени и к микро- и к макроструктуре практики и коммуникации.

Помимо неё, «текстообразной» макроструктуре практики присуща также своя определенная модель, более непосредственно регулирующая режим практических действий по их основной коммуникативно-диалогической *интенции*. На наш взгляд, в порядке рабочей гипотезы можно утверждать наличие по крайней мере четырех типов практических действий, отличающихся друг от друга по своей основной интенции. Первый из них можно определить как *репродуктивный*, т.е. связанный с простым формированием и социализацией индивида. Второй, соответственно, может быть определен как *креативный*, т.е. связанный с появлением таких результатов и форм деятельности, которые не вполне соответствуют



существующим образцам и заметно обогащают их в позитивном направлении. Третий, наоборот, определим как *деструктивный*, т.е. приводящий к утрате навыков и уже имеющихся результатов деятельности. Наконец, четвертый из типов можно назвать *провокативным*, и он является коммуникативно-диалогическим *rag exellence*, поскольку сознательно или бессознательно ориентирован не столько на свои объективные результаты (как три предыдущих), а в первую очередь на субъективную реакцию окружающих или кого-то из них конкретно. Однако и три других типа, как уже отмечалось, всегда неизбежно межсубъектно ориентированы, хотя эта ориентированность остается «упакованной» в их объективно-орудийную форму протекания. Исходя из предложенной типологии можно утверждать, что степень того, насколько определенное действие может быть охарактеризовано как *нравственный поступок*, определяется суммарной мерой его продуктивности и провокативности (хотя во многих случаях нельзя отрицать и того, что и деструктивное действие по отношению к негативным стереотипам деятельности даже без какой-либо позитивной альтернативы также должно считаться нравственным поступком).

Возвращаясь к исходному вопросу о том, является ли практика «тотальной» категорией, в конечном счете охватывающей все проявления человеческого бытия, учитывая вышесказанное, следует указать в первую очередь на необходимость уточнения понятий. На наш взгляд, в качестве «тотальной» категории корректно было бы пользоваться понятием «человеческой *активности*», так как последнее слово чрезвычайно широко по своему значению и действительно может включить в себя все проявления нашего бытия (даже и так наз. «пассивность» человека в бытовом смысле слова является формой его активности в *философском* смысле, поскольку является результатом свободного выбора стратегии поведения). Термин «активность», кроме того, является достаточно четким эквивалентом аристотелевского понятия «энергейи», который был в свое время переведен на латынь именно как *actus*. Интересно и показательно также и то, что именно термином «активность», а не «практика» или «деятельность», – в качестве наиболее общего, тотализирующего пользовался и Г.С. Батищев в вышеупомянутой работе 1969 года, являющейся самой яркой манифестацией «деятельностного подхода». В остальном нам представляется целесообразным вернуться к аристотелевской традиции различения понятий «праксиса» (простой орудийно-репродуктивной деятельности), «пойесиса» (творчески-преобразовательной деятельности), мастерства («тэхне») и мудрости («софия»), дополнив её евангельским по происхождению понятием «кайроса» – «времени свершения», т.е. *поступка* в нравственно-экзистенциальном смысле слова.

Предложенная понятийная схема так же как и предложенная ранее типология остаются в статусе рабочих моделей, продуктивность которых еще должна быть подтверждена. Однако во всяком случае бесспорно, что исследование человеческой практики в её коммуникативно-диалогическом

аспекте с опорой либо на предложенные здесь модели и типологии, либо на какие-то другие, может быть, более адекватные своему предмету, стало бы весьма продуктивным направлением философской антропологии.

Л и т е р а т у р а

1. Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. – С. 73-144.
2. Батищев Г.С. Деятельность и ценность. Критика «деятельностного» подхода к теории интериоризации // Вопросы философии. – 1985. – № 2. – С. 37-41.
3. Батищев Г.С. Не деянием одним жив человек // Деятельность: теории, методология, проблемы. – М.: Политиздат, 1990. – С. 317-329.
4. Боева Л.П. Человек: деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978. – 216 с.
5. Васильев С.А. Синтез смысла при создании и понимании текста. – К.: Наукова думка, 1988. 286 с.
6. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. – М.: Политиздат, 1988. 306 с.
7. Крымский С.Б., Парохонский Б.А., Мейзерский В.М. Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания. – К.: Наукова думка, 1993. 312 с.
8. Малахов В.А. Искусство и человеческое мироотношение. – К.: Наукова думка, 1988. 212 с.
9. Малахов В.А. Уязвимость любви. – К.: Дух и литера, 2005. 480 с.
10. Мегрелидзе К.М. Основные проблемы социологии мышления. – Тбилиси: Мецниереба, 1973. 442 с.
11. Мухелишвили Н.Л., Шабуров Н.В., Шрейдер Ю.А. О символичности проповеди // Человек. – 1991. - № 4. – С.134-146.
12. Табачковский В.Г. Категориальность мировосприятия и структура практики // Категориальные структуры познания и практики. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 11-46.
13. Табачковский В.Г. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. 288 с.
14. Философские дискуссии 1970 – 1970-х гг. Материалы круглого стола 2 февраля 2007 года. – М.: Изд. РУДН, 2007. 40 с.

R e f e r e n c e s

1. Batishchev G. S. Activity essence of man as a philosophical principle // the Problem of man in modern philosophy. – М.: Nauka, 1969. – P. 73-144.
2. Batishchev G. S. Activity and value. Criticism of the “activity” approach to theory of internalization // Questions of philosophy. – 1985. – No. 2. – S. 37-41.
3. Batishchev G. S. is Not the act of one man alive // Activity: theory, methodology, problems. – М.: Politizdat, 1990. – S. 317-329.
4. Bueva L. P. the Person: activity and communication. – М., 1978. – 216 p.
5. Vasilev, S. A., Synthesis of sense in the creation and understanding of the text. – К.: Naukova Dumka. 1988. 286 p.
6. Kagan M. S. the World of communication: the Problem of intersubjective relations. – М.: Polit-Izdat, 1988. 306 p.
7. Krymsky S. B., Parakhonsky B. A., Mazurski V. M. Epistemology of culture: an Introduction to a General theory of cognition. – К.: Naukova Dumka, 1993. 312 p.



8. Malakhov V. A. the Art and human world-relation. – K.: Naukova Dumka, 1988. 212 p.

9. Malakhov V. A. the Vulnerability of love. – K.: dukh I Litera, 2005. 480 p.

10. Megreldize, K. M. Main problems of sociology of thinking. – Tbilisi: Metsniereba, 1973. 442 p.

11. Muskhelishvili N. L., Shaburov N. In. Schreider, Yu. a. On symbolic sermons // Man. – 1991. – No. 4. – P. 134-146.

12. Tabackovskiy V.G. Categorical forms of world-perception and structure practice // Categorical structures of cognition and practice. – K.: Naukova Dumka, 1986. – S. 11-46.

13. Tabackovskiy V.G. In researches of not lost time. Sketches on the heritage of Ukrainian philosophers “shistdesiatnyky”. – K.: Type. PARAPAN, 2002. 288 p.

14. A philosophical discussion of the 1970 – 1970s, the Materials of the round table February 2, 2007. – M.: Publishing House. PFUR, 2007. 40 p.

Darenski V.J. PRACTICE AS A DIALOGICAL STRUCTURE

The article discusses the practice of human communication in its Dialogic aspect. The proposed model of correlation of practice with communication and creativity, and also typology of such relationships. Communicative interpretation of practices is considered as a productive direction of philosophical anthropology. The article examines the contemporary concept of the communicative nature of practice. The importance of developments of Soviet philosophy in this direction, and their further transformation.

Key words: practice, communication, dialogue, Soviet philosophy.

Даренский Виталий Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета.

Darenskiy Vitaliy Yurievich – PhD in Philosophical Science, professor of the Department of Philosophy of Lugansk state pedagogical university.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Дала».

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Личность философа и содержание его концепции находятся в более или менее тесной связи между собой. Вследствие этого некоторые философские концепции нельзя понять без учета особенностей личности их создателя. В полной мере это относится к философским построениям Л. Витгенштейна. В содержательном плане его творчество весьма неоднозначно. Основные идеи философа неоднократно подвергались обоснованной критической оценке, в том числе и с его стороны. При этом постоянным элементом этого творчества оставалась ярко выраженная энергичность в проведении философских исследований, даже если эта энергия и может быть названа «энергией заблуждения». Вследствие этого значительная эмоциональная окрашенность поиска и личностное отношение философа к изучаемой проблематике не позволяють абстрагироваться при изучении его достижений от личности исследователя.

***Ключевые слова:** личность, философия, диалектика, противоречие, конфликт, энергия, заблуждение.*

Постановка проблемы. Личность философа и содержание его концепции находятся в более или менее тесной связи между собой. Вследствие этого некоторые философские концепции нельзя понять без учета особенностей личности их создателя. В полной мере это относится к философским построениям Л. Витгенштейна.

Целью исследования является выявление основных этапов динамики философского развития Л. Витгенштейна и влияние личности философа на характер его творчества.

Основная часть. Каждый человек может сказать о себе словами Б. Шоу: «Знания, которыми я не обладаю, весьма обширны». Вследствие этого люди обычно воздерживаются от суждений в таких областях. Но некоторые торопятся высказаться обо всем и сразу. Это касается и Витгенштейна. В молодости он прославился своим «Логико-философским трактатом» (1921). Это произведение считается классикой XX века, а по мнению некоторых – классикой всех времен и народов. По мнению В. П. Руднева (ему принадлежит очерк о жизни Витгенштейна под названием «Божественный Людвиг» [1, с.419-437]), трактат является «одним из самых сложных произведений мировой философии. Не менее сложных, чем Библия, “Бахавадгита”, “Даодезин” или “Алмазная сутра”» [1, с.11]. Рассмотрим, в чем же состоит эта сложность.

Молодой человек, принципиально не изучавший наследия создателей логики (Аристотеля, Лейбница и пр.), заявлял: «мне совершенно безразлично, думал ли до меня кто-либо другой о том, о чем думал я» [1, с.15]. Тем не менее,



в своем первом произведении он торопился произнести непреложное и окончательное заключительное слово по основным вопросам логики (и философии вообще): «...Истинность приводимых здесь мыслей мне кажется непреложной и окончательной... Я держусь того мнения, что проблемы в основном окончательно решены. И если я в этом не ошибаюсь, то ценность этой работы заключается в том, что она обнаруживает, как мало дает то, что эти проблемы решены» [1, с.15]. Но если работа «мало дает», то состоялось ли обещанное «окончательное решение»? Возможно, оно было лишь предварительным и гипотетическим? Дальнейшая эволюция и самокритика мыслителя показывают, что на самом деле в этой работе не было решено ни одной из рассмотренных проблем.

«Решению» первой проблемы был посвящен первый основополагающий тезис трактата. Одной фразой автор задекларировал свое понимание «мира». Эта декларация (в переводе В. П. Руднева) гласит: «1 Мир – это все, чему случается быть» [1, с.18]. Переводчик приводит немецкий и английский текст оригинала (Die Welt ist alles, was der Fall ist. The world is all that is the case. The world is everything that is the case) и комментирует: «"Мир есть все, что есть Случай" (дословный перевод), т.е. все, что имеет место благодаря случаю, все, что **случается**» [1, с.18]. (Здесь и далее все подчеркивания принадлежат цитируемому философу. – Авт.)

Но поскольку это голословное утверждение никак не обосновано, каждый читатель вправе выдвинуть свою версию миропонимания. Как бы отвечая Витгенштейну, С. Е. Лец глубокомысленно замечал: «Всем правит случай. Знать бы еще, кто правит случаем». То есть мысль не может чувствовать себя уверенно, опираясь на такой шаткий фундамент, как беспричинный случай. И А. Эйнштейн, считавший, что Бог не играет в кости, вполне мог бы начать собственный трактат с тезиса: «Мир есть все, что есть Необходимость». Таким образом, вся «сложность» первой мысли трактата Витгенштейна, видимо, состоит лишь в ее произвольности и бездоказательности.

Десять лет спустя, задумав новый основополагающий и всеразрешающий труд, автор отказался от юношеского «окончательного решения»: «Я полагаю теперь, что правильно было бы начать мою книгу заметками о метафизике как особом виде магии...Но в них я не должен ни говорить в защиту магии, ни высмеивать ее. От магии должно быть удержано глубокое. Да, исключение магии само носит магический характер. Ибо, когда раньше я начинал говорить о «**мире**» (а не о дереве или столе), я не хотел ничего иного, как заклинать своими словами что-то высокое» [цит. по: 2, с. 318]. А в другом месте поздний Витгенштейн спорит с собою ранним следующим образом: «Полагаю, что мое отношение к философии суммарно можно выразить так: философию, по сути, можно писать только как **поэзию**» [цит. по: 2, с. 300].

После первого тезиса в трактате шли рассуждения об «атомарных фактах», «атомарных высказываниях» и их комбинациях. В дальнейшем автор отказался от всех этих идей. Игнорируя классиков, в трактате он упоминал



только «выдающиеся работы Фреге и моего друга Бертрана Рассела, которые в значительной степени стимулировали мои мысли» [1, с.15]. Но уже в кембриджских лекциях 30-х годов лектор стремился излечить свою аудиторию от того типа мышления, которого сам (вместе с Б. Расселом) придерживался в молодости. «И я, и Рассел хотели найти первоэлементы, или “индивиды”, и таким образом возможные атомарные предложения с помощью логического анализа...и мы оба не смогли привести примеры атомарных предложений, или “индивидов”. По-разному, но каждый из нас оставил вопрос примеров в стороне. Нам не следовало говорить: “Мы не можем их привести, потому что анализ еще не завершен, но мы приведем их, когда придет время”» [цит. по: 2, с.338].

Поздний Витгенштейн уже с новых позиций подверг переоценке авторитетов своей молодости: «Я хотел показать посредством языковых игр, насколько туманно мы используем термины «язык», «пропозиция», «предложение». Многое, например, приказы, мы можем называть или не называть предложениями, и не одну игру можно назвать языком. Языковые игры – это ключ к пониманию логики. Поскольку то, что мы называем предложением, более или менее произвольно, то, что мы называем логикой, играет роль, отличную от той, которую предлагают Рассел и Фреге» [цит. по: 2, с.339]. И еще один «родоначальник» аналитической философии получил от него весьма нелицеприятную оценку: «Мур? – однажды воскликнул Витгенштейн. – Живой пример того, как далеко может зайти человек, у которого совершенно нет способностей» [цит. по: 2, с.272].

Друзья молодости отвечали ему тем же. Рассел писал: «Ранний Витгенштейн был человеком, приверженным необузданному, напряженному мышлению, с глубоким пониманием сложных проблем, важность которых я чувствовал, как и он, и обладавшим (или по крайней мере я так думал) истинным философским гением...Поздний Витгенштейн, наоборот, кажется, устал от серьезного мышления и изобрел доктрину, которая сделает такой род деятельности необязательным» [цит. по: 2, с.476].

В 1945 г. в процессе подготовки своей новой книги (которая так и не вышла при его жизни) Витгенштейн написал предисловие, эпиграфом к которому выбрал слова: «Вообще с прогрессом обстоит так: он кажется намного значительнее, чем есть на самом деле» (Н.И.Непомук). В предисловии философ самокритично писал: «После нескольких неудачных попыток объединить итог размышлений в целое я понял, что никогда не добьюсь успеха. Мне никогда не написать что-либо лучше философских замечаний; мои мысли быстро теряют нить, если пытаться сосредоточиться на каком-то единственном предмете, вопреки естественным предпочтениям. И это, конечно, связано с самой природой исследований. Ведь последняя заставляет нас блуждать по просторам мышления во всех направлениях и крест-накрест. Философские замечания в этой книге суть считанное число набросков, сделанных мною во время этих долгих и путаных блужданий.



К одним и тем же или почти тем же предметам я подходил с разных направлений – и всегда делал новые наброски. Очень многие из них были весьма небрежными и скудными на подробности, со всеми недостатками, присущими эскизам дурного рисовальщика. Но когда от них избавились, осталось некоторое количество приемлемых, каковые теперь следовало расположить в порядке, иногда сокращая, чтобы при взгляде на них вам явился бы ландшафт. То есть на самом деле эта книга – лишь художественный альбом.

До совсем недавнего времени я отказывался от идеи опубликовать свою работу при жизни. Признаться, идея публикации раз за разом возрождалась, главным образом потому, что мне становилось известно: плоды моих размышлений (которыми я делился в лекциях, рукописях и дискуссиях), так или иначе неправильно понятые, тем или иным образом извращенные или разбавленные, получили широкое распространение. Это уязвляло мою гордость, и успокоить ее было отнюдь не просто.

Четыре года назад мне представилась возможность перечитать мою первую книгу (“Логико-философский трактат”) и объяснить его основные идеи. И внезапно мне подумалось, что я должен опубликовать старые и новые мысли вместе: последние могут быть восприняты верно только по контрасту с моим прежним образом мышления и на его фоне. [Предполагалось, что эта публикация состоится на немецком языке.]

Начав заново заниматься философией шестнадцать лет назад, я был вынужден признать серьезные ошибки, допущенные мною в моей первой книге...

Я был бы рад опубликовать хорошую книгу. Эта таковой не является, и время, когда ее можно было бы улучшить, прошло» [1].

Итак, после самокритики Витгенштейн по-прежнему продолжал весьма энергичные поиски истины. Однако в процессе таких поисков по-прежнему не мог избавиться от некоторых свойственных ему и ранее недостатков. Поэтому его энергию в этом деле по праву можно назвать «энергией заблуждения» (термин Л. Толстого). Приведем несколько примеров.

Так, Джулиан Белл в своей «Эпистоле по предмету этических и эстетических верований герра Людвиг Витгенштейна» (1930) с иронией характеризовал стиль философа: «Он говорит о чепухе без усталости и сна, / Завет молчания забыт, и речь его слышна: / Об этике, эстетике он точно не смолчит, / Добро и зло – сомнений нет – он ясно различит. / Хоть кто-нибудь хоть где-нибудь когда-нибудь видал, / Чтоб в споре Людвиг правил своих не диктовал? / Он в любой компании каждого заткнет, / На любое слово тысячу найдет, / Неустанно спорит, сердится, кричит, / Будто только он здесь правду говорит. / Сей недуг нередкий, каждый им болел, / Только Витгенштейн в нем явно преуспел» [2, с.267].

Витгенштейн настолько доминировал в дискуссиях Клуба моральных наук, что Ч. Д. Брод, профессор моральной философии, перестал туда ходить. Он не был готов, как он признавался позже, «проводить несколько часов в



неделю в густой атмосфере сигаретного дыма, пока Витгенштейн методично вышагивал сквозь его кольца, а его последователи так же методично “взирали на него с глуповатым выражением восхищения на лицах” [цит. по: 2, с.273].

Гилберт Райл пишет, как, случайно попав на собрание в Клуб моральных наук, он с тревогой обнаружил, что «Витгенштейна почитают так истово, что если бы кто-то, например я, упомянул любого другого философа – это встретили бы с издевкой»: «Это презрение к любой мысли, отличной от мысли Витгенштейна, казалось мне педагогической катастрофой для студентов и чем-то нездоровым для самого Витгенштейна, оно заставило меня решить не то чтобы быть философским полиглотом, но избегать становиться моноглотом; а больше всего избегать участи стать эхом моноглота, даже если он гений и друг». Райл считал, что Витгенштейн «не только правильно отличал философские проблемы от экзегетических, но и, куда менее правильно, производил впечатление»: «...во-первых, что он сам гордится, что не изучал других философов, – он изучал, но мало – и, во-вторых, что он думал, что люди, которые их изучают, – академические, а потому ненастоящие философы» [цит. по: 2, с.498].

Витгенштейн писал о себе: «Несмотря на то что я прочел мало философских работ, я точно прочел не слишком мало, а **слишком много**. Когда бы я ни читал философскую книгу, я замечал: она вовсе не улучшает мои мысли, а делает их хуже» [цит. по: 2, с. 499]. Однако никогда не изучая истории философии, он, тем не менее, никогда не стеснялся в своих оценках классиков.

Когда Брод прочел свой цикл лекций «Элементы философии», в которых охарактеризовал различные философские стили и теории, Витгенштейн в своих лекциях (1932), как будто для того чтобы ориентироваться внутри западной традиции, прошелся по лекциям Брода. Метод Юма и Декарта он отвергал, но говорил о критическом методе Канта: «Это правильный подход». Относительно различия между дедуктивным и диалектическим методами спекулятивной философии – первый представлен Декартом, второй Гегелем – он перешел, с оговорками, на сторону Гегеля: «...Диалектический метод очень разумный, и так мы действительно работаем. Но не стоит пытаться получить из двух высказываний, а и b, дальнейшее более сложное высказывание, как говорится в описании Брода. Его цель должна состоять в том, чтобы найти двусмысленности в нашем языке» [цит. по: 2, с. 330]. Таким образом, не читая и не изучая самого Гегеля, Витгенштейн судит о его диалектическом методе лишь по пересказу Брода. Но какое отношение ко всему этому имеет Гегель? Такой метод изучения и критики философской классики можно назвать методом испорченного телефона.

М. Друри вспоминал, как на одной из прогулок в парке упомянул Гегеля. Витгенштейн отвечал: «Гегель, как мне кажется, всегда хочет сказать, что вещи выглядят по-разному, тогда как на самом деле они одни и те же, – сказал ему – В то время как мой интерес заключается в том, чтобы показывать, что вещи, которые выглядят как одинаковые, на самом деле различны». Он думал



использовать в качестве эпиграфа к своей новой книге слова графа Кента в «Короле Лире» (акт 1, сцена 4): «Я научу вас различать» [цит. по: 2, с. 538]. Однако Гегеля учить различать вряд ли стоило. Это мог делать только человек, никогда не открывавший «Науку логики». Именно таким человеком и был Витгенштейн. Ключевые слова в последней цитате – «как мне кажется». Этим все сказано.

Аналогичным образом обстоит дело и с математическими размышлениями Витгенштейна. Известный математик Георг Крайзель, оставив Кембридж, учился у Курта Геделя и стал лидирующей фигурой в той самой ветви математики, против которой выступал Витгенштейн: «раковой опухоли» математической логики. Позже он писал: «Взгляды Витгенштейна на математическую логику многого не стоят, потому что знал он очень мало, а то, что знал, ограничивалось линией Фреге-Рассела». Мнение Крайзеля о Голубой и Коричневой книге: «Как введение к значимым проблемам традиционной философии – книга прискорбная». Его заключение было следующим: «Это в значительной степени личная реакция. Думаю, что ранняя встреча со взглядами Витгенштейна скорее задержала меня, чем помогла мне установить плодотворную перспективу философии как отдельной дисциплины» [цит. по: 2, с. 502].

Свою самонадеянность Витгенштейн обосновывал разнообразно. Например, так: «Я знаю, что мой метод правилен. Мой отец был бизнесмен, и я тоже бизнесмен: я хочу, чтобы моя философия походила на бизнес – что-то улаживала, приводила в порядок» [цит. по: 2, с. 306].

В 1930 г. он писал: «Философия потеряла свой нимб»... «Ибо мы теперь обладаем методом философствования и можем говорить об **умелых философах**. Сравним алхимию и химию: химия обладает методом, и мы можем говорить об искусных химиках»... «Все, что мы можем выяснить с помощью философии, банально; она не откроет нам новых фактов – на это способна только наука. Но корректный обзор этих банальностей невероятно сложен и одновременно важен. Философия – это обзор банальностей» [цит. по: 2, с. 307]. Возможно, это касается и его собственной философии.

Однако у философа часто имела место и самокритика. «Для еврейского духа характерно понимать произведение другого лучше, чем тот сам его понимает...Еврейский «гений» не Бог, а только святой. Величайший еврейский мыслитель – лишь талант. Я, например» [цит. по: 2, с. 325].

В минуты самокритики он остро осознавал опасность ложной гордости: «Я часто ловил себя на том, что, правильно обравив картину или повесив ее на подобающее место, я так же гордился собой, словно бы я эту картину написал» [цит. по: 2, с. 325]. Перед собой ставилась задача: «Нужно разрушить **здание собственной гордыни**. А это ужасная работа» [цит. по: 2, с. 374]. После очередного философского разговора он признавался себе: «Я очень тщеславный человек. Разговор не был хорош. В интеллектуальном отношении

– возможно, но не в этом смысл...Мое тщеславие, мое тщеславие» [цит. по: 2, с. 556].

Выводы. Таким образом, в содержательном плане творчество Л. Витгенштейна весьма неоднозначно. Все его идеи неоднократно подвергались обоснованной критической оценке, в том числе и со стороны самого философа. При этом постоянным элементом этого творчества оставалась ярко выраженная энергичность в проведении философских исследований, даже если эта энергия и может быть названа «энергией заблуждения». Значительная эмоциональная окрашенность поиска и личностное отношение философа к изучаемой проблематике не позволяють абстрагироваться при изучении его достижений от личности исследователя.

Л и т е р а т у р а

1. Витгенштейн Л. Избранные работы / Пер. с нем. и англ. В. Руднева. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 440 с.
2. Монк Рэй. Людвиг Витгенштейн. Долг гения. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. – 624 с.

R e f e r e n c e s

1. Vitgenshtejn L. Izbrannye raboty / Per. s nem. i angl. V. Rudneva. – M.: Izdatel'skij dom «Territoriya budushchego», 2005. – 440 s.
2. Monk Rej. Lyudvig Vitgenshtejn. Dolg geniya. – M.: Izdatel'skij dom «Delo» RANHi GS, 2019. – 624 s.

Derevyanko K. V., Sabina K. B. THE ROLE OF L. WITTGENSTEIN'S PERSONALITY IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

The personality of the philosopher and the content of his concept are more or less closely related to each other. As a result, some philosophical concepts cannot be understood without taking into account the personality characteristics of their creator. This fully applies to the philosophical constructions of L. Wittgenstein. In terms of content, his work is very ambiguous. The main ideas of the philosopher were repeatedly subjected to a reasonable critical assessment, including from his side. At the same time, a constant element of this creativity remained a pronounced energy in conducting philosophical research, even if this energy can be called "the energy of delusion". As a result, the significant emotional coloring of the search and the personal attitude of the philosopher to the studied problems do not allow us to abstract from the personality of the researcher when studying his achievements.

Keywords: *personality, philosophy, dialectics, contradiction, conflict, energy, delusion.*

Деревянко Константин Васильевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Derevyanko Konstantine Vasilievich – PhD in Philosophy, assistant professor of the Department of Philosophy, State Educational Establishment of Higher Education of the «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

E-mail: fl-fil@yandex.ru



Сабина Ксения Борисовна – аспирант кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Sabina Ksenia Borisovna – Postgraduate Student, Department of Philosophy, State Educational Establishment of Higher Education of the «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

E-mail: mfilosofia@yandex.ru

Рецензент: Атоян Арсентий Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры психологии и конфликтологии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 7.01

Мазаненко О.М.

САМОАКТУАЛИЗАЦИЯ ЖИЗНЕННОГО МИРА ТВОРЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ: НОВЫЙ ОПЫТ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Исследование нацелено на поиск новых перспективных направлений исследования творческого сознания в горизонтах эстетического. Рассматривается новое направление философской эстетики в исследовании сознания через искусство или посредством искусства. В частности, анализируется перспектива самоактуализации жизненного мира творческого сознания на примере метафорических карт. Опираясь на собственное феноменологическое исследование, автор предлагает новый инструментарий – разработку колоды метафорических карт «Творчество и Я». В основу разработки положена идея онтологизации художественно-эстетической реальности метафорических карт.

***Ключевые слова:** творческое сознание, самоактуализация, феноменология, визуальные формы, метафорические карты.*

Постановка проблемы. Философскую эстетику издавна интересовала проблема творческого сознания художника. Однако большинство исследований данного феномена выглядят как размышления-эссе, не претендующие на статус научных. Мы разделяем призывы многих современных мыслителей, ученых, которые выступают за такую эстетику, которая не будет отдалена от актуальных запросов современности, результаты которой будут иметь максимальную практическую ценность.

Целью данной статьи является поиск новых перспективных направлений исследования творческого сознания в горизонтах эстетического. В связи с этим наше внимание привлекло совершенно новое направление философской эстетики в исследовании сознания через искусство или посредством искусства. Свое развитие оно получило в 70-х годах XX столетия в России, США, Канаде, Европе (Швейцария, Дания, Германия, Финляндия, Швеция, Норвегия), Израиле. В 1994 году была создана Международная Ассоциация Терапии Творческим Выражением (International Expressive Arts Therapies), которая



объединила психотерапевтов, поэтов, художников, танцовщиков, певцов и музыкантов, людей искусства и преподавателей разных видов творчества [2, с. 37].

Основная часть. Самоактуализация сознания через творческое выражение может быть осуществлена в разнообразных направлениях: музыкальной арт-практике, танцевальной арт-практике, игровой арт-практике и т.д. Остановимся на конкретном направлении, связанном с визуальными формами на примере использования метафорических карт, которые в литературе еще имеют определение символических, ассоциативных, терапевтических.

Первое появление метафорических карт связывают с именем канадского профессора искусствоведения Э. Рамана. Он руководствовался идеей выведения искусства из галерей, где оно является только предметом пассивного созерцания, и сделать его более доступным для человека, что называется «вещью в руках». В 1975 году им была создана колода «ОН», включающая 88 картинок-карт. Вместе с психотерапевтом Дж. Шлихтером он составил также 88 рамочных карт со словами. Карта с изображением, помещенная в рамочную карту со словесным обозначением, получает особое вербальное обозначение, вербализованную смысловую нагрузку через ассоциативность, позволяет активизировать творческий потенциал. Эта колода была впервые опубликована в Канаде, в 1981 году. А уже в 1983 году психотерапевт М. Эгетмейер, разглядев огромный потенциал и многофункциональность метафорических карт, создает в Германии издательство, специализирующееся на издании этого продукта [3, с. 34].

Когда в 1985 году в Германии в Эссене проходили дни игр, то для популяризации метафорических карт Э. Раман и М. Эгетмейер предложили публике такое знакомство с картами: нужно было взять наугад карту с изображением и рамочную карту, а затем рассказать о своих мыслях, эмоциях, ассоциациях. Так родилась идея создания следующей колоды под названием «Сага» (SAGA), которая вмещает в себя картинки, побуждающие к фантазированию и развернутому рассказу историй.

Каждая новая колода карт сподвигала авторов к новым идеям, концепциям. Часто эта работа превращалась в коллективное творчество и сотрудничество ученых и практиков различных сфер и стран, как, например, при создании колоды «Преодоление» (COPE), в работе над которой объединили свои усилия издатель из Германии М. Эгетмейер, художник из России М. Лукьянцева и всемирно известный израильский психотерапевт О. Аялон.

В одном из своих высказываний М. Эгетмейер обозначил возможности карт: «Я не перестаю удивляться тому, насколько много умных и тонко чувствующих людей используют карты, тому, как много изобретено способов применения карт. И главное, все эти способы имеют одну общую черту – они помогают осознанию и аутентичному выражению себя» [3, с. 36].



Создание колод сегодня подкреплено достаточно мощной методологически разработанной базой, а эффективность этих карт подтверждается практической деятельностью и научно-диссертационными исследованиями (Н. Буравцова, Н. Дмитриева, Г. Кац, Е. Морозовская, Е. Мухаматулина, О. Ушакова, И. Шмулевич, М. Эгетмейер). В основном предпринимаются исследования метафорических карт с точки зрения психотерапевтической составляющей. Мы же попытаемся проанализировать этот продукт, усилив его эстетический эквивалент.

В исследовании самовыражения в визуальных формах арт-практик мы будем опираться на социокультурные концепции арт-практик в работах Б. Болла, С. Скейфи, М. Тауссига, С. Хогана и др., идеи о структурных особенностях изобразительной продукции, отраженных в трудах Л. Гантта, Д. Маклагана, Р. Саймона. Также интерес в данном контексте представляют суждения Ж.-П. Сартра о воображаемом, концепции психоаналитической социологии Ж. Бодрийяра, а также разнообразие версии символа как культуры-текста в трудах Р. Барта, Г. Гадамера, Г. Гегеля, И. Канта, Э. Кассирера, Ж. Лакана, С. Лангер, А. Лосева, Ч. Пирса, Плотина, П. Рикера, Ф. Соссюра, Ц. Тодорова, Флоренского, М. Хайдеггера и др.

Как эмпирический материал внешне метафорические карты представляют собой набор из различного количества открыток, картинок, на которых изображены различные ситуации, картины природы, фигуры животных, абстрактные узоры и пятна, образы и лица людей.

По функциональности это визуальный инструмент, который позволяет исследователю приблизиться к решению феноменологической задачи, которую М. Хайдеггер обозначил как выявление скрытых аспектов человеческого бытия как феномена, доступного для осознания.

По исполнительскому решению эти карты представляют собой эстетически оформленные символы, для выражения которых были использованы различные средства художественной выразительности визуального ряда.

Опору для создания сети смыслов в метафорических картах дает тематизация, которая позволяет удерживать опыт в переживании [6, с.112]. Так как в контексте нашего исследования нас интересует тема творческого сознания как эстетического феномена, а метафорических карт с такой тематикой мы не обнаружили, возникла идея в рамках самоактуализации творческим выражением *разработать авторскую колоду метафорических карт*.

Для разработки такой колоды нами была задана тематика «Творчество и Я». Визуальное изображение каждой карты метафорически должно отразить те переживания субъективного смыслового отражения творческого процесса как события, которые были нами описаны в аналитике творческого сознания в изобразительном, музыкальном, сценическом видах искусств. То есть символы



в метафорических картах должны стать «визуальными репрезентациями» переживаний творческого сознания.

Создание колоды Метафорических карт «Творчество и Я» осуществлялось в несколько этапов. На первом этапе мы обратились к подбору репрезентативных символов. Здесь мы выполнили аналитику коллективного опыта понимания феномена художественного творчества, а также конкретного опыта творческих субъектов. Далее последовательно опишем данный этап.

Опираясь на постулат о видении в метафоре одного предмета через другой, нами был предпринят анализ закрепившихся в коллективном опыте метафорических значений творчества. В результате обнаружена цепь метафор, которая охватывает целые идеографические поля и опирается на общие и сходные ассоциации, которые объединяют трансцендентальные, имманентные акты творческого сознания как эстетического феномена [8, с. 112].

Так, метафорические значения понятия «творчество» содержат в себе как трансцендентальные, внешне определенные акты сознания («творчество – дар природы», «творчество – искра Божия»), так и имманентные акты, отражающие внутренние субъектные референции («таинство творчества», творческий полет»).

К примеру, художественное творчество часто рассматривают в системе родовых метафор «хорошее-плохое» (творческое- не творческое/ оригинальное-обыденное/ возвышенное-приземленное/ прекрасное-безобразное и т.д.).

Анализ метафоризации творчества позволил выявить его релевантные признаки, положенные в основу этих метафор.

Так, признаки сакральности и непостижимости творчества обозначены метафорами «таинство творчества», «загадка творчества», «колыбель творчества». О признаках эмоционально-волевой напряженности творчества говорят метафоры «муки творчества», «творчество как борьба», «подвиг творчества», «творческий прорыв», «сгореть в творчестве». Творчество как обретение свободы, активное деятельное состояние метафорически отражено в выражениях «творческий полет», «творческое пробуждение», «рождение произведения», «крылья творчества». Поиск истоков творчества заключен в метафорах «творчество как искра Божия», «творчество как дар природы» [7, с. 313]. Многие метафоры мы встречали, анализируя концептуальные теории и подходы к анализу творчества.

Каждая названная метафора заслуживает запечатления в символическом визуальном образе и была впоследствии включена в колоду «Творчество и Я». Причем каждая метафора может быть выражена несколькими символами. Так, метафора «творчество как искра Божия» может выглядеть как образ огня. Вспомним, что по К. Юнгу огонь, свет в коллективном бессознательном выступают как архетипичный пример божества [9, с. 117]. Это могут быть отблески, лучи света как символ озарения того, что не дано увидеть не настоящему художнику. Это может быть образ свечи как символ передачи



светлого, возвышенного, а со светом и смыслом, вкладываемые художником в свои произведения [1, с. 92]. Не случайно свеча является излюбленным мотивом в искусстве всех времен, к примеру, в творчестве художников Г. Базелица, Й. Иммендорфа, Караваджо, П. Пикассо, Г. Рихтера, поэтов Б. Ахмадулиной, А. Ахматовой, Б. Пастернака.

Итак, метафоры, полученные в результате анализа коллективного опыта понимания творчества, являются предельно универсальными. Они послужили основанием для подбора визуальных метафорических символических образов, включенных в колоду Метафорических ассоциативных карт «Творчество и Я».

Далее мы обратились к уточнению метафор через феноменологическое описание опыта переживаний конкретной творческой личности. Качественное исследование в этом моменте предполагает встречу с конкретным творческим опытом художника. Было собрано более 350 рисунков респондентов, задействованных в сфере художественного творчества. Выполнение рисунков было определено тематикой «Творчество и Я». Авторам рисунков было предложено дать им названия, которые послужили основанием для объединения рисунков в группы, отражающие интенции творческого сознания. Так, к примеру, мы получили группы рисунков, которые условно объединили в подтемы «Моя самореализация в творчестве», «Муки творчества», «Творческое вдохновение», «Рождение произведения» и др.

После обобщения и систематизации метафорических значений творчества мы перешли ко второму этапу реализации идеи создания метафорической колоды «Творчество и Я». Нам нужно было найти опытного художника, который имел бы опыт графического рисунка, передачи эстетических смыслов образов без цветового решения, в черно-белых тонах. Такое художественно-эстетическое решение позволило бы на каждой карте символ представить как не завершенный образ, не запирающий в границы, а раскрывающий потенциал творческого сознания.

За решением такой достаточно сложной задачи мы обратились к художнику, преподавателю Луганской академии культуры и искусств имени М. Матусовского, кандидату философских наук по специальности «Эстетика» Дмитрию Александровичу Левченкову. Результатом его работы стала колода Метафорических ассоциативных карт «Творчество и Я», включающая в себя 80 рисунков, отражающих метафорическое содержание ноэмагического ядра активности сознания в процессе творчества. На рисунках мы можем увидеть как простые формы и линии, так и сложные художественные образы, которые изобилуют мелкими деталями, а также целые сюжетные линии. Карты не имеют цветового решения, выполнены в черно-белом варианте.

Важно, что рисунки для колоды «Творчество и Я» создавались вручную, без использования компьютерной графики. Поэтому они несут эстетическую ценность, создавая ощущения теплоты, сопричастности и духовности. Символ каждой карты может в переживаниях конкретной личности быть объектом удовольствия, желания, необходимости, возможностей, осуществления.



Итак, работа с данной колодой усиливает эстетическую основу творческого сознания, подчеркивая чувственную ценность созидания нового. Это становится возможным за счет предоставления возможности свободного выбора и интерпретации символического ряда, созвучного творческому Я. При этом происходит рассеивание сознания на бытие и образную реальность, представленную в субъективном мире и затем реализованную в пространство реального бытия с помощью художественных форм и средств выразительности. В работе с помощью авторской метафорической колоды предметом для нас выступали те события, явления, переживания, которые имели место в субъективной реальности. Творческие интенции при этом помещаются в канву бытия в мире, которая образует то, что является экзистенциональной «мировостью».

Собственно, такая работа есть суть уже другого рода творчества художника – личностно-философского, где происходит постижение своего мифологемного творческого пути, подчиненного мощному началу, которое человечество обозначило как эстетическое. В таком творчестве субъект вбирает в свое сознание реальность бытия, которая, однако, разворачивается на иной сцене, перевоплощенной, эстетически многоликой, расширяющей условные границы жизнедеятельности художника. Расширение этих границ возможно за счет совершенствования ценностно-смысловых интенций, качество которых уже можно определить как некое сознание своего творческого сознания, которое находится уже за пределами узкого осознания творческого процесса или того, что художник чувствует в нем. Такая рефлексия оказывается возможной, приняв очертания более тотального, всеохватывающего осмысления, распространяющегося далеко за рамки творческого акта как такового.

Обратим внимание на то, что сущностными характеристиками творческого сознания есть потоковость, незавершенность, полагание нового. В связи с этим символические изображения в авторской колоде «Творчество и Я» представлены так, что воспринимаются как бы не оформленными до конца ни в цвете, ни в линиях, ни в образах и позволяют реципиенту соучаствовать в завершении намеченных проективных образов.

А потому в графическом изображении символов была предусмотрена техника, которая в последнее время является очень востребованной как арт-прием самоактуализации жизненного мира творческого сознания. Речь идет о раскрашках-антистрессах.

Раскрашивание в детском возрасте является совершенно естественной деятельностью среды, развивает мелкую моторику, усидчивость, восприятие цвета, образное мышление, воображение. А вот для взрослых обращение к раскрашиванию имеет несколько иное значение и смысловую нагрузку. В процессе работы человек остаётся наедине с собой, со своими мыслями. Это помогает упорядочить их, а иногда и прийти к какому-то решению. Останавливается огромный поток информации, поступающий извне, в



результате чего человек ощущает покой и умиротворение, схожее с медитированием, получает возможность обратить взгляд внутрь себя, прислушаться и принять свои актуальные состояния, более четко проанализировать реальную и субъективную действительность. Проработка мелких деталей снижает тревожность, а работа с подбором цвета доставляет эстетическое удовольствие и усиливает ресурсные состояния или же нивелирует негативные переживания. Здесь очевидна работа таких механизмов творческого сознания, как медитация, эффектизация, голографизация, балансизация [2, с. 117].

Впервые такие раскраски вышли в свет в 70-х годах прошлого столетия в Калифорнии. Этот период связан с всплеском интереса к восточным учениям, позволяющим изменять сознание, усилением значимости ценностей здоровья, творчества, добра, самовыражения. В основе создания раскрасок – идея о врожденной возможности и потребности человека в созидании и творчестве, а также новый взгляд на творчество, которое несет огромный психотерапевтический эффект, дает возможность максимальной психоэмоциональной разрядки. Такой эффект возможен в связи с возможностью регрессивного возвращения в детские воспоминания, в котором взрослый человек черпает значительный ресурс для своей творческой деятельности. Здесь нет риска ошибиться или что-то сделать плохо, так как, с одной стороны, есть простор для своего проявления при отсутствии шаблонов, а с другой – это та деятельность, которая не связана с высокими требованиями к способностям и навыкам.

Нужно отметить, что обращение к раскрашиванию, на самом деле, имеет давнюю историю. Во многих древних культурах существует практики, связанные с рисованием для взрослых. Наиболее прямым аналогом является практика разрисовывания мандал. Она возникла в Индии (мандала с санскрита – «священные круги»). Мандала – сакральное схематическое изображение либо конструкция, используемая в буддийских и индуистских религиозных практиках. Буддийские храмы, мусульманские мечети и христианские соборы включают мандалы в свою архитектуру. Практика раскрашивания мандал – это медитативное занятие, которое практикуют, например, буддийские монахи [2, с. 52].

К. Юнг предлагал своим пациентам раскрашивать и заполнять узорами круги в качестве инструмента расслабления и самопознания. С. Грофф после холотропных сеансов так же просил участников заполнять произвольными рисунками пространство бумаги. Такое раскрашивание несет функцию медитации, возвращения в детские переживания, связано с эффектом катарсиса, высвобождением энергии и эмоций для творческих поисков.

Арт-терапевт В. Назаревич называет несколько императивов, которые стали постулатами для терапии творческим выражением: устал – рисуй цветы; злой – рисуй линии; болит – лепи; скучно – заполни листок бумаги разными цветами; грустно – рисуй радугу; страшно – плети макраме или делай



аппликации из тканей; ощущаешь тревогу – сделай куклу-мотанку. При возмущении – рвите бумагу на мелкие кусочки, при беспокойстве – складывай origami. Хочешь расслабиться – рисуй узоры, важно вспомнить – рисуй лабиринты; ощущаешь неудовольствие – сделай копию картины.

В обозначенных императивах включаются механизмы, в которых творческое сознание осуществляет сдвиг от прояснения интенционального объекта к себе самому как объекту. Это механизмы пульсации, резонанса, медитации, концентрации, идентификации, персонализации, самоактуализации, самоорганизации.

Звуковые, цветовые, пространственные, тактильные, эстетические моменты творчества приобретают предельное значение как референции творческого сознания.

В ходе разворачивания данных процессов смыслы наполняют интенции творческого сознания как синкретические представления, которые не поддаются аналитическому расчленению на звуковые, цветовые, пространственные, тактильные, эстетические и т.д. Такую целостность смысла, вслед за Дж. Гибсоном, мы склонны определить как «ощущаемый смысл». Происходит надстройка сенсорного уровня, который предполагает ощущения разной модальности, подключается психосемантический уровень, на котором смыслы представлены в вербальных и знаковых формах, в форме символов, образов, символических действий и т.д. Эти уровни дают возможность целостного схватывания смысла в ситуации терапии творческим выражением. Однако смысл не может быть до конца определенным, как и сама ситуация не выступает статичной. Как ситуация, так и смысл подлежат дальнейшему раскрытию [5, с. 190]. А потому смыслы и переживания по поводу каждой карты из колоды «Творчество и Я» могут разворачиваться и пониматься постепенно, включая различные этапы редукции творческого сознания.

Колода «Творчество и Я» служит своеобразным медиатором между рациональными и чувственными переживаниями творческого сознания. Так, язык сознательного отличается дискретностью, знаковостью, конкретностью и однозначностью. Метафорические карты такой язык трансформируют в симультанно специфическую плоскость интерпретации, нивелируя уровень стереотипности, шаблонности и рамочности. В свою очередь, язык бессознательного, характеризующийся образностью, символичной поливалентностью, метафоричностью и архитипичностью, приобретает свойства прямолинейной каузальной интерпретации. Тем самым творец получает возможность осмысления интуитивных, иррациональных моментов творчества с помощью механизмов вакансизации (уход от шаблонов), балансизации (объединения традиционного и нового), монадизации (упорядоченного единства), элеминации (расчистки, устранения помех).

Таким образом, колода «Творчество и Я» позволяет раскрыть потенциал для решения творческих задач, а в более широком плане – осознать мифологему жизненного мира художника.



Выводы. Метафорические карты могут стать эффективным современным инструментом философской эстетики в исследовании сознания через искусство. С целью исследования творческого сознания как эстетического феномена была создана авторская колода «Творчество и Я». Предложенная метафорическая колода символически визуализирует интенции творческого сознания в виде всевозможных образов-символов. И постепенно оказывается, что эти образы тоже представляют собой некую реальность, онтологизированную искусством. Эта новая реальность несет эвристический потенциал и дополнительный уровень знаний о мире.

Онтологизация художественно-эстетической реальности метафорических карт связана с переходом прежних эстетических представлений о мире, в частности, о его антропологической творческой составляющей, которые неожиданно сменяют иллюстративность к идее самоценной «картиной мира». Другими словами, то, что ранее было феноменом, символически воплощенном в образе, становится новым смысловым эстетическим контекстом самоактуализации жизненного мира творческого сознания.

Л и т е р а т у р а

1.Бахтин М.М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве [Текст] / М. М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1986. – 543 с.

2.Бурно М.Е. Терапия творческого самовыражения [Текст] / М.Е. Бурно. – М.: Медицина, 1989. – 304 с.

3.Горобченко А., Евменчик М. Уникальные колоды метафорических ассоциативных карт / [Текст] // Адукатар. – № 1 (19). – 2011. – С. 34–36.

4.Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. Теория метафоры [Текст] / Д. Лакофф, М. Джонсон. – М.: УРСС Эдиториал, 2004. – 256 с.

5.Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф [Текст] / А.Ф. Лосев. – М.: Изд-во Моск. ун-та., 1982. – 481 с.

6.Мамардашвили М.К. Пятигорский А.М. Символ и сознание [Текст] / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М.: Школа "Языки русской культуры, 1997. – 224 с.

7.Фромм Э. Душа человека [Текст] / Э. Фромм. – М.: Республика, 1990. – 430 с.

8.Хайдеггер М. Исток художественного творения [Текст] / М. Хайдеггер; пер. с нем. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе / Сост., общ. ред. Г. К. Косикова. – М.: Академический проект, 1987. – 312 с.

9.Юнг К.Г. Психология бессознательного / К.Г. Юнг; пер. с нем. В. Бакусева, А. Кричевского, Т. Ребеко. – М.: ООО «Изд-во АСТ-ЛТД»: Канон+, 1998. – 400 с.

R e f e r e n c e s

1.Bakhtin M.M. Problema sodержaniya, materiala i formy` v slovesnom khudozhestvennom tvorchestve [Tekst] / M. M. Bakhtin. – M.: Khudozhestvennaya literatura, 1986. – 543 s.

2.Burno M.E. Terapiya tvorcheskogo samovy`razheniya [Tekst] / M.E. Burno. – M.: Mediczina, 1989. – 304 s.



3. Gorobchenko A., Evmenchik M. Unikal'ny'e kolody` metaforicheskikh assotsiativny`kh kart / [Tekst] // Adukatat. – # 1 (19). – 2011. – S. 34–36.

4. Lakoff D., Dzhonson M. Metaforv`, kotorv`mi my` zhivem. Teoriya metafory` [Tekst] / D. Lakoff, M. Dzhonson. – M.: URSS E`ditorial, 2004. – 256 s.

5. Losev A.F. Znak. Simvol. Mif [Tekst] / A.F. Losev. – M.: Izd-vo Mosk. un-ta., 1982. – 481 s.

6. Mamardashvili M.K. Pyatigorskij A.M. Simvol i soznanie [Tekst] / M.K. Mamardashvili, A.M. Pyatigorskij. – M.: Shkola "Yazy`ki russkoj kul'tury`, 1997. – 224 s.

7. Fromm E`. Dusha cheloveka [Tekst] / E`. Fromm. – M.: Respublika, 1990. – 430 s.

8. Khaidegger M. Istok khudozhestvennogo tvoreniya [Tekst] / M. Khaidegger; per. s nem. // Zarubezhnaya e`stetika i teoriya literatury` XIX-XX vv. Traktaty`, stat'i, e`sse / Sost., obshh. red. G. K. Kosikova. – M.: Akademicheskij proekt, 1987. – 312 s.

9. Yung K.G. Psikhologiya bessoznatel`nogo / K.G. Yung; per. s nem. V. Bakuseva, A. Krichевского, T. Rebeko. – M.: OOO «Izd-vo AST-LTD»: Kanon+, 1998. – 400 s.

Mazanenko O.M. SELF-ACTUALIZATION OF THE LIFE WORLD CREATIVE CONSCIOUSNESS: NEW EXPERIENCE IN AESTHETIC RESEARCH

The research is aimed at finding new promising directions for the study of creative consciousness in the horizons of the aesthetic. A new direction of philosophical aesthetics in the study of consciousness through art or through art is considered. In particular, the author analyzes the perspective of self-actualization of the life world of creative consciousness on the example of metaphorical maps. Based on his own phenomenological research, the author offers a new tool – the development of a deck of metaphorical cards "Creativity and I". The development is based on the idea of ontologizing the artistic and aesthetic reality of metaphorical maps.

Key words: *creative consciousness, self-actualization, phenomenology, visual forms, metaphorical maps.*

Мазаненко Оксана Михайловна – к.психол.н., доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин ГОУК ЛНР «Луганская академия культуры и искусств им. М. Матусовского».

Mazanenko Oksana Mikhailovna – Candidate of Psychological Sciences, a dosent of the Chair social and humanitarian disciplines, Lugansk State Academy of Culture and Arts. M. Matusovsky

E-mail: oksanamazanenko@gmail.com

Рецензент: Капичина Елена Алексеевна – доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств им. М. Матусовского».

Писанный Д.М.

**«АФРОАМЕРИКАНСКИЙ МОИСЕЙ»: ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ЕЁ
ЗНАЧЕНИЕ И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВОСПИТАТЕЛЬНОГО
ПОТЕНЦИАЛА ОБРАЗА (К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
ГАРРИЕТ ТАБМЭН)**

Данная статья посвящена важным аспектам жизни и деятельности героини афроамериканского аболиционистского движения, Гарриет Табмэн. Показана её роль в функционировании «подземной железной дороги», участие в гражданской войне. Проанализированы оценки её деятельности современниками и историками. Даны рекомендации по использованию воспитательного потенциала образа Гарриет Табмэн на уроках всеобщей истории (в 9 и 10 классах).

Ключевые слова: *афроамериканцы, рабство, аболиционизм, «подземная железная дорога», Гарриет Табмэн, гражданская война, воспитательный потенциал, уроки.*

Несмотря на комплекс юридических, социально-экономических, культурно-просветительских и силовых мер, направленных на защиту прав человека, во многих странах мира в начале XXI века существует торговля людьми, причем в значительных масштабах. Еще одной угрозой социальному миру и стабильности является распространение идей расовой и национальной нетерпимости. Означенные социальные феномены очень долго идут «рука об руку». Показательной в этом плане является эпоха Нового времени, когда происходили порабощение африканцев и трансатлантическая работорговля, против которой боролись аболиционисты Европы и Америки. Эта страница прошлого регулярно напоминает о себе, причем зачастую неожиданными способами. То потомки рабов подадут судебный иск с триллионными суммами предполагаемых компенсаций (1980-е гг.), то штат Миссисипи ратифицирует поправку Конституции США об отмене рабства спустя... 150 лет после её принятия (2013) [9]. В последние годы волнения среди афроамериканцев США усилились. Стоит хотя бы вспомнить движение Black Lives Matter, о котором не слышал разве что глухой (или ленивый). Можно утверждать, что теперь «белые» американцы находятся «в обороне». Осмысление этого яростного протеста невозможно без исторического экскурса, включая анализ вклада выдающихся афроамериканцев в торжество свободы и демократии в США в середине XIX в. Следовательно, тема данной статьи является **актуальной**.

Фактологическому наполнению и концептуально-теоретическому осмыслению поднимаемой проблемы способствовало изучение работ американских ученых Г. Аптекера, У. Дюбуа, Д. Макинерни [1; 3; 7]. Среди представителей отечественной **историографии** наибольший вклад в разработку смежных проблем внесли В.А. Война, М.Н. Захарова, Р.Ф. Иванов [2; 4–6].



Однако работ, сочетающих исторический анализ с философским осмыслением и педагогической интерпретацией наследия афроамериканских лидеров аболиционистского движения, по-прежнему крайне мало. **Цель** настоящей статьи – освещение личности Гарриет Табмэн именно в таком – мультидисциплинарном – ключе.

Вначале целесообразно обратиться к основным фактам её биографии. Гарриет родилась в 1820 или 1821 г. на плантации мистера Бродаса, в негритянском поселке вблизи Бактауна (в восточном Мэриленде) в семье рабов Бенджамина Росса и Гарриет Грин. Ее предки были из африканского племени Ашанти [2, с. 8]. В детстве и юности хозяин сдавал ее «в наем». Сначала она присматривала за ребенком у некой миссис Сьюзен, затем работала у другого плантатора на хозяйственном дворе. На каторжной работе у этих двух господ Гарриет воспитала в себе исключительную выносливость.

В 1844 г. она вышла замуж за освобожденного раба Джона Табмэна. Однако он не разделял ее волюнтаристских взглядов, и Гарриет вынуждена была расстаться с ним [2, с. 13]. Мистер Бродас испытывал постоянную нужду в деньгах. И хотя Бенджамин Росс был на хорошем счету, он все-таки решил продать его дочь Гарриет и двух ее братьев. Но перед самым днем продажи они сбежали (1849). Братья смалодушничали и вернулись на плантацию. Гарриет же после месяцев скитаний в одиночестве добралась до Севера. Там она работала уборщицей в гостиницах Филадельфии и Кейп-Мэй (штат Нью-Джерси) и твердо решила посвятить жизнь делу освобождения родного народа [2, с. 16].

Мало кто из американских обывателей знает, что «отцы-основатели» США планировали отменить рабство уже через несколько лет после достижения независимости от Англии. Однако изобретение в 1793 г. хлопкоочистительной машины Эли Уитни сыграло с неграми «злую шутку». Рабство не только не было отменено, его масштабы неуклонно возрастали. С 1790 по 1860 гг. число невольников увеличилось с 680 тыс. до 3 млн 900 тыс. чел. [4, с. 27–28]. Однако плантационное рабство приводило к глубоко негативным последствиям. Ведь оно исключало применение машин, удобрений, ирригации и др. мероприятий технического прогресса.

По мере обострения обозначенных противоречий прогрессивно настроенные представители всех слоев населения присоединяются к аболиционистскому движению, важное место в котором занимала «подземная железная дорога». Она объединяла людей, помогавших рабам бежать на Север или в Канаду. Около 1850 г. Гарриет Табмэн вступает в ряды этой организации и вскоре становится самым выдающимся человеком из многих доблестных борцов, участвовавших в этой героической работе.

Она по-прежнему работала в гостиницах северных штатов и Канады. Как только удавалось накопить нужную сумму денег, отправлялась в экспедицию. Она совершила 19 рейдов, освободив от рабства более 300 рабов [8, с. 16]. Впоследствии «кондуктор подземной железной дороги» Гарриет Табмэн вспоминала: «Я ни разу не позволила поезду сойти с рельсов и не потеряла



ни одного из своих пассажиров». Рабовладельцы назначили за ее голову награду, которая со временем достигла \$ 40 тыс. Но эта награда так и осталась невостребованной: Гарриет Табмэн была неуловима [2, с. 52].

В 1858 г. была достигнута договоренность о помощи Гарриет Табмэн в качестве проводника известному аболиционисту Джону Брауну (благодаря которому за несколько лет до этого рабовладельцы не смогли установить свои порядки в штате Канзас), готовившему восстание. Однако накануне выступления отряда Брауна Гарриет тяжело заболела [3, с. 421]. Как известно, это восстание было жестоко подавлено. Можно сказать, что сама судьба сохранила Гарриет Табмэн для будущих славных и героических дел.

В 1861 г. началась Гражданская война. Президент Авраам Линкольн обдумывал, как добиться перелома в войне в пользу Севера. Постепенно он склонялся к радикальным мерам, самыми важными из которых были Акт о гомстедах и Прокламация об освобождении рабов (22 сентября 1862 г.). Расчет командования армии Севера был верным: бывшие рабы с оружием в руках сражались ожесточенно, что производило на южан подавляющий морально-психологический эффект. Но с одной психологией много не навоеуешь. Здесь нужны знание военного дела, интуиция, умение быстро принимать верные решения. Этими качествами обладала Гарриет Табмэн, поступившая на службу в армию.

Как разведчица она выполняет важные задания генерального штаба, формирует корпус черных разведчиков. Одна из самых удачных ее операций состоялась в июне 1863 г. Итогом ее было разминирование р. Комбахи, сожжение ряда плантаций, мостов, военных укреплений. Было освобождено свыше 750 рабов. Последний день войны она встретила во главе медицинского персонала военного госпиталя в Форт-Монро [2, с. 81].

Слишком поздно приходит к ней то, что называется официальным признанием. Удивительно: в других странах о ней знают и говорят больше, чем в Отчизне. Даже из холодной, консервативной Англии приходит знак «высочайшего признания»: королева Виктория присылает ей медаль и письмо с приглашением приехать в Англию. Но, увы, для этого Гарриет была уже слишком стара. Она была яркой личностью, человеком необычной судьбы. Иногда современники называли её «американской Жанной д'Арк». Неудивительно поэтому, что Гарриет Бичер-Стоу говорила, что если бы ей удалось написать книгу о жизни Г. Табмэн, то мог бы получиться шедевр гораздо лучший, чем знаменитая «Хижина дяди Тома».

Одну из самых справедливых оценок ее деятельности дал Фредерик Дуглас: «Все, что я сделал для нашего дела, происходило публично, и каждый мой шаг на этом пути сопровождался одобрением и поддержкой народа. Вы же, напротив, действовали всегда тайно от всех. Я боролся днем – Вы сражались ночью. Я получал аплодисменты и удовлетворение, которое приносит сознание, что тебя одобряет большинство. Вы же совершали чудеса героизма, а свидетелями Ваших подвигов были лишь несколько перепуганных рабов со стертými до крови



ногами, которых Вы выводили из земли страданий и чьи скромные слова благодарности: «Сохрани Вас Бог!» – были единственной Вашей наградой. Полночное небо и немые звезды были единственными свидетелями Вашей преданности делу свободы и Вашего героизма. Большая часть сделанного Вами покажется невероятной для тех, кто не знает Вас так хорошо, как знаю я» [2, с. 98].

Указанные выше факты биографии выдающейся афроамериканки содержат богатый потенциал для их применения в учебно-воспитательном процессе как средней, так и высшей школы. Целесообразно начать с философско-антропологического осмысления личности Гарриет Табмэн. Так, Лев Гумилев разработал учение о пассионарности. Согласно этому выдающемуся историку и основателю советской этнологии, **пассионарии** – уникальные, выдающиеся личности, который выводят свой этнос (народ) или нацию на качественно новую высоту в одной или нескольких сферах общественной жизни. Сам Гумилев в качестве примера приводил древнеримского диктатора Луция Корнелия Суллу (прежде всего, из-за военных побед и «заразительного» для преемников примера наведения порядка во внутренней политике очень жесткими средствами, одно из которых – четкое разделение социума на «своих» и «чужих» и наказание последних при помощи проскрипционных списков).

Попробуем логически «очертить» схему ситуации, в которой может «просиять» персона пассионария. Прежде всего, в социуме накапливается определенный комплекс проблем. Их обострение представляет серьезный вызов и угрозу для всего общества. А преодоление этих противоречий невозможно без решения дилеммы, зачастую связанной с моральным выбором. В этих условиях личность пассионария проникается проблемой, а потом – предлагает выход из «тупика», с которым соглашается большинство народа (или отдельной социальной группы).

Гарриет Табмэн можно назвать пассионарием в силу следующего комплекса факторов. К середине XIX века в США до предела обострился комплекс проблем вокруг института афроамериканского рабства. И хотя проблему «локализовали», ограничив географически только Югом США, назревал неотвратимый раскол общества. Ибо путь дальнейшего развития Соединенных Штатов, которого придерживался Юг (упор на сельское хозяйство, причем в экстенсивном виде, распространение рабства на ранее свободные земли Дикого Запада, отказ от протекционизма в экономике только во имя сохранения связей «хлопковых воротил» с Англией), не устраивал как промышленников Севера, так и фермеров Запада. Что касается афроамериканцев, то об их мнении, об их нуждах, страданиях и пролитой крови думали в последнюю очередь: политики – для добывания «капитала» накануне выборов, литераторы – для «вышибания слезы» из читателей.

Однако у самих афроамериканцев пробуждалось национальное самосознание. Большинство из них считало Америку своим новым домом, в котором они были на правах «пасынков». Тот путь смягчения противоречий,



который предлагало Американское колонизационное общество, с подачи которого в Западной Африке возникла страна Либерия, куда, по сути «депортировали» свободных негров, не мог устроить всех. Рабы хотели добиться свободы. Они поднимали восстания, которые жесточайшим образом подавлялись. Но более массовой и распространенной формой протеста становились побеги.

Именно в организации побегов особенно преуспела Гарриет Табмэн. Недаром её сравнивали с Моисеем. Этот пророк вывел народ Израиля из египетского рабства. Принимая во внимание, что многие афроамериканцы, приняв крещение, действительно глубоко верили (а впоследствии возникла целая афроамериканская церковь), это была наивысшая похвала, которой могла удостоиться женщина за свой мужественный подвиг. Как мы уже отмечали, Гарриет на трудных маршрутах «подземной железной дороги», а впоследствии в боевых операциях и тыловых буднях гражданской войны всегда сопутствовала удача. Её примеру неустанно следовали другие. Личность Гарриет была известна далеко за пределами США. Если выдающийся афроамериканский оратор Фредерик Дуглас боролся против рабства силой слова, то Табмэн была человеком дела, такой и осталась в памяти потомков.

Если проанализировать её личность с позиции **стадий развития человеческого духа по Ф. Ницше**, то она прошла две стадии. Первая из них называется «верблюд», проходит под девизом «я должен». Сущность стадии состоит в том, что личность подчиняется установленным общественным порядкам. В этих условиях прошли детство и юность Гарриет. Она родилась в рабстве, приспосабливалась к требованиям свирепых господ, пыталась устроить в нелегальное свое личное счастье (неудачный брак).

Вторая стадия именуется «лев» и проходит под девизом «я хочу». Личность начинает стремительно продвигаться вперед, не останавливаясь перед нарушением общественных правил и устоев. С этой стадией соотносятся дерзкий побег самой Гарриет, а также последующая деятельность её в качестве «кондуктора подземной железной дороги» и подвиги, совершенные в составе армии Севера на гражданской войне. Третья стадия называется «ребенок» и проходит под девизом «я могу». Личность становится на путь исправления. Но Гарриет (с точки зрения справедливости) не в чем было каяться. Её старость прошла относительно спокойно и размеренно. В последние часы с ней были родственники и друзья. По обычаю, для отходящей в мир иной спели религиозный гимн. По описаниям очевидцев, Гарриет не просто слушала, она пела вместе со всеми, более того – руководила хором. А через несколько часов ее не стало. Жизнь афроамериканского Моисея оборвалась в марте 1913 г.

Трудно переоценить и **воспитательный потенциал образа Гарриет Табмэн**. Материал, связанный с её личностью, успешно может быть применен в школе (всеобщая история, 9–10 классы) для реализаций всех 5 компонентов содержания образования (согласно классификации проф. О.Ф. Турянской): информационного, операционного, творчески поискового, ценностно-



смыслового и интерактивного [9, с. 25].

Так, информационный компонент может быть реализован в тестовых вопросах, элементарных логических задачах. Приведем пример последней. Из перечня личностей выделите лишнюю. Свое мнение обоснуйте: а) Дж. Дэвис; б) А. Стефенс; в) Г. Табмэн, г) Р. Ли. Ответ: три из четырех представленных личностей – лидеры Конфедерации (Юг США): Дэвис – президент, Стефенс – государственный секретарь, Ли – главнокомандующий армией. Лишняя – Гарриет Табмэн, т.к. она боролась и против рабства, и против военной машины Юга США. Более содержательно этот компонент можно реализовать при составлении исторического портрета Гарриет Табмэн (алгоритм составления таких портретов должен сообщаться школьниками еще в 6–7 классах).

Операционный компонент может реализовываться при решении самых различных практических задач: назвать личность по фактам биографии, составить рассказ от имени исторического деятеля, отгадать персоналию в ходе игры «да-нетка» и др. подобные задания. Творчески поисковый компонент предполагает написание сообщений, рефератов, составление мультимедийных презентаций, выступление с докладами на мероприятиях научной направленности. Так, в нашем регионе успешно функционирует Республиканская малая академия наук, где талантливых школьников приобщают к азам научной работы. В специализированных школах ежегодно проводятся конференции научной направленности. Так, в первой школе г. Луганска «День Науки» – не просто традиционное мероприятие, это настоящий праздник для молодых пытливых умов, которые не только заслушивают доклады, но вступают в дискуссии, критикуют друг друга в конструктивном ключе во имя желанного консенсуса.

Ценностно-смысловой компонент предполагает формирование аксиологической компетентности обучающихся. Типичное проявление означенной компетентности – дать оценку исторической личности, используя следующие шкалы: полезно – вредно (для общества и государства), хорошо – плохо (с позиций морали и справедливости). Причем, если речь идет о политических деятелях, главный акцент делается на шкалу «полезно – вредно». Еще один вариант ценностно-смысловой интерпретации образа Г. Табмэн – дискуссия по вопросу «Включили бы вы эту женщину в 100 великих американцев? Почему?». Во многом схож с последним интерактивный компонент. Он предполагает групповую работу, в том числе в формате дискуссии или дебатов. Пример формулировки темы такого спора по нашей героине: «Гарриет Табмэн – освободитель или бунтарь?». При умелой работе модератора рамки дискуссии (дебатов) можно расширить до более общей проблематики: полезной или вредной для страны была отмена афроамериканского рабства? (примерная формулировка темы дебатов: отмена рабства в США – историческая необходимость или побочное следствие передела власти между Севером и Югом?).

Дискуссии и дебаты будут более продуктивны именно в работе со



студентами. Тут уместны формат Карла Поппера, формат британских парламентских дебатов. Перед началом такого интеллектуального спора целесообразно зачитывать фрагменты из исторических источников, отражающих противоположные точки зрения, демонстрировать фрагменты из фильмов (например, из кинолент «12 лет рабства» и «Унесенные ветром») или научно-популярных передач. А потом уже приступать к прениям.

Таким образом, мы рассмотрели личность Гарриет Табмэн с позиций трех гуманитарных наук: истории, философии, педагогики (а точнее – методики преподавания истории). Выяснили, что славные деяния этой героини афроамериканского народа заслуживают того, чтобы сохраниться в памяти потомков и не погибнуть «в пучине забвения». Были продемонстрированы пути возможного философского осмысления наследия этой выдающейся личности. Наконец, были показаны методы и формы работы с ученической и студенческой целевой аудиторией, призванные повысить эффективность учебного процесса. На наш взгляд, подобное комплексное осмысление наследия деятелей мировой и отечественной истории обретает все большее значение, учитывая сложность текущей политической ситуации и многочисленные перемены в сфере образования.

Л и т е р а т у р а

1. Аптекер Г. О природе демократии, свободы и революции / Герберт Аптекер ; общ. ред. и предисл. В. В. Мшвениерадзе ; [пер. И. Л. Галинской]. – М. : Прогресс, 1970. – 128 с.
2. Война В.А. Кондуктор «тайной железной дороги» Гарриэт Табмэн (1820–1913). Страницы героической жизни / В.А. Война. – М. : Мысль, 1965. – 103 с.
3. Дюбуа У.Б. Джон Браун / Уильям Эдуард Бургарт Дюбуа ; [пер. с англ. Ю. Н. Листвинова]. – М. : Соцэкгиз, 1960. – 496 с.
4. Захарова М.Н. Народное движение в США против рабства 1831–1860 / М.Н. Захарова. – М. : Наука, 1965. – 451 с.
5. Иванов Р.Ф. Авраам Линкольн и гражданская война в США / Р.Ф. Иванов. – М. : Наука, 1964. – 493 с.
6. Иванов Р.Ф. Черные пасынки Америки / Р.Ф. Иванов. – М. : Молодая гвардия, 1978. – 192 с.
7. Макинерни Д. США: история страны / Дэниел Макинерни ; [пер. с англ. Т. Мининой]. – М. : Эксмо, 2009. – 736 с.
8. Советская историческая энциклопедия. В 16 т. – Т. 14. Таанак – Фелео. – М. : Советская энциклопедия, 1973. – 1039 с.
9. Турянская О.Ф. Теория и практика лично ориентированного обучения истории в школе: монография / Ольга Федоровна Турянская. – Луганск : ГУ «ЛНУ имени Тараса Шевченко», 2008. – 496 с.
10. Nuwer R. Mississippi Officially Ratifies Amendment to Ban Slavery, 148 Years Late [Electronic source] / Rachel Nuwer. – Access mode : – URL: <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/mississippi-officially-ratifies-amendment-to-ban-slavery-148-years-late-21328041/>. – The title screen. – Date of treatment : 15.11.2020.



References

1. Apteker G. O prirode demokratii, svobody i revolyucii / Gerbert Apteker ; obsh. red. i predisl. V.V. Mshvenieradze ; [per. I.L. Galinskoj]. – M. : Progress, 1970. – 128 s.
2. Vojna V.A. Konduktor «tajnoj zheleznoj dorogi» Garriet Tabmen (1820–1913). Stranicy geroicheskoy zhizni / V.A. Vojna. – M. : Mysl, 1965. – 103 s.
3. Dyubua U.B. Dzhon Braun / Uilyam Eduard Burgart Dyubua ; [per. s angl. Yu.N. Listvinova]. – M. : Socekiz, 1960. – 496 s.
4. Zaharova M.N. Narodnoe dvizhenie v SShA protiv rabstva 1831–1860 / M.N. Zaharova. – M. : Nauka, 1965. – 451 s.
5. Ivanov R.F. Avraam Linkoln i grazhdanskaya vojna v SShA / R.F. Ivanov. – M. : Nauka, 1964. – 493 s.
6. Ivanov R.F. Chernye pasynki Ameriki / R.F. Ivanov. – M. : Molodaya gvardiya, 1978. – 192 s.
7. Makinerni D. SShA: istoriya strany / Deniel Makinerni ; [per. s angl. T. Mininoj]. – M. : Eksmo, 2009. – 736 c.
8. Sovetskaya istoricheskaya enciklopediya. V 16 t. – T. 14. Taanah – Feleo. – M. : Sovetskaya enciklopediya, 1973. – 1039 s.
9. Turyanskaya O.F. Teoriya i praktika lichnostno orientirovannogo obucheniya istorii v shkole: monografiya / Olga Fedorovna Turyanskaya. – Lugansk : GU «LNU imeni Tarasa Shevchenko», 2008. – 496 s.
10. Nuwer R. Mississippi Officially Ratifies Amendment to Ban Slavery, 148 Years Late [Electronic source] / Rachel Nuwer. – Access mode: – URL: <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/mississippi-officially-ratifies-amendment-to-ban-slavery-148-years-late-21328041/>. – The title screen. – Date of treatment: 15.11.2020.

Pisanyi D.M. AFRICAN-AMERICAN MOSES: ACTIVITY, ITS MATTER AND SOME ASPECTS OF EDUCATIONAL POTENTIAL OF IMAGE (TO THE 200TH ANNIVERSARY FROM BIRTHDAY OF HURRIET TUBMAN)

This article is devoted to important aspects of the life and work of the heroine of the African American abolitionist movement, Harriet Tubman. Shown is its role in the functioning of the «underground railway», participation in the civil war. The assessments of its activities by contemporaries and historians are analyzed. Recommendations for using the educational potential of the Harriet Tubman image in the lessons of general history (in the 9th and 10th forms) are given.

Key words: African Americans, slavery, abolitionism, «underground railway», Harriet Tubman, civil war, educational potential, lessons.

Писанный Денис Михайлович – кандидат исторических наук, доцент кафедры всемирной истории и международных отношений Луганского государственного педагогического университета.

Pisanyi Denis Mikhailovich – candidate of historical sciences, associate professor of department of the world history and international relations, Lugansk state pedagogical university.

E-mail: mypostdmp@mail.ru

Рецензент: Мургузалиев Сергей Ибрагимович – доктор исторических наук, профессор кафедры всемирной истории и международных отношений Луганского государственного педагогического университета, г. Луганск.

ФОРМИРОВАНИЕ СОЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ: РЕФЛЕКСИЯ ОБЫДЕННОСТИ И КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

В рассматриваемом исследовании анализ посвящен проблеме сознания и рефлексии его составляющих. Главным образом акцент внимания сфокусирован на направленности сознания. Выясняется значение составляющих сознания, а также их отношения к целому, роли идеалов как ценностей, затрагивается диалектическое единство обыденного и сакрального, поднимаются вечные вопросы о цели и смысле жизни. Исследуются мировоззренческие тенденции России и Запада в антиномичности культурного и цивилизационного центризмов – «мы-мировоззрения» и «эгоцентризма».

***Ключевые слова:** сознание, интенциональность, целое, виды сознания, обыденность, нигилизм, собранность.*

Постановка проблемы. Взгляды на сознание в разных периодах и направлениях развития философии представляли различные подходы в рассмотрении феномена сознания. Тем более это касается последних двух столетий с расширением сфер творчества человека, а особенно развития разного рода наук, изучающих человека.

Так, согласно диалектическому материализму, сознание возникает, функционирует и развивается из реального взаимодействия человека с миром, на основе его чувственно-предметной деятельности, общественно-исторической практики. А уже представителем феноменологии (Э. Гуссерлем) дано иное видение сознания. Носителем эмпирического сознания является эмпирическое «я», а носителем «чистого», трансцендентального сознания (воплощающего его априорную структуру) – трансцендентальное «я».

Феноменологи делают важный шаг – в качестве главного признака сознания выделяют не знание, а интенциональность: направленность на определенный предмет, объект. Это особенно важно, поскольку при осмыслении составляющих сознания – эмоций, желаний, глубинных установок личности, знание является необходимым условием сознания, но условием далеко не достаточным.

Поэтому **цель данного исследования** заключается в обращении внимания на ракурс сознания и, следовательно, выявление перспектив его развития. В связи с чем решение вопроса будет зависеть от того, что мы будем понимать под сознанием. Каков его предмет? Выяснить философское значение роли целого для полноты и адекватности понимания содержания сознания и бытия. Последнее, особенно говоря о познающем субъекте в мировоззрении русских мыслителей, воспринимается в рамках онтологизма, т.е. первичности



переживания, жизненного опыта, а не столь лишь гносеологически познающего субъекта.

Основная часть. Рассуждая о сознании, нужно определить его концептуальные характеристики. Обратимся к его определению. Сознание предстает как основное понятие, изучаемое в таких сферах, как философия, социология и психология. Оно обозначает в самом широком смысле «способность идеального воспроизведения действительности» [1, с. 129], состояние психики человека, выражающееся в субъективном *переживании* событий внешнего мира, а также в отчете об этих событиях и ответной реакции на эти события. В более узком смысле «под сознанием имеют в виду высшую форму психического отражения, свойственную общественно развитому человеку, идеальную сторону целенаправленной трудовой (творческой) деятельности» [1, с. 129].

Расширим несколько определение в контексте исследуемой темы. Так, по мнению русского мыслителя С.Л. Франка, специализирующегося в этой области, человеческие сознания, выступающие в роли человеческих «я», не отделены друг от друга. Реальное познание, реальное бытие возможны лишь тогда, когда между людьми возникает единство. Мы живем не на изолированных островах, а на едином материке. И вот этот-то материк, который объединяет всех нас, и есть последний и подлинный предмет познания. Человек познает не только отражение своих собственных чувств, а познает некий субстрат, глубину. «Бог – это не небо над нами, а глубина бытия». Первым это сказал Франк [9].

Рассмотрим подробнее феномен сознания. Решение вопроса зависит от того, что мы будем понимать под сознанием. Каков предмет знания? Например, мы можем рассматривать предмет знания в имманентном или трансцендентном ключе. Поэтому это два различных представления о понятии сознания, их смешение, очевидно, является источником многих противоречий и безвыходных трудностей в теории знания [12, с. 147].

Отметим, что в узком смысле сознание можно определить как «поток актуальных переживаний, как таковых» [12, с. 148]. Однако, с другой стороны, вместе с этим и все содержания, потенциально доступные сознанию. Наша собственная мысль может облететь все мироздание, погрузиться в отдаленное прошлое, пожелать о будущем, т.е. для нее нет ничего, что было бы ей абсолютно недоступно. Можно утверждать, что все мыслимое входит в состав сознания. В данном смысле сознание потенциально объемлет все бытие. Границы сознания по сути не представимы. Поскольку вслед за парменидовской логикой невозможно допустить мыслить что-либо еще за пределами мыслимого.

Выходит, что представленность бытия, которое бы находилось вне сознания, выступает иллюзией, чем-то нереальным. Полагание в целом того, что находилось бы «вне» нашего сознания – вообще лишено всякого смысла.



Каким же образом субъект осуществляет процесс познания, если «вне нашего сознания» ничего не должно быть? На этот вопрос можно дать ответ следующим образом. «Бытие “вне сознания” или “независимое от нас” мы можем разумеать только бытие, которое, *входя в состав сознания в потенциальном смысле, находится за пределами сознания в актуальном смысле*» (выделено нами – К.Д.) [12, с. 149].

В итоге мы имеем дело с реальностью, которая у нас не совпадает с потоком актуально переживаемого и не объемлемая им, но «имеется». Сознание в таком случае может представлять собой «большой» и «малый» круги, из которых меньший помещается внутри большого. Заметим, что первый находится в неразрывной связи со вторым. «Никакое определенное содержание знания не может быть в этом смысле имманентным, так как означает отнесение имманентного материала к вневременным определенностям и связям, по самому существу своему не могущим вписаться во временное переживание» [Там же].

Рассуждения в отношении структуры содержания сознания направлены на выявление диалектической, взаимосвязанной логики двух «кругов» (двух реальностей). «С одной стороны, мы отнюдь не замкнуты пределами «малого круга», потоком актуально воспринимаемого как таковым; напротив, через него мы всегда направлены на то, что лежит за его пределами, на независимую от нашего («малого») сознания реальность и в большей или меньшей степени способны познавать ее. *В этом заключается правда реализма* (трансцендентного объективизма). Но, с другой стороны, эта «реальность», будучи независимой от смены актуальных «восприятий», вместе с тем объемлется «большим кругом», входит в состав нашего сознания (именно «большого»); и не только познаваемость, ни даже и мыслимость чего-либо, выходящего за пределы сознания в этом последнем смысле, есть нечто внутренне противоречивое. *В этом заключается правда объективного идеализма* (имманентного объективизма)» [12, с. 150].

Дальнейшим шагом в данном рассуждении следует отметить, что мы гносеологически допускаем, что понятие сознания содержит в себе отношение к трансцендентному, т.е. содержащий в себе самое отношение к своему запредельному. Этот аспект был рассмотрен в нашей статье [6, с. 188-189]. Здесь мы хотим обратить внимание на ракурс сознания. Различие главным образом между сознанием как потоком актуальных переживаний и предметным бытием, стоящим вне его, уже не столь будет нас интересовать и будет производно. Важным для нас окажется акцентирование на «единственно возможное первичное понятие сознания как *направленности*» (выделено нами – К.Д.) [12, с. 152]. В этом смысле «сознание, по существу, есть «интенциональность», переживание, состоящее в направленности на иное, запредельное» [Там же]. В связи с чем речь идет о сознании не столько как о «круге» («малом» или «большом»), но скорее подобно «пучку лучей», который,



исходя из одной точки, расширяется в безграничность, и, ничего не замыкая в себе, потенциально все захватывает» [Там же].

Выяснив этот шаг, нам следует отметить, что дальнейшим будет выяснение отношения «*сознающего*» и «*сознаваемого*». В монистических теориях знания понятие «сознание» представляют в виде диалектического целого, т.е. связи двух членов: «сознающего» и «сознаваемого» [12, с. 154]. Тем самым сознание как поток актуальных переживаний в себе самом несет отношение к своему иному, потустороннему, устремленность на «сознаваемое».

Здесь важным следует рассмотреть включенность познаваемого в состав сознания. Познаваемое в качестве предиката, естественно, входит в состав сознания, как, например, наличие детей и обладание ими входит в состав жизни «отца». Тем самым отцовство возможно лишь, если отец имеет вне себя детей как самостоятельных существ. Так и обладание познаваемым предполагает, что познаваемое не исчерпывается своим отношением к сознанию. Важно при этом то, что имея дело с данными понятиями, ***толкование их требует «восхождения от каждого из двух членов отношения к природе самого объемлющего их отношения как целого.*** Другими словами, отношение, а с ним и каждый из его членов, только тогда понято, когда мы постигнем его природу как абсолютное начало, логически предшествующее бытию обоих его членов в отдельности: отношение между двумя членами предполагает ту основу, в которой еще нет деления на два члена, но на почве которой необходимо должно возникнуть это деление» [Там же]. Поэтому понятие сознания не может быть высшим понятием, последней основой теории знания.

Сознание выступает как направленность, как некий член отношения, за пределами которого – «иное». Вне отношения к последнему сознание было бы само по себе невозможным. Отсюда следует, что «иное» должно быть при нас, а не посредством сознания. Здесь уместно будет указать, что это «иное», выступающее в виде сверхвременного единства (как возвышающееся над временным и облеченного в форму вечности, и существующего независимо от потока актуальных переживаний), в котором мы полагаем основу отношения сознания к «предмету», *дано нам не в форме сознания, а в форме бытия.*

Поэтому первым, непосредственно очевидным, мы считаем не сознание, а само сверхвременное бытие. В этом смысле последнее есть не «трансцендентное» бытие, которое необходимо тем или иным путем достигать, но оно есть «абсолютное бытие, вне которого нет ничего и которое есть не трансцендентное, а абсолютно имманентная основа всякой трансцендентности» [12, с. 156].

Тогда, когда объектом нашего рассмотрения предстают виды сознания человека: обыденное, научное, национальное, философское, культурное (художественное), религиозное и иных других сфер его творчества, нам их следует рассматривать для адекватности понимания в контексте отношения целого.



В частности, рассмотрим каждое по отдельности и проанализируем их роль в формировании сознания личности.

Общеизвестно, что первым считается обыденное сознание. Разработка данного понятия «в современной философской науке только начинается и сколько-нибудь серьёзного аналитического осмысления не получила» [10, с. 6]. Это не означает, что проблемы как таковой вовсе не было. Обыденность всегда была и есть тем «местом», где находился и продолжает находиться человек. Феномен обыденности заставил о себе говорить только в XX веке, когда цивилизационный прогресс в отношении массовой обработки общественного сознания достиг предела.

Как замечала философ-эстетик В.К. Суханцева в своей публикации «Сакральное в обыденном сознании»: «Взгляд на человеческую историю с момента её возникновения до сегодняшнего дня фиксирует парадоксальную картину: от первоначального хаоса доисторических цивилизаций, через триумф разума, нравственного и категорического императива человечество пришло к хаосу, регламентированному на атомарном уровне и при этом лишённому аксиологической составляющей в качестве определяющей остальные параметры социального бытия» [Там же]. Акцент внимания Суханцевой направлен на то, что в качестве аксиологической основания имеется в виду проблема Абсолюта, о которой повествует вся мировая философия, и лишь после немецкой классики ситуация меняется – данная проблема уходит с центрального положения. Это связано с тем, что после гегелевской системы, доведенной до рационального совершенства, в неклассической философии возникают другие ипостаси абсолютного, такие как – исторический детерминизм Маркса, абсолютная воля Ницше и экзистенциальное одиночество, трагически обращённое само к себе. В этой ситуации «получает оправдание» известный тезис Ницше о смерти Бога. Данный тезис означает по существу старт новой парадигмы, в которой и сегодня обретается XIX столетие.

Старт новой парадигмы пролегает от ницшеанского "смерти Бога" к триумфу безразличия, воплощенного в постмодернизме, иронически вмещающего весь букет социокультурных диагнозов, и что самое интересное, и не имеющий цели предложить выход. В итоге релятивистская позиция постмодернизма отражает состояние антиутопических сценариев культурного сознания. Метафизические представления с высот Абсолюта рушатся в провалы довлеющей обыденности.

Следует также указать на один важный элемент обыденного сознания. С одной стороны, «обыденное сознание есть экзистенциальное пространство человеческого бытия, выведенное за рамки предельных бытийственных оснований – Абсолюта, трансценденции, целенаполагания как фундаментального вектора деятельности. Кроме того, обыденное сознание *атемпорально*, поскольку вне чистой интеллектуальной процедуры не воспринимает время ценностно и не маркирует его в качестве осознанно протекающей



событийности» [10, с. 7]. С другой стороны, особенно в современное время, – приобретает черты «западноцентристской культурности», а именно, происходит влияние цивилизационного фактора. Когда культурность других стран все более заменяется односторонним развитием цивилизационного прогресса. То есть происходит превращение культуры в цивилизацию. Осуществляется расширение обыденности как пространства человеческого пребывания, а также рост вещно-материального объема, обеспечение жизненно-практических потребностей, что более связано с ростом телесных потребностей, чем потребностей духа.

Области социокультурной действительности (политика, техносфера, менее искусство, но более экономика) не нуждаются быть вписанными в логику ценностно-смыслового существования Универсума, которая не полагала бы в качестве единственной цели – продуктивность, причем желательно – немедленно. Превращение культуры в цивилизацию выражается в трансформацию плоскостей культурного бытия вместе с соответствующими моделями поведения и ценностями – в технологии, работающие по принципу результативности.

В данном контексте уместным будет привести замечание А.Ю. Лустенко как одно из характеристик обыденности: «появляясь на свет конечное сущее смещает другое, выдавливает его из бытия без остатка» [7, с. 14]. Этот критерий принадлежит тому направлению, о котором мы выше упоминали. А именно об имманентном ключе. Здесь значение атемпоральности заключается в качестве «непрекращающегося настоящего», то, что может быть отождествлено с хаосом или его производными. В противовес «этому настоящему» следует обратить внимание к проблеме его ценностных ориентаций. Речь идет об отношении к сакральному как отражение к определенной «вертикальной конструкции». По точному замечанию Суханцевой: «Сакральное, на наш взгляд, есть атрибутивно присущее человеку чувство **внутренней опорности бытия**, с помощью которой в хаотической спонтанности обыденности возникают экзистенциальные участки устойчивости: человек получает возможность остановить себя в потоке, причём может сделать это даже интуитивно и подсознательно ... сакральное выступает в виде человеческого априори, присущего бытию на всех уровнях его проявления» (выделено нами – К.Д.) [10, с. 7]. Тем самым рефлексия как выход из обыденности нам представляется через полагание идеалов в виде культурных (в частности, эстетических и этических) ценностей, вершиной которых оказывается Абсолют, Бог [4, с. 21]. Становится ясным, что обыденное и сакральное не только не находятся в противоречии, но с необходимостью существуют вместе.

Следующим нашим шагом при рассмотрении формирования сознания личности будет определение взаимосвязи между наукой (научным сознанием) и религией (религиозным сознанием).



Данное взаимоотношение подобно отношению между социализмом, строящемся на рациональной основе, и иррационализмом, допускающим сверхприродное начало.

Кризис социализма как крушение социалистического мировоззрения, которое создавало систему идей, мнивших заменить собой религиозную веру, являлся ближайшим и самым мощным побудителем в России и на Западе при возрождении интереса к религии [13, с. 375-376]. По мнению Франка, социалистическую мечту можно считать уже окончательно рухнувшей, о чем воображал Гейне в «Германии» – создать земной рай с помощью социалистического устройства общества, вытеснив из сердец людей потребность в неземных утешениях и надеждах. Проследивая мысль Франка, отметим, что чем больше социализм делает реальных завоеваний, ... тем более обнаруживается «чисто-реалистическое эволюционирование хозяйственных и социальных форм жизни, совершенствующихся в земной плоскости и вполне земными средствами компромисса и приспособления и, следовательно, нисколько не устраняющее имманентных бедствий и несовершенство земного человеческого бытия. Именно торжество реалистических требований социализма – хотя и неизбежно неполное – связано с крушением его идеальных запросов, его религиозной – и вместе с тем антирелигиозной – мечты. С крушением этой мечты вновь образовалось пустое место в человеческой душе, и старые вопросы о *цели и смысле жизни*, о гармонии, необходимой для сознания *и вместе с тем недостижимой в пределах эмпирического существования*, снова встали с неотвязной силой (выделено нами – К.Д.) [13, с. 377].

Тем самым кризис социализма предстает как отражение кризиса рационализма, что затрагивает при более глубоком размышлении и духовный процесс. Это связано с тем, что по существу философский смысл социализма заключается в стремлении ко всеобщей рационализации. Этот практический рационализм предполагает рационализм теоретический, т.е. не столько веру в разум и научное мышление, но именно веру в их абсолютное значение. Свои последней основательно пошатнулись.

Произошла обратная реакция. Доминирование скептицизма обратило субъекта на своего творца – научное познание, путем умаления притязаний разума укрепить право веры, доверие к иррациональному (в частности, сверхрациональному) в человеческом сознании. Стоит отметить, что если в западно-европейском мировоззрении устремление к точному знанию, рациональному доказательству считается прерогативным, то в русском мировоззрении данная тенденция не столь значительна, иногда и вовсе пренебрегается.

Справедливости ради, по замечанию ученых, отмечается невозможность обоснования религии на разрушении и ограничении науки. Скорее их дуалистическое сосуществование в виде проявления научного и религиозного духа. Проясняется тот момент, что даже если бы догматы религии стали



обоснованными научными истинами, то для науки они оставались бы научными истинами, но не в качестве религиозных догматов. Поэтому возрождение религии не может быть основано на отрицании науки и ее выводов. Обе эти сферы устремлены к постижению некоторой истины и по своим выводам не должны вступать в противоречие между собой. Религия в чем-то идет дальше науки, дополняя последнюю. Раздор между ними всегда представляется чем-то невыносимым. До тех пор, пока в науке превалирует натуралистическое и механистическое мировоззрение, объяснение положений религии будет сводиться лишь к скептическому. В случае же пересмотра «научного обоснования основных идей виталистического и телеологического мировоззрения, – по мнению мыслителей можно рассчитывать на, – подлинное сближение между наукой и религией» [13, с. 381].

В завершение отметим роль национального сознания, используемого в данном контексте, по нашему мнению, подобно как самосознание субъекта направлено на осмысление сущности «я», своего призвания, так и национальное сознание направлено на осмысление собственной сущности. В духе гегелевского понимания у народа есть определенная цель, которая может быть изначально не ясна ему, реализуемая им в историческом процессе самоутверждения [2, с. 261].

Так, в произведении Ф.М. Достоевского «Бесы» устами героя И.П. Шатова утверждается, что искание нравственного Абсолюта («искание Бога») есть цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия. Это «единственная» высшая цель ... в ходе ее осуществления совершается самоутверждение, самореализация народа. Жизненная сила народа в этом искании только и раскрывается, совпадая с ним в своем глубинном истоке [2, с. 262].

Герой произведения Достоевского Шатов допускает довольно опасное, чреватое роковыми последствиями, если его принять за фундаментальное, заключение, что у каждого народа собственное представление о добре и зле. А когда у многих народов становятся общими понятия о добре и зле, тогда народы вымирают и различие между данными моральными понятиями начинают стираться и исчезать.

Заблуждение заключается в том, что путь народа к («исканию Бога») различению зла и добра отождествляется с правом народа по собственному усмотрению проводить это различие, лишая его общезначимости. Это содействует тому, что М. Вебер извлек из ницшеанских положений «Антихриста» – идеи «вечной войны богов» [2, с. 264]. Такой вывод он перенес и на кровавую трагедию Первой мировой войны.

Искание Бога дополняется также одним из весомых принципов, свойственных русской культуре в целом – это принцип соборности.

Фундаментальный принцип славянофильства состоит в том, что славянский, или русский, дух изначально – коллективистичен. То есть подлинной, являясь внутренней сутью, самобытностью русского духовного



коллективизма, это, во-первых, отнюдь не связанность с экономическим или политическим коммунизмом, а во-вторых, он не противостоит индивидуализму, не враждебен личной свободе, но, наоборот, представляет его крепкую основу. Здесь подразумевается именно тот термин, который отражает своеобразие, самобытность русского духа, русской культуры, именуемое в сочинениях славянофилов непереводаемым понятием «соборность», происходящим от слова «собор».

Данное духовное понимание указанного принципа обозначает, что *не «я»*, а *«мы»* образует важную основу для бытия личности и общества, уводящего от падения в «бездны обыденного», в «бездны тотального нигилизма» (о чем указывала в своей статье В.К. Суханцева «Сакральное в обыденном сознании») к «пространственному-временному способу жизнедеятельности человека с альтруизм-центром «мы» (о чем указывал в своей статье В.Д. Исаев «Современная проблема “священного” в свете посланий Апостола Павла»).

Само понимание «мы» мыслится не в смысле внешнего образованного синтеза, путем объединения «я» и «ты», но как их «первичное неразложимое единство» [11, с. 487]. Сам принцип соборности может быть истолкован в том смысле, что любое «я» содержится в «мы», а также и в каждом «я» внутренне содержится «мы», в котором последнее выступает – как опорой и живым носителем «я». В сопоставлении русского и западного мировоззрения мы замечаем противоположность в исследовании данной проблематики. Используя введенное понятие Шпенглером, можно сказать, что русское мировоззрение характеризуется как «магическое» (т.е. основывающееся на восприятии реального присутствия всеобщего духа в сообществе), в противоположность же «фаустовскому» – мировоззрению Запада. Этот принцип соборности, «мы-мировоззрение», предстает в виде органического единства человеческого сообщества, т.е. образует основу русской церковной мысли, рассматриваемой не в виде института, удерживаемого субъектов веры духовным авторитетом или принуждением, но их живое, духовное единство, которое несет в себе надвременную и всеохватывающую реальность мистического тела Христова, вне участия в котором не существует ни спасения, ни религиозной пищи для личности.

Принцип соборности многосторонне развит в русской религиозно-философской мысли (А.С. Хомяков, Вл. Соловьев, Н.Ф. Федоров, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев и др.). Так, К.С. Аксаков его интерпретирует подобно «хоровому началу», где личность не подавлена, но только лишена эгоизма. В этом же ключе выразил и А.С. Хомяков, в том, что православный христианин обладает полной индивидуальной свободой, подобной, что есть в протестантизме, но при этом еще и живым единством Церкви, в котором универсализм и индивидуализм не исключают друг друга и не ограничивают, но внутренне совпадают и взаимно поддерживают. Отсюда понимание Хомяковым единства Церкви как согласие личных свобод [8].



Сознание объективируется в системе материальной культуры и, что более представляет для нас исследовательский интерес, в системе духовной культуры, в формах общественного сознания. Общественное сознание как отражение общественного бытия: выраженное в философии, политической и правовой идеологии, в науке, в нравственности, в религии, в социальных нормах и в воззрениях социальных групп, человечества в целом. Следует отметить, что «общественное сознание обладает сложной структурой и различными уровнями, начиная от обыденного, массового сознания и *возвышаясь* к высшим формам теоретического мышления» (выделено нами – К.Д.) [1, с. 130]. Здесь важным, по нашему мнению, оказывается формирование личности, прививание ей норм и ценностей, которые мы признаем как установившиеся в общественном сознании. Но установление истинности этих ценностей необходимо, как замечает профессор Ю.А. Кимелев, в виде установления их истинности как метафизических высказываний [5, с. 34]. Данное формирование связано прежде всего с развитием вектора направленности, интенциональности личности – куда обращен этот вектор? Он устремлен к логике культуры (логике внутреннего, вечного, этики, с альтруизмом-центром «мы»), либо к логике цивилизации (логике внешнего, временного, тленного, с эгоцентром «я»)(о чем указывает В.Д. Исаев [4])?

Выводы. Подытоживая, отметим, что развитие общества, а также развитие отношения между обществами зависит от того, как осуществляется процесс формирования самого человека: его воспитание и образование, развитие у него целей и задач. Какие ценности в субъекте воспитания возвращаются? Те, которые, к примеру, составляют основу нигилизма: для субъекта нет никаких нравственных абсолютов и ничто не может ограничить его своеволия. Их перспектива – «абсурдная логика». Эта история современного нигилизма, начинающаяся со слов Ивана Карамазова «все позволено», раз нет Бога.

С другой стороны, великий русский писатель Ф.М. Достоевский отмечал: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая же идея на земле лишь одна и именно – идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают» [3, с. 48]. Это высшая идея является центральной для принципа соборности.

Говоря о современном положении дел, следует сказать, что подход к жизни человека необходимо рассматривать, как мы уже не раз выше упоминали, в контексте целого. Тем самым целостный подход в данном рассмотрении есть указание на внешний и внутренний мир человека. В заявленной теме упоминается об обыденном сознании и культурных ценностях. Главным, по нашему мнению, является их диалектическое единство при условии, что будет понимание и признание трансформации сознания личности от интересов обыденного сознания к ценностям культурного сознания.



Следование ценностям – есть важное дело личности, не только как осмысление их метафизического значения, но и в практическом освоении. В этом особенность русского мировоззрения, рассчитанного на преобразование мира, его улучшение, а не на одно только понимание мира. В историческом опыте русской культуры почти каждый русский мыслитель стремился к улучшению общества, к возведению идеала. Это как раз и связано с пониманием истины, находящимся в основе русского мировоззрения. А именно познание через переживание – онтологическое основание, при котором сознание внутренне связано с бытием.

Тем самым принцип соборности или принцип общности отдельных существований представлен всеохватывающим, живым единством целостности духа (в этой связи истина никогда не является в адекватной форме достоянием каждого в отдельности, но дана именно духовной общности человечества), что позволяет нам прочувствовать, как «глубока, конкретна и всеобъемлюща та истина, *к которой стремится русский дух*» (выделено нами – К.Д.) [11, с. 389]. Этот принцип выражает не столь истину как теоретическую картину мира, не как лишь чистую идею, но истину, совпадающую с внутренней основой жизни и которая представлена в истинном человеке или жизни человечества.

В ключе изложенных положений, принципов мы можем с достоверностью сказать о русском народе словами героев Достоевского – как о «народе-богоносце».

И роль аналитики мы видим в проецировании этой идеи как фундамента для развития деятельности человека и общества, устремляясь к идеалам, удаляясь от идолов, действуя на созидание, возвышая патриотические идеи, нивелируя нигилистическую разобщенность, консьюмеристские тенденции.

Л и т е р а т у р а

1. Большая советская энциклопедия в 30 т. Т. 24. Гл. ред. А.М. Прохоров. Изд. 3-е. – М., «Сов. энциклопедия», 1976. – 608 с.
2. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: проблемы нравственной философии. – 2-е издание, переработанное и дополненное. – М.: Молодая гвардия, 1989. – 317 с.
3. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год (ноябрь-декабрь) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. – Л., 1971-1990 годы. Т. 24. – С. 5-65.
4. Исаев В.Д. Современная проблема «священного» в свете посланий апостола Павла // Філософські дослідження: збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. – Луганськ, 2008. – Виуск № 9. – С. 18-26.
5. Кимелев. Философия религии: Систематический очерк. – М.: Издательский Дом "Nota Bene", 1998. – 424 с.
6. Кобылкин Д.С. «Смысл» и «значение» как культуuroобразующие элементы общественной жизни. Статья I. // Антропос: Логос и Теос. Сборник научных трудов Луганского национального университета имени Владимира Даля. Выпуск № 4. – Луганск: Изд-во ЛНУ им. В. Даля, 2018. – С. 72-87.

7. Лустенко А.Ю. Проблема обыденности в философско-эстетическом контексте : [монография] / Андрей Лустенко. – К. : ПАРАПАН, 2011. – 244 с.

8. Миненков Г.Я. Соборность // Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. – Минск: Изд. В.М. Скаун, 1998. : [Электронный ресурс] – URL: http://pnu.edu.ru/media/filer_public/2013/04/17/newest_philosophical_dictionary.pdf

9. Семен Людвигович Франк (1877-1950) Русский философ и религиозный мыслитель, первый декан историко-филологического факультета Саратовского университета // Выставки. 1 февраля 2017. : [Электронный ресурс] – URL: <https://www.sgu.ru/structure/znbsgu/news/2017-02-01/vystavki-0>

10. Суханцева В.К. Сакральное в обыденном сознании / В.К. Суханцева // Філософські дослідження : зб. наук. праць. – 2008. – № 9. – С. 6-9.

11. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с. – (Мыслители XX в.).

12. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 656 с. (Серия «Слово о сущем»).

13. Франк С.Л. Религия и наука // Франк С.Л. Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры. – СПб.: Изд. Д.Е. Жуковский, 1910. – С. 375-382.

References

1. Bol'shaya sovetskaya e'nciklopediya v 30 t. T.24. Gl. red. A.M. Prokhorov. Izd-3-e. – М., «Sov. e'nciklopediya», 1976. – 608 s.

2. Davy'dov Yu.N. E'tika lyubvi i metafizika svoevoliya: problemy` нравstvennoj filosofii. – 2-e izdanie, pererabotannoe i dopolnennoe. – М.: Molodaya gvardiya, 1989. – 317 s.

3. Dostoevskij F.M. Dnevnik pisatelya za 1876 god (noyabr`-dekabr`) // Dostoevskij F.M. Poln. sobr. soch. V 30 t. – L., 1971-1990 gody`. T. 24. – S. 5-65.

4. Isaev V.D. Sovremennaya problema «svyashennogo v svete poslanij apostola Pavla» // Fi'losofs'ki` dosli'dzhennya: zbi'rnik naukovikh prac' Skhi'dnoukrayins'kogo naci'onal'nogo uni'versitetu i meni' Volodimira Dalya. – Lugans'k, 2008. – Viusk № 9. – S. 18-26.

5. Kimelev. Filosofiya religii: Sistematischeskij ocherk. – М.: Izdatel'skij Dom "Nota Vepe", 1998. – 424 s.

6. Koby'lkin D.S. «Smy'sl» i «znachenie» kak kul'turoobrazuyushhie e'lementy` obshhestvennoj zhizni. Stat'ya I. // Antropos: Logos i Teos. Sbornik nauchny'kh trudov Luganskogo naczional'nogo universiteta imeni Vladimira Dalya. Vy'pusk № 4. – Lugansk: Izd-vo LNU im. V. Dalya, 2018. – S. 72-87.

7. Lustenko A.Yu. Problema oby'dennosti v filosofsko-e'steticheskom kontekste : [monografiya] / Andrej Lustenko. – К. : PARAPAN, 2011. – 244 s.

8. Minenkov G.Ya. Sobornost' // Novejshij filosofskij slovar' / sost. A.A. Grizanov. – Минск: Изд. В.М. Скаун, 1998. : [E'lektronny'j resurs] – URL: http://pnu.edu.ru/media/filer_public/2013/04/17/newest_philosophical_dictionary.pdf

9. Semen Lyudvigovich Frank (1877-1950) Russkij filosof i religiozny'j my'slitel', pervyj` dekan istoriko-filologicheskogo fakul'teta Saratovskogo universiteta // Vy'stavki. 1 fevralya 2017. : [E'lektronny'j resurs] – URL: <https://www.sgu.ru/structure/znbsgu/news/2017-02-01/vystavki-0>

10. Sukhanczeva V.K. Sakral'noe v oby'dennomno znanzanii / V.K. Sukhanczeva // Fi'losofs'ki` dosli'dzhennya : zb. nauk. prac'. – 2008. – № 9. – С. 6-9.

11. Frank S.L. Dukhovny'e osnovy` obshhestva. – М.: Respublika, 1992. – 511 с. – (My'sliteli XX v.).

12. Frank S.L. Predmet znaniya. Dusha cheloveka. – SPb.: Nauka, 1995. – 656 s. (Seriya «Slovo o sushhem»).

13. Frank S.L. Religiya i nauka // Frank S.L. Filosofiya i zhizn': E'tyudy` i nabroski po filosofii kul'tury`. – SPb.: Izd. D.E. Zhukovskij, 1910. – S. 375-382.

Kobylkin D.S. THE FORMATION OF CONSCIOUSNESS IN MODERN SOCIETY: REFLEXION OF THE ORDINARY AND CULTURAL VALUES

In this study the analysis is devoted to the problem of consciousness and reflection of its components. Mainly the accent of attention is focused on the direction of consciousness. The meaning of the components of consciousness is clarified as well as their relationship to the whole, the role of ideals as values, the dialectical unity of the ordinary and the sacred is touched upon, eternal questions about the purpose and meaning of life are raised. The worldview tendencies of Russia and the West in the dialectic of cultural and civilizational centrism – «we-worldview» and «egocentrism» are investigated.

Key words: *consciousness, intentionality, whole, types of consciousness, trivial round, nihilism, collegiality.*

Кобылкин Дмитрий Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Kobylkin Dmitry Sergeevich – candidate of philosophical sciences, docent of chair of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk state university named after Vladimir Dahl».

E-mail: dmitriy3003@mail.ru

Рецензент: Даренский Виталий Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный педагогический университет», г. Луганск.

УДК 177.7

Плахотник А.Н., Юсеф Ю.В.

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В КУЛЬТУРЕ И НАУКЕ: А. ШВЕЙЦЕР

Статья посвящена роли А. Швейцера и его этического учения в жизни современного общества. Созданное выдающимся мыслителем и гуманистом XX века учение о благоговении перед жизнью без малого сто лет не утрачивает своей актуальности. В статье отмечается влияние данного учения на формирование экологической этики и биоэтики во второй половине XX века, а также его значение в контексте современных тенденций гуманизации образования.

Ключевые слова: *А. Швейцер, благоговение перед жизнью, этика, культура, мировоззрение.*

В современном глобализованном обществе существует множество политических, экономических, социальных, экологических и прочих проблем, решением которых заняты международные организации и целые государства.



Однако основой для возникновения всех этих проблем являются проблемы нравственного характера, которые на сегодняшний день стали столь масштабными, что можно говорить о всеобщем кризисе нравственности. Без решения нравственных проблем, без поисков путей выхода из сложившейся ситуации всеобщего морального кризиса дальнейшее существование человечества будет под угрозой.

Важную, на наш взгляд, роль в решении ряда нравственно-этических проблем могло бы сыграть обращение к учению благоговения перед жизнью выдающегося мыслителя, культуролога, лауреата Нобелевской премии мира, «доктора из Ламбарене» Альберта Швейцера.

Философское наследие А. Швейцера уже много десятилетий привлекает внимание зарубежных (Г. Петтинг, Н. Казинс, Х. Кларк, О. Краус, Г. Маршалл, Г. Сивер, П. Фрайер) и отечественных (Л.А. Бердюгина, Т.И. Грекова, Е.А. Завадская, Ю.А. Левада, Ю.А. Овчинников, В.А. Щученко) исследователей. Следует отметить, однако, что в основном внимание уделялось общефилософскому, историко-философскому, а также теоретико-культурному аспектам философии А. Швейцера.

На сегодняшний день этическое учение А. Швейцера становится все более актуальным в различных сферах нашей жизни. Исследователи все более активно анализируют этику благоговения перед жизнью, считая, что обращение именно к этой концепции поможет вывести общество из кризиса. Так, анализ этики А. Швейцера проводит А.В. Скляр, выделяя десять составляющих его учения и отмечая, что философия А. Швейцера может помочь найти смысложизненные ориентиры в выходе из нравственного кризиса.

В современной философии все больше внимания уделяется влиянию человека на окружающую среду, поэтому идеи А. Швейцера рассматриваются в качестве основы для становления экологически ориентированного сознания и мировоззрения (Е.В. Громов).

К концу XX – началу XI века во всех сферах образования утверждается антропоориентированная парадигма, призванная формировать гуманистически направленную личность, поэтому учение А. Швейцера рассматривается с точки зрения гуманизации образования как содержащее значительный педагогический потенциал (Л.А. Посохова, В.Н. Прокофьев).

Ряд авторов (В.И. Утехин, Л.П. Чурилов, А.А. Заздравнов, О.И. Заздравнова) рассматривают учение А. Швейцера в контексте формирования современной гуманитарной медицины.

Обращение к учению А. Швейцера специалистов столь разных сфер свидетельствует о необычайной многогранности этого учения.

Целью данной статьи является определение значения идей А. Швейцера для жизни современного общества.

Наиболее полно свои идеи А. Швейцера изложил в труде «Культура и этика», в котором он анализирует причины кризиса европейской культуры. Надо сказать, что А. Швейцера был не единственным мыслителем,



рассуждавшем о судьбе культуры и кризисе европейского гуманизма. Об этом также писали в своих работах А. Камю, М. Хайдеггер, К. Ясперс. А. Швейцер отличается от других философов тем, что он пытается найти пути выхода из сложившейся ситуации. Неординарность А. Швейцера заключалась еще и в том, что образ его жизни, его жертвенность не расходились с его этическим учением. Действительно, в истории западной мысли, наверное, не найдется другого человека, пожертвовавшего благополучной жизнью и блестящей карьерой ради служения гуманистическим идеалам. Почему известный на то время теолог, преподаватель Страсбургского университета, органист, литератор поступает на медицинский факультет, чтобы по окончании его отправиться в Экваториальную Африку помогать страдающим от тропических болезней народам? Биографы А. Швейцера тщетно пытались найти объяснение его поступку. Ответ на этот вопрос дает сам А. Швейцер в своем произведении «Письма из Ламбарене». Читая о физических страданиях туземцев Африки и слушая рассказы Эльзасских миссионеров, он вспоминал притчу о богаче и нищем Лазаре и ассоциировал наделенные обширными медицинскими знаниями народы Европы с богачем, а страждущие народы Африки представлялись ему Лазарем. «Как богатый от недомыслия своего согрешил перед бедным, который лежал у его ворот, ибо не поставил себя на его место и не захотел послушаться голоса сердца, так же грешим и мы, – пишет А. Швейцер. – Под влиянием этих мыслей я и решил, когда мне было уже тридцать лет, изучить медицину и поехать туда, чтобы проверить мои убеждения на деле» [8, с. 9]. Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что гуманистические взгляды А. Швейцера, формировавшиеся в период кризиса европейской культуры, основывались, в первую очередь, на христианском мировоззрении.

«Мы живем в условиях, характеризующихся упадком культуры» [9, с. 33]. Такими словами начинается фундаментальный труд Альберта Швейцера «Культура и этика», в котором великий гуманист XX века наиболее полно изложил свое учение. Произведение явилось неким предвидением наших сегодняшних духовных проблем. Написанная почти сто лет назад, эта работа и сегодня с удивительной точностью описывает состояние современного человека: «...мы утратили присущее нам духовное начало и нашу индивидуальность в той мере, в какой возросли материальные достижения общества» [9, с. 44].

А. Швейцер рассуждает о причинах такого упадка культуры и приходит к выводу о том, что «роковым для нашей культуры является то, что ее материальная сторона развивалась намного сильнее, чем духовная» [10, с. 92].

С одной стороны, материальная сторона культуры является неотъемлемой ее частью, с другой – человек, обращенный лишь к материальной стороне, становится рабочей силой, со временем утрачивая духовное начало и необходимость внутренней работы над самим собой. В итоге характерной чертой человека становится поверхностность, желание уйти от забот,



«развлечение и желание забыться становятся для него физической потребностью. Не познания и развития ищет он, а развлечения – и притом такого, какое требует минимального духовного напряжения» [9, с. 42].

Помимо преобладания материальной составляющей над духовной в культуре коллективное начинает подавлять индивидуальное в обществе, что ведет к утрате человеком собственной индивидуальности, лишая его возможности развивать духовность, нравственность, а также способности мыслить. В условиях крупных городов и промышленного производства люди «утрачивают элементарную свободу человека, живущего в собственном доме и непосредственно связанного с кормилицей землей» [9, с. 93]. В результате стремящийся к получению материальных благ человек становится обезличенным и легко попадает под влияние различного рода организаций: «Непрерывно совершенствующиеся экономические, социальные и политические организации все больше подчиняют нас своей власти. Постоянно укрепляющее свою организацию государство все более решительно и всеобъемлюще повелевает нами. Таким образом, наше личное бытие во всех отношениях принижено» [9, с. 94].

В свою очередь утрачивает свои этические основания культура: «Мы сошли со столбовой дороги развития культуры, так как нам не свойственно задумываться над судьбами того, что принято называть культурой» [9, с. 33].

А человеку, живущему в начале XXI века, вообще не свойственно задумываться, ведь, занятый исключительно материальным и техническим прогрессом, он просто обречен все глубже скатываться в бездну бездуховности, все чаще подменяя духовные ценности материальными. Таким образом, упадок культуры и духовный кризис со времен А. Швейцера лишь усугубляются.

Основой кризиса, по мнению философа, является кризис мировоззрения, утратившего свою мыслительную способность.

Выход из сложившейся ситуации А. Швейцер видит в формировании мыслящего мировоззрения: «Идти до конца по пути углубления мыслящего мировоззрения... это единственная возможность вновь выбраться на простор из дремучего леса, в котором мы заблудились» [9, с. 84].

Однако не всякое мировоззрение, по мнению А. Швейцера, может возродить культуру, а лишь оптимистическое, «которое бытие ставит выше небытия и тем самым утверждает мир и жизнь как нечто ценное само по себе» [9, с. 87], в сочетании с этикой.

Вполне очевидно, что оптимистического мышления, бережно относящегося к бытию и утверждающего жизнь как ценность, нам сегодня не хватает во всех сферах нашей жизни. Сегодня мы имеем довольно развитые отрасли этики в различных профессиональных сферах, что, однако, на практике не избавляет нас от различных проблем этического плана, что особенно ощущается в таких сферах человеческой деятельности, как медицина и образование. Как ответ на существующие проблемы сегодня в педагогической науке развивается направление гуманитаризации и гуманизации образования,



призванное формировать специалиста любой отрасли как нравственную личность. Изучение этики благоговения перед жизнью доктора Швейцера является крайне важным и полезным, в особенности в образовательном процессе медицинских вузов, поскольку гуманитаризация учебного процесса включает два ключевых аспекта: гуманитарные знания в широком смысле (то есть все науки о человеке, а также сведения из таких важных сфер культурной жизни, как литература и искусство) и гуманистическое воспитание, которое утверждает гуманистическую нравственность, то есть признание ценности человека как личности и утверждения блага человека как критерия оценки общественных отношений. Утверждение гуманистической нравственности для медицины начала XXI века является насущной необходимостью, поскольку как материальное возобладало над духовным в современной культуре, также естественнонаучная составляющая преобладает на сегодняшний день в медицинском образовании. В итоге, в подавляющем большинстве случаев из медицинского вуза вместо мыслящего врача выходит ремесленник, занятый исключительно лечением одного органа и забывающий о личности пациента. Между тем, медицина всегда была и будет особой отраслью человеческой деятельности, которая находится на стыке гуманитарного и естественнонаучного знания и отлично вписывается в швейцеровскую этику благоговения перед жизнью. Медицина «требует от всех, чтобы они частичку своей жизни отдали другим людям. В какой форме и в какой степени они это сделают, каждый должен решить соответственно своему разумению и обстоятельствам, которые складываются в его жизни» [10, с. 226].

Особенностью этики А. Швейцера является ее универсальность, поскольку она проецируется не только на отношения между людьми, но и на отношение человека ко всему живому. Этика благоговения перед жизнью легла в основу современных концепций экологической этики, занимающихся проблемой формирования экологического сознания и экологического мировоззрения. Первым и важнейшим шагом на пути выхода из глубокого экологического кризиса, охватившего современное общество, является формирование нравственного человека, для которого «священна жизнь, как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого» [9, с. 307].

Интересно, что в середине XX века, еще при жизни А. Швейцера, учение о благоговении перед жизнью преподавалось в некоторых школах США, о чем писал сам А. Швейцер, возлагая большие надежды на свое учение и мечтая о том, что «этическими личностями станут не только отдельные люди, но и народы» [2, с. 483]. Преподавателями школ отмечалось положительное влияние изучения этики благоговения перед жизнью. К сожалению, оно было незаслуженно забыто, а образование на сегодня занято исключительно формированием знаний, умений, навыков, компетенций. Как писал А. Швейцер



почти сто лет назад: «В современном преподавании и в современных школьных учебниках гуманность оттеснена в самый темный угол, как будто перестало быть истиной, что она является самым элементарным и насущным при воспитании человеческой личности» [9, с. 46]. Отсутствие гуманности, в конечном итоге, ведет к конфликтам и войнам, принося разрушение и горе.

Биографы А. Швейцера описывают один крайне символический эпизод из его жизни. Ночью 6 августа 1945 года в далекой Африке «большой белый доктор» вместе со своими коллегами всю ночь боролся за жизнь роженицы и ее младенца. Благодаря усилиям и мастерству врачей их удалось спасти. А через некоторое время стало известно о том, что примерно в то же самое время от взрыва атомной бомбы в одно мгновение погибло около восьмидесяти тысяч человек. Узнав об этом, доктор Швейцер сказал: «Когда одной единственной бомбой убивают сто тысяч человек, моя обязанность – доказать миру, насколько ценна одна единственная человеческая жизнь!» [7, с. 107].

После Второй мировой войны А. Швейцер начинает движение против испытания ядерного оружия. В 1953 году он становится лауреатом Нобелевской премии мира, а еще через четыре года обращается к правительствам стран мира с призывом прекратить испытания ядерного оружия. Его усилия не были напрасны: в 1963 был подписан Московский договор о запрете ядерных испытаний в трех средах.

Выводы. Альберт Швейцер является одним из самых выдающихся мыслителей XX века. Созданное им учение о благоговении перед жизнью не утрачивает своей актуальности уже без малого сто лет, под влиянием этого учения во второй половине XX века формировались концепции экологической этики и биоэтики. Учение о благоговении перед жизнью обладает значительным педагогическим потенциалом, и сегодня человечество как никогда нуждается в детальном его изучении и осмыслении. Доктор Швейцер не только поставил точный диагноз современному обществу, который звучит как «упадок культуры», но и предложил метод лечения путем формирования мыслящего оптимистичного мировоззрения, сочетающегося с этикой, и возвращения культуре этических оснований.

Автор первой биографии А. Швейцера философ Оскар Краус писал: «В чем значение Альберта Швейцера? Без сомнения, достижения его в области искусства, науки и религии интересны и ценны. Но еще более ценно и незыблемо то, чего он достиг силой своей личности и своей этической воли. Человечество богато людьми, которые сослужили ему великую службу в отдельных областях прогресса и специальных разделах человеческого знания. Но оно было и остается бедно великими беззаветными людьми, которые поднимают над землей путеводный свет, бедно людьми сильной этической воли. Таков Альберт Швейцер...».

Сама жизнь А. Швейцера была примером самоотверженного служения людям. Больница, основанная им в Ламбарене, продолжает работать и сегодня.



Таким образом, А. Швейцер доказал, что движущей силой человеческой истории и культуры является мыслящая этическая личность, утверждающая жизнь как ценность.

Л и т е р а т у р а

1. Громов Е.В. Экологическое мировоззрение человека в свете идей А. Швейцера // Проблема человека в свете современных социально-философских наук, 2001. – № 2.

2. Гусейнов А.А. Великие моралисты. – Москва: Издательство «Республика». – 1995. – 512 с.

3. Заздравнов А. А., Заздравнова О. И. Биоэтические и духовные истоки гуманитарной медицины Альберта Швейцера // София: электрон. науч.-просветит. журн. 2019. – № 1. – С. 108-113. : [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://repo.knmu.edu.ua/bitstream/Sophia-2019-no-1.pdf> (дата обращения: 15.10.2020)

4. Посохова Л.А. Этические взгляды Альберта Швейцера в контексте современных проблем гуманизации образования: автореф. дис.... канд. пед. наук. Сочи, 2003. – 17 с.

5. Скляр А.В. Этика благоговения перед жизнью А. Швейцера // Філософія та політологія в контексті сучасної культури. 2019. Т. 11. – №. 1. – С. 70-78.

6. Утехин В.И., Чурилов Л.П. Альберт Швейцер и этический кризис современности // Здоровье – основа человеческого потенциала: проблемы и пути их решения. 2013. Т. 8. – №. 2. – С. 958-966.

7. Фрайер П.Г. Альберт Швейцер: Картина жизни: Пер. с нем. – М: Наука, 1984.

8. Швейцер Альберт. Письма из Ламбарене. – Ленинград: Наука, 1978. – 403 с.

9. Швейцер А. Культура и этика: пер. с нем. Н.А. Захарченко, Г.В. Колшанского. – Москва: Прогресс, 1973. – 336 с.

10. Швейцер А. Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. / Сост. и посл. А.А. Гусейнова; Общ. ред. А.А. Гусейнова и М.Г. Селезнева. – М: Прогресс, 1992. – 576 с.

R e f e r e n c e s

1. Gromov E.V. E`kologicheskoe mirovozzrenie cheloveka v svete idej A. Shvejczera // Problema cheloveka v svete sovremenny`kh soczial`no-filosofskikh nauk, 2001. – № 2.

2. Gusejnov A.A. Velikie moralisty`. – Moskva: Izdatel`stvo «Respublika». – 1995. – 512 s.

3. Zazdravnov A. A., Zazdravnova O. I. Bioe`ticheskie i dukhovny`e istoki gumanitarnoj mediciny` Al`berta Shvejczera // Sofiya: e`lektron. nauch.-prosvetit. zhurn. 2019. – № 1. – S. 108-113. : [E`lektronnyj resurs] – Rezhim dostupa: <http://repo.knmu.edu.ua/bitstream/Sophia-2019-no-1.pdf> (data obrashheniya: 15.10.2020)

4. Posokhova L.A. E`ticheskie vzglyady` Al`berta Shvejczera v kontekste sovremenny`kh problem gumanizacii obrazovaniya: avtoref.dis.... kand.ped.nauk. Sochi, 2003. – 17 s.

5. Sklyar A.V. E`tika blagoveniya pered zhizn`yu A. Shvejczera // Fi`losofi`ya ta poli`tologi`ya v konteksti` suchasnoyi kul`turi. 2019. T. 11. – №. 1. – S. 70-78.

6. Utekhin V.I., Churilov L.P. Al`bert Shvejczer i e`ticheskij krizis sovremennosti // Zdorov`e – osnova chelovecheskogo potencziala: problemy` i puti ikh resheniya. 2013. T. 8. – №. 2. – S. 958-966.

- 
7. Frajer P.G. Al`bert Shvejczer: Kartina zhizni: Per. s nem. – M: Nauka, 1984.
8. Shvejczer Al`bert. Pis`ma iz Lambarene. – Leningrad: Nauka, 1978. – 403 s.
9. Shvejczer A. Kul`tura i e`tika: per. s nem. N.A. Zakharchenko, G.V. Kolshanskogo. – Moskva: Progress, 1973. – 336 s.
10. Shvejczer A. Blagogovenie pered zhizn`yu: Per. s nem. / Sost. i posl. A.A. Gusejnova; Obshh. red. A.A. Gusejnova i M.G. Selezneva. – M: Progress, 1992. – 576 s.

Plakhotnik A.N., Yusef Yu.V. THE ROLE OF PERSONALITY IN CULTURE AND SCIENCE: A. SCHWEITZER

The article is devoted to the role of A. Schweitzer and his ethical teaching in the life of modern society. The doctrine of reverence for life, created by an outstanding thinker and humanist of the XX century, has not lost its relevance for almost a hundred years. The article notes the influence of this teaching on the formation of environmental ethics and bioethics in the second half of the XX century, as well as its importance in the context of modern trends in the humanization of education.

Key words: A. Schweitzer, reverence for life, ethics, culture, worldview.

Плаhotник Алла Николаевна – старший преподаватель кафедры философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук ГУ ЛНР «Луганский государственный медицинский университет им. Святителя Луки».

Plakhotnik Alla Nikolayevna – senior teacher of chair of Philosophy, Law, Social Sciences and Humanities sciences State Establishment of Lugansk People's Republic Saint Luka Lugansk State Medical University.

Юсеф Юлия Владимировна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук ГУ ЛНР «Луганский государственный медицинский университет им. Святителя Луки».

Yusef Yulia Vladimirovna – Candidate of Pedagogical sciences, associate professor of chair of Philosophy, Law, Social Sciences and Humanities sciences State Establishment of Lugansk People's Republic Saint Luka Lugansk State Medical University

E-mail: j.yusef@mail.ru

Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

ЛИЧНОСТЬ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ ТЕХНОЛОГИЙ БУДУЩЕГО

По мнению авторов, отображение социальной природы человеческой личности в обучении должно быть направлено в будущее, должно учить предсказывать и опережать современные достижения в науке, технике и технологиях. Одной из таких технологий, позволяющей на занятиях со студентами и старшими школьниками в ходе обсуждения создавать образ будущего, и является технология «форсайт». В данной статье представлена практика применения этой технологии в работе Виртуальной кафедры психологии и трансдисциплинарных технологий Далековского университета, ряде подразделений и учреждений образования региона при обучении предметам естественно-гуманитарного цикла.

Ключевые слова: *личность, образовательные технологии, междисциплинарность, трансдисциплинарность, фандрайзинг, форсайт-технология, мировоззрение.*

...в человеческие головы попадает совсем неодинаковый материал, то не удивительно, что и результаты его обработки совсем не одинаковы.

Л.С. Выготский. Психология искусства

Образовательная система России – единый целенаправленный процесс воспитания и обучения, являющийся общественно значимым благом и осуществляемый в интересах человека, семьи, общества и государства, а также совокупность приобретаемых знаний, умений, навыков, ценностных установок, опыта деятельности и компетенций, определённых объёма и сложности в целях интеллектуального, духовно-нравственного, творческого, физического и (или) профессионального развития человека, удовлетворения его образовательных потребностей и интересов (говорится в Федеральный закон от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ, ст. 2, п. 2). Но образование всегда номинально и призвано устремлено в будущее, наличествует в настоящем, но базируется в основном на опыте и традиция прошлого. С учетом того, что прежние принципы деформируются, настоящее неопределенно и находится в состоянии постоянного брожения, а будущее в его человекообразном значении вообще зачастую ставится под сомнение, – очень сложно определиться с фактическим образовательным базисом [6].

Задачей высшего образования во исполнение рекомендаций «Всемирной декларации о высшем образовании для XXI века: подходы и практические меры» является формирование у студентов особой (трансдисциплинарной) мировоззренческой позиции, обучение навыкам редуцирования, трактовки дисциплинарных знаний через призму универсальных (трансдисциплинарных)



закономерностей и моделей действительности, обретение опыта использования трансдисциплинарного подхода в решении сложных многофакторных проблем природы и общества, проблем в профессиональной сфере [4].

В этом не только философская, практическая, но и значительно больше – методолого-методическая проблема, вызывающая большие дискуссии между сторонниками традиционно авторитарной и современной динамично развивающейся системой образования – гуманоцентричной школой с метапредметным подходом, психологией и педагогикой, где во главу угла ставится формирование гармоничной личности – всесторонне развитой, приспособленной к *современным* ритмам жизни и ситуациям трансформации. И поэтому современные магистральные направления философии и психологии сосредоточены на конструктивных идеях и методах исследования онтологических структур рациональных социальных смыслов – теоретических структур решения фундаментальных и прикладных проблем, проблем массовых коммуникаций, особенно – по существу психологических изменений массового сознания, а вместе с этим феномена веры, что понимается в широком смысле. Именно об отношении науки и религии академик Владимир Вернадский писал: «Если же мы всмотримся во всю историю христианства в связи с вековым его спором с наукой, мы увидим, что под влиянием этой последней понимание христианства начинает принимать новые формы, и религия поднимается на такие высоты и спускается в такие глубины души, куда наука не может за нею следовать... Как христианство не одолело науки в ее области, но в этой борьбе глубже определило свою сущность, так и наука в чуждой ей области не сможет сломить христианскую или иную религию, но ближе определит и уяснит формы своего ведения» [2]. Дэн Браун отмечал, что «Наука и религия никогда не противостояли друг другу. Просто наука очень молода, чтобы понять это» [1].

Термин «трансдисциплинарность» впервые был предложен в 1970 году швейцарским психологом и философом Ж. Пиаже в дискуссиях с австрийским астрофизиком Э. Янчем и французским математиком А. Лихнеровичем в рамках международной рабочей группы «Интердисциплинарность – проблемы исследований и обучения в университетах». Следующим этапом утверждения трансдисциплинарности стал Симпозиум ЮНЕСКО «Наука и границы знания: пролог нашего культурного прошлого» в 1986 г. в Венеции, Италия. Результаты обсуждения участниками симпозиума проблем развития фундаментальной науки, в первую очередь естествознания, нашли отражение в Венецианской Декларации, где подчеркивалась необходимость развития соразмерных глобальной проблематике трансдисциплинарных подходов. В науке термин трансдисциплинарность предшествовал «метапредмету». В октябре 1998 г. в Париже в Штаб-квартире ЮНЕСКО состоялась международная конференция по высшему образованию. Итоги конференции были закреплены в тексте «Всемирной декларации о высшем образовании для XXI века: подходы и практические меры». Конкретизируя цели и задачи



высшего образования для XXI века, ст.5(а) и ст.6(б) этой декларации указывают на необходимость широкого применения трансдисциплинарного подхода в решении сложных социально-экономических проблем общества, так и в организации и проведении научных исследований.

Наиболее результативным в преобразовании сегодняшней системы управления (в том числе и в образовательной системе) мы считаем – трансдисциплинарный подход.

При этом следует разграничивать трансдисциплинарную и междисциплинарную системы знаний как результата учебного познания – целостности представлений об окружающем мире, понимание своего значения и места в нем. Решение этой важной задачи общего образования сначала ограничивалось реализацией межпредметных связей, затем созданием интегрированных курсов, что больше это удастся в естественно-гуманитарном цикле. Но пока необходимо отметить, что роль интегрированных курсов в общем содержании образования пока невелика, а принципы их конструирования остаются теми же, что и для отдельных предметов.

В связи с этим ФГОС ориентирует предметные области на реализацию метапредметного подхода, введение метапредметов, метапредметных тем, программ и отдельных занятий по предмету (уроков) в содержании общего образования. Но при этом необходимо отметить, что при наличии предмета всегда есть и метапредмет (по мнению А.В. Хуторского) [8].

Метапредмет – это то, что за предметом или несколькими предметами находится на основе и одновременно в корневой связи с ними. Метапредметность не может быть оторвана от предметности. Согласно позиции А.В. Хуторского, метапредметность – это неотъемлемая часть любой образовательной среды, где «Подходом» называется совокупность способов и приёмов изучения объекта, его структурных, функциональных особенностей, свойств, а также взаимодействий с окружающим миром. Появление новых подходов обусловлено, прежде всего, целью исследований. В науке нет ограничений на число подходов. Важно, чтобы они соответствовали существующему научному мировоззрению. Поэтому подходы появляются, совершенствуются и устаревают, и исчезают вместе с развитием науки, научного мировоззрения, обуславливая успех или неудачу решения конкретных проблем. Если в качестве критерия классификации научных подходов выбрать степень полноты познания окружающего мира, то все подходы можно свести к четырём основным видам: дисциплинарный подход, междисциплинарный подход, мультидисциплинарный (полидисциплинарный) подход и трансдисциплинарный системный подход.

Главное место в классификации подходов занимает дисциплинарный подход. Этот подход делает обычного человека как личность - как субъекта социокультурной жизни, определения его как носителя индивидуального начала, самораскрывающегося в контексте социальных отношений, общения и предметной деятельности, специалистом в конкретной области. Например,



учитель-биолог становится обладателем совокупности способов и приемов изучения живой природы. Физику дисциплинарный подход позволяет профессионально изучать свойство и строение материи. Для психолога структура схемы может отображаться в разном материале (Ж. Пиаже, С. Попов). Дисциплинарный подход «нарезает» окружающий мир на отдельные предметные области. Обозначив эти области как «предмет своего исследования», дисциплинарный подход позволяет провести это исследование. Если решение проблемы выходит за рамки возможностей дисциплинарных подходов, то принято считать, что оно находится «на стыке научных дисциплин».

Особенность междисциплинарного подхода состоит в том, что он допускает прямой перенос методов исследования из одной научной дисциплины в другую. Перенос методов в этом случае обусловлен обнаружением сходств исследуемых предметных областей. Например, кровеносная система организма схожа с системой трубопроводов технического объекта. Это обстоятельство позволяет биологу исследовать кровеносную систему организма методом, который применяется в физике для описания движения жидкости по трубам. В результате появляется «междисциплинарная дисциплина» – биофизика, использующая принцип междисциплинарного подхода. Однако использование «чужой» дисциплинарной методологии редко приводит к изменению дисциплинарного образа предмета исследования.

Мультидисциплинарный (полидисциплинарный) подход стремится использовать обобщенную картину предмета исследования, по отношению к которой все ее дисциплинарные картины предстают в качестве ее частей. Поэтому в мультидисциплинарном подходе переноса методов исследования из одной дисциплины в другую, как правило, не происходит. Все дисциплины продолжают оставаться в своих коробках. Например, с точки зрения мультидисциплинарного подхода человека следует рассматривать, как сложный объект, отличающийся от других объектов рядом особенностей (анатомическими, химическими, психологическими, психическими, физиологическими).

Для изучения этих особенностей применяются только соответствующие им дисциплинарные подходы и методы. Однако, сопоставляя результаты дисциплинарных исследований в рамках мультидисциплинарного подхода, удастся найти новые, ранее не обнаруживаемые сходства исследуемых предметных областей. А это, в свою очередь, позволяет специалистам организовать новые междисциплинарные исследования. Накопление результатов междисциплинарных исследований в сходных областях дисциплинарных знаний приводит к появлению новых мультидисциплинарных дисциплин, например, таких как физико-химическая биология, экология. Но, так же как и в междисциплинарных исследованиях, в мультидисциплинарных исследованиях интерпретация полученных дисциплинарных результатов производится с позиции «ведущей» дисциплины. Поэтому



мультидисциплинарный (полидисциплинарный) подход способствует накоплению дисциплинарных и междисциплинарных знаний, но он не способствует выявлению общих закономерностей и механизмов их взаимодействия внутри предмета исследования.

Практическая значимость мультидисциплинарного (полидисциплинарного) подхода настолько высока, что зачастую его сравнивают с трансдисциплинарным подходом. Однако трансдисциплинарный системный подход использует лишь знания, сформированные и накопленные дисциплинарными, междисциплинарными и мультидисциплинарными (полидисциплинарными) подходами.

Трансдисциплинарность – способ расширения научного мировоззрения, заключающийся в рассмотрении того или иного явления вне рамок какой-либо одной научной дисциплины [5]. Трансдисциплинарные технологии принято рассматривать как совокупность методов и инструментов для достижения желаемого результата, в широком смысле – применение научного знания для решения практических задач.

Новые же тренды в образовании, да и философия трансдисциплинарности, как правило, имеют дело со сложностью экзистенциальных проблем и способов их не только исследования изменений, но и научения практическому освоению трансдисциплинарного знания - опыта как личностной перспективы поведения в актуальной ситуации.

Для решения этой задачи нужен прорыв, *прорывные технологии*. Новые технологии не всегда могут быть только новыми, часто используется уже известная технология, но на новой платформе, но как универсальный конструктор с минимальным объемом программирования на базе лучших *технологий* (форсайт, ИТ, фандрайзинг программ в форме волонтерского фандрайзинга, фандрайзинговые онлайн-акции, геймофикация и др.). Определенный интерес составляют:

- *ИТ технологии;*
- *межпредметные и трансдисциплинарные технологии;*
- *технология «Форсайт» (foresight), – это технология долгосрочного прогнозирования, способ построения согласованного, взвешенного и ответственного образа будущего. Однако народная мудрость гласит: «не уповай на Господа, а без дела не бывай»... Отличие технологии форсайт в том, что она открыта абсолютно для всех и не накладывает ограничений на участников создания образа будущего. Вместе с тем foresight имеет отличия и от метода проектов;*

- *креатотерапия как технология здоровьесозидания в образовательном процессе (чаще используется психологами в работе с клиентами с депрессивным синдромом и в инклюзивной начальной школе) [3];*

- *машинное обучение для помощи учителю, об использовании которого разговор заходит только эпизодически. В основном такие технологические продукты есть либо у смелых частных стартапов, либо в «крупных*



образовательных» учреждениях. Понятие же «цифровая грамотность» (digital literacy) вызывает у отдельных отвержение. А между ними - посередине почти ничего (и никого) нет. Образовательные технологические услуги технически и ресурсно-энергетически (лично-энергетически) затратны, что почувствовали учителя и педагоги весной 2020-го во время работы с учащимися дистанционно, когда при сложившейся коронавирусной ситуации процесс был на грани «ажитажной». Но для эффективного и оперативного решения задач был найден консолидированный ресурс и *реализация проекта* не была прекращена. Ранее в Луганском государственном университете имени Владимира Даля был разработан научно-практический пилотный проект – «Фандрайзинг проект 2017–2020, Луганск – Красный Луч» кафедры психологии и Виртуальной кафедры психологии и трансдисциплинарных технологий Далевого университета. Основной целью создания Виртуальной кафедры было формирование мировоззрения студентов/учащихся, их готовность в будущем к профессиональной деятельности в условиях интенсификации нервно-психической активности современной личности и общества. Проект как инновационный психолого-педагогический инструмент – это самостоятельное, самодеятельное, неприбыльное, добровольное виртуально-интегрированное сообщество специалистов и практиков в области философии образования, социальной и педагогической психологии, созданное для разработки инновационных трансдисциплинарных культурологических, психолого-педагогических технологий в образовательных системах. Цель сообщества «Виртуальная кафедра психологии и трансдисциплинарных технологий»:

- повышение качества образования, адекватный ответ образовательного учреждения на общую потребность общества в людях, специалистах нового поколения, воспитанных на этнокультурных, национальных и общечеловеческих духовных ценностях;

- формирование у студентов гуманитарных специальностей необходимых компетенций в области нанотехнологий и трансдисциплинарности;

- передача знаний и опыта в гуманитарной сфере общества с последующей трансформацией их в развитие индустрии и плавного «вхождения» в 6-й технологический уклад – «цифровизацию» экономики и экономической киберсистемы как инструмента выхода из глобального кризиса;

- проведение научной, научно-методической, консалтинговой и координирующей деятельности по разработке и внедрению новых технологий профессиональной деятельности в педагогический процесс систем высшего, среднего и дополнительного образования.

Всё это позволяет с учетом конкретных задач, стоящих перед психологической наукой по «развитию» психики человека как культуры действий, и принимая во внимание сложившуюся ситуацию в обществе конца второго десятилетия XXI века (этнические конфликты, эпидемия COVID-19 др.) решать многие вопросы повышения психологической культуры человека,



его психологической грамотности и компетентности, достигать оптимальных результатов в решении актуальной задачи по раскрытию мировоззренческого потенциала педагогов и учащихся/студентов.

На этом пути в работе Виртуальной кафедры есть определенные наработки. Наблюдается «выход во вне», – выход синергетики из высшей школы в реальную практику. Продуктивным объектом или «флагманом» в результатах эффективной функциональности в Юго-западном индустриальном регионе ЛНР из нескольких образовательных учреждений может служить ряд педагогических коллективов, в среде которых содержательным результатом деятельности педагогов, на наш взгляд, является Петровская школа № 22 имени генерал-майора М.М. Шаймуратова, – г. Петровское (образовательная конгломерация г. Красный Луч Луганской Народной Республики) и ряд инновационных учреждений в условиях виртуального или смешанного очно-сетевого взаимодействия в новаторской программе «Фандрайзинг-проект 2017–2020, Луганск – Красный Луч». Программа является полезным синергетическим инструментом в реализации нами форсайт-технологии: она станет дополнением к совокупности методов и инструментов для достижения желаемого результата; в широком смысле – применения научного знания для решения практических задач в развитии системы повышения квалификации управленцев и управленческих команд в образовательных системах ЛНР.

Выводы. Мы отмечаем, «... что прежние принципы деформируются, настоящее неопределенно и находится в состоянии постоянного брожения, а будущее в его человекоразмерном значении вообще зачастую ставится под сомнение, – очень сложно определиться с фактическим образовательным базисом. А именно: на выполнение какого типа задач должно реально, а не декларативно ориентироваться образование» [9, с. 41]. По-видимому, дело за практикой, а в ней за «новыми подходами», где преподавателю, исследователю *следует* помнить, что учение ради самого учения невозможно. Но начало решению практических задач положено в программе «Фандрайзинг-проект 2017–2020, Луганск – Красный Луч». Их решение начало давать возможность качественного создания ресурсной базы - материальной и социальной, потенциала задействованных подразделений в учреждениях, возвращения в образование культуры «новых технологий», сохранения второго этапа программы до 2022 г. – как данного феномена. В практике и исследованиях «Фандрайзинг-проект» планируется к преобразению в форсайт-технологии до 2022–2025 года в ряде образовательных учреждений региона. В таком процессе пространства и времени образования XXI века образ человека будущего может стать реальным, без перекосов, кризисов и «великих реформ», переходящим в культуру и повседневную жизнь личности.

Л и т е р а т у р а

1. Браун Ден. Ангелы и Демоны / Дэн Браун. – Москва, Харвест «Изд-во: АСТ», 2013. – 579 с.

2. Вернадский В.И. О научном мировоззрении / В.И. Вернадский // Биосфера и ноосфера. – М.: Айрис Пресс, 2002. – С. 210.

3. Исаев В.Д., Скляр П.П., Левченко А.Е. XXI век: инновационность философско-психологического содержания в феномене достижения метапредметных образовательных результатов (теоретико-методологический аспект) / В.Д. Исаев, П.П. Скляр, А.Е. Левченко // Научный журнал «INTERIAL». – 2019. – № 4(8). – С. 20–28.

4. Мокий М.С. Трансдисциплинарность в высшем образовании: экспертные оценки, проблемы и практические решения / М.С. Мокий, В.С. Мокий // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 5. – С. 687. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=14526>.

5. Мокий В.С. От дисциплинарности к трансдисциплинарности в понятиях и определениях. – [Электронный ресурс] / В.С. Мокий, Т.А. Лукьянова // Universum: Общественные науки: электрон. научн. журн. – 2016. – № 7 (25). – Режим доступа: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/3435>.

6. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

7. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era, Вернон Виндж, «Технологическая Сингулярность» (перевод Олег Данилов). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html>

8. Хуторской А.В. Как разработать и провести метапредметный урок. – [Электронный ресурс] // Интернет-журнал «Эйдос». – 2016. – №1. – Режим доступа: <http://eidos.ru/journal/2016/100/>.

9. Хуторской А.В. Образование как услуга и миссия. Типы заказчиков образования. – [Электронный ресурс]. / А.В. Хуторской // Вестник Института образования человека. – 2017. – №1. – Режим доступа: <http://eidos-institute.ru/journal>.

10. Яковенко А.В. Еще раз о неразрешимых дилеммах сферы образования / А.В. Яковенко // Научный журнал «INTERIAL». – 2019. – № 4(8). – С. 37-41.

References

1. Braun Den. Angely` i Demony` / De`n Braun. – Moskva, Kharvest «Izd-tvo: AST», 2013. – 579 s.

2. Vernadskij V.I. O nauchnom mirovozzrenii / V.I. Vernadskij // Biosfera i noosfera. – M.: Ajris Press, 2002. – S. 210.

3. Isaev V.D., Sklyar P.P., Levchenko A.E. XXI vek: innovacionnost` filosofskopshihologicheskogo soderzhaniya v fenomene dostizheniya metapredmetny`kh obrazovatel`ny`kh rezul`tatov (teoretiko-metodologicheskij aspekt) / V.D. Isaev, P.P. Sklyar, A.E. Levchenko // Nauchny`j zhurnal «INTERIAL». – 2019. – № 4(8). – S. 20–28.

4. Mokij M.S. Transdisciplinarnost` v vy`sshem obrazovanii: e`kspertny`e ocenki, problemy` i prakticheskie resheniya / M.S. Mokij, V.S. Mokij // Sovremennyye problemy` nauki i obrazovaniya. – 2014. – № 5. – S. 687. – [E`lektronny`j resurs]. – URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=14526>.

5. Mokij V.S. Ot disciplinarnosti k transdisciplinarnosti v ponyatiyakh i opredeleniyakh. – [E`lektronny`j resurs] / V.S. Mokij, T.A. Luk`yanova // Universum: Obshhestvenny`e nauki: e`lektron. nauchn. zhurn. – 2016. – № 7 (25). – Rezhim dostupa: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/3435>.

6. Khajdegger M. Vopros o tekhnike / M. Khajdegger // Vremya i by`tie: Stat`i i vy`stupleniya. – M.: Respublika, 1993. – 447 s.



7. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era, Vernor Vinge, «Tekhnologicheskaya Singulyarnost`» (perevod Oleg Danilov). – [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html>

8. Khutorskoj A.V. Kak razrabotat` i provesti metapredmetny`j urok. – [E`lektronny`j resurs] // Internet-zhurnal «E`jdos». – 2016. – №1. – Rezhim dostupa: <http://eidos.ru/journal/2016/100/>.

9. Khutorskoj A.V. Obrazovanie kak ushuga i missiya. Tipy` zakazchikov obrazovaniya. – [E`lektronny`j resurs]. / A.V. Khutorskoj // Vestnik Instituta obrazovaniya cheloveka. – 2017. – №1. – Rezhim dostupa: <http://eidos-institute.ru/journal>.

10. Yakovenko A.V. Eshhe raz o nerazreshimy`kh dilemmakh sfery` obrazovaniya / A.V. Yakovenko // Nauchny`j zhurnal «INTERIAL». – 2019. – № 4(8). – S. 37-41.

Taloverova L.I., Serova G.K. PERSONALITY IN THE EDUCATIONAL PROCESS FUTURE TECHNOLOGIES

According to the authors, the reflection of the social nature of the human personality in education should be directed to the future, should teach to predict and outstrip modern achievements in science, technology and technology. One of such technologies, which allows to create an image of the future in the classroom with students and senior schoolchildren during the discussion, is the «foresight» technology. This article presents the practice of using this technology in the work of the Virtual Department of Psychology and Transdisciplinary Technologies of the Dalew University, a number of departments and educational institutions of the region in teaching subjects of the natural and humanitarian cycle.

Key words: *personality, educational technologies, interdisciplinarity, transdisciplinarity, fundraising, foresight technology, worldview.*

Таловерова Лариса Ивановна – кандидат медицинских наук, доцент кафедры психологии и конфликтологии Луганского государственного университета имени Владимира Даля.

Taloverova Larisa Ivanovna – Candidate of Medicine Sciences, Associate Professor of the Chair of Psychology and Conflictology of Lugansk Vladimir Dahl State University.

E-mail: kafpsydahl@gmail.com

Серова Гульназ Камильевна – директор ГОУ ЛНР «Петровская школа №22 имени генерал-майора М.М. Шаймуратова», г. Петровское, ЛНР.

Serova Gulnaz Kamilievna – Director of SEE LPR «Petrovskaya School No. 22 named after Major General M.M. Shaimuratov», Petrovskoye, LPR.

E-mail: petrovskajaoosh22@mail.ru

Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

АНТРОПОЛОГИЗМ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

В статье исследуется вопрос, связанный со смыслом и содержанием концепции о человеке в православной традиции, об образе и подобии Бога в человеке.

Осмывается феномен истинной природы человека, его роль и призвание с точки зрения православной антропологии.

Ключевые слова: человек, православная традиция, христианство, образ, дух, душа.

Постановка проблемы. На протяжении всей истории человечества понимание того, что есть человек, существенно влияло на устройство частной и общественной жизни.

Православное знание о человеке содержится во многих святоотеческих источниках, но это знание не изложено системно. Для православного понимания человек раскрывается в связи с Церковью. Каждый человек – это духовное зеркало, в котором отражается Бог.

Задачей христианской антропологии является указать человеку путь спасения от того, что искажает его подлинный образ, и направить человека по пути духовного возрастания и соединения со своим Творцом, по образу Которого он создан. Для современного мира характерны преобладание мирских идеологий, плюрализм мировоззрения, многообразие жизненных ориентиров. Человек ищет верного пути в жизни, стремится обрести свое место в сложной структуре современного общества. В этих условиях важно предлагать миру прежде всего то видение человека, то понимание его призвания, которое содержится в национальной православной традиции. Человеку следует говорить о нем самом, о способах разрешения его духовных проблем, об истинном значении человечности, но говорить в свете Божия замысла о человеке.

«В сочинениях византийских мыслителей философская тематика, и в частности антропологическая, была погружена в богословскую. Для большинства авторов толкования Священного Писания оказывались весомее интерпретаций философского текста, а «определения» Вселенских Соборов – значительнее любых, даже самых серьезных философских дефиниций. Тема человека как венца творения, согласно Св. Писанию, занимает важнейшее место в христианской философии, и ранние христиане-апологеты уделяли ей много внимания. Без изучения проблемы человека почти все главные стороны христианской культуры, в том числе эстетика и художественная культура, остаются не до конца понятными» [4].

Анализ последних исследований и публикаций. В православно-



антропологическом ключе проблема человека рассматривалась в работах таких богословов, как: Василий Великий, Григорий Палама, Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник. Для современного научного дискурса эти положения представлены в публикациях: П. Гуревича, Ю. Зенько, А. Лоргуса, А. Леонова и др.

Основная часть. На протяжении XX века многие философы и богословы посвятили немало сил исследованию человека. Они по-разному пытались ответить на вопрос: что он, человек, сам собой представляет, что делает его человеческим? К проблеме сущности человека предлагались различные подходы. В свою очередь, философы, которые призваны к созданию комплексного учения о человеке, предложили различные антропологические концепции, связанные с основополагающими постулатами того или иного философского направления.

«Можно сказать утвердительно, что христианство явило миру новое откровение о человеке и путях его спасения. В христианской культуре существует синтез учения о Боге и учения о человеке. Учение Церкви по существу своему антропологично, потому что Откровение Божие обращено к человеку, оно содержит замысел Бога о человеке, который является основополагающим для богословской антропологии» [18]. Православную антропологию интересует человек как феномен духовный, стараясь ответить на все те вопросы, которые встают в связи с человеком как явлением духовного мира и как частью видимой природы.

Из исторического наследия православной антропологии очевидно, что почти все представители Церкви коснулись так или иначе вопроса о богоподобии человека. Одни пишут об образе и подобии Божию в человеке, не различая их, другие, наоборот, делают между ними ощутимое смысловое различие.

Центральной и главной идеей в основе православной традиции лежит учение о человеке как образе Божию. Это учение высоко возносит человека по отношению к другим сотворенным Богом существам – не только животным, но и ангелам. Человеку как духовной личности принадлежат такие атрибуты Божества, как: ум, свобода, сознание ценностей, предвидение и провидение. Человек обладает неискоренимой тенденцией ставить себя в известное отношение к Абсолютному, к идеалу, к последней истине, к сущности бытия. Понять человека – значит, понять его отношение к Богу [3, с. 48-71].

И сотворил Бог человека по образу Своему. Бог и в самом деле планировал создать человека как по своему образу, так и по своему подобию, но реально человек создан только по образу. Это имеет глубокое символическое значение, о котором писали многие св. отцы [6].

«Бог взял прах от земли и создал человека. Человек одновременно ничто и нечто великое. Если посмотришь только на его природу, то он – ничто и ничего не достоин; а если обратишь внимание на честь, которой он удостоился, то человек – это нечто великое» [2, с. 33-40].



Человек превосходит всех видимых животных, для него создано все. Бог устроил все, а потом уже создал и человека как владыку, и, таким образом, на самом деле показал, какой чести Он удостоивает это животное [9, с. 59-84].

Бог готовит природу во всей её красе и великолепии, а уж потом в этот чертог поставляет, как конечную причину всего, Свой образ. По завершению мироздания, пред созданием человека, Бог осматривает сотворенное Им и находит его удовлетворительным [7, с. 121].

Ряд богословов усматривали образ Божий в способности творить и производить в разных сферах духовной и мирской жизни. Бог-Творец отпечатлел на Своем создании богоподобную способность творчества.

Св. Григорий Нисский, св. Кирилл Александрийский, св. Иоанн Дамаскин понимали богоподобие не как образ одного из Лиц Св. Троицы, но всей Живоначальной Троицы. Человек отображает в себе, в своей духовной структуре и жизни внутритроичную жизнь Божества. Этот взгляд на богоподобие человека особенно интересен, поскольку раскрывает в человеке особые глубины и зовет к развитию духовных дарований. Человеку в его богоподобии не только дано, но и очень многое задано. Человеку дано как бы некое послушание от Бога, послушание продолжать дело Божие на земле.

Патриарх Фотий считает, что «человек – это загадка богословия». Человек обязан богословствовать. Такое понимание образа Божия является проявлением особого христианского мировоззрения. Начиная с первых шагов построения богословских концепций и на всем протяжении развития православной мысли, Церковь рассматривала Вселенную, человека и ангелов как одно органическое целое. Поскольку человек включен Творцом в план мироздания и органически связан с ним, то было бы неправильно выделять человека из этой общей системы. Изучение связей человека с духовным миром имеет свое особое значение. Поэтому и человек, о котором св. Григория Паламы так много и так возвышенно говорил, составляет совершенно неотъемлемую часть этого Мирового Всеединства [10, с. 353-388].

Об образе Божьем, который находит своё отражение в разумности, говорил св. Григорий Богослов: «Так из персти и дыхания сотворен человек – образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума». Св. Нил Синайский; Василий Селевкийский усматривали образ Божий в том, что «человек почтен разумом, рабствующий желаниям и имеет господствующее положение». Разум – это человек [1, с. 30-38]; [13, с. 24-27].

В способности человека властвовать и господствовать над животным миром и силами природы, по словам Иоанна Златоуста, и заключается образ Божий в человеке. Под «подобием» он понимает способность уподобления Богу в добродетели. По мнению Максима Исповедника, образ определяет сущность человека и находит свое проявление в человеческом бытии. Подобие же заключается в нравственной способности. Таким образом, человек является «по благодати тем, чем Бог является по природе».



Иоанн Дамаскин выражение по образу обозначает как разумное и одаренное свободной волей, а выражение же по подобию обозначает чрез добродетель, насколько это возможно для человека [13, с. 24-27].

Те, кто по великой любви свободу свою поработили Богу и существуют по подобию Божию, Ибо когда мы не бываем своими самим себя, отвергаемся себя, тогда бываем подобны Тому, Кто по любви своей примирил нас с собою. Чего никто не может достигнуть, если не убедит души своей не увлекаться прелестями жизни самодовольной и самоугодливой [5, с. 9].

Состоя из души и тела, человек занимает центральную позицию в творении, объединяя в себе дух и материю. Человек есть одновременно личность и природа, или, точнее, личность, являющая и конкретизирующая природу как образ Сына, составляющего отдельную личную Ипостась единой неделимой Сущности, общей Отцу, Сыну и Духу [16, с. 71-86].

Если в человеке отражён Бог, то человеческая природа не изменяет своего онтологического статуса, даже при восхождении на высшие ступени святости. Уникальность человеческой личности предопределяет неповторимым образом отражение Бога. В православной традиции личность – это богодарованное уникальное начало в человеке, которое формирует неповторимый образ существования природы конкретного человека [14].

В православной традиции затрагиваются вопросы о составе человека, о строении его души и его духовном содержании. Одни богословы предпочитали говорить о двухчастности человека, то это не мешало им допускать в других случаях и трихотомизм.

Бог создал тело человека из земного праха и вдохнул в него дыхание жизни. Этот библейский образ помогает уразуметь основополагающую истину библейской антропологии: человек – существо двусоставное, состоящее из бессмертной души и тела. Душою человек принадлежит миру духовному, сверхчужественному; телом – миру материальному. Священное Писание учит нас, что главенствующим началом в человеке должна быть душа. Человек как существо двусоставное, состоящее из души и тела, обретает подлинное счастье и полноту бытия лишь тогда, когда стиль и нормы его жизни определяются духовной составляющей и когда руководство со стороны человеческого духа включает естественную заботу о физическом здоровье и благополучии [12, с. 36-37].

На трехчасном представлении о человеке, которое является наиболее авторитетным, настаивает Апостол Павел. Это учение наиболее распространено в православной традиции. Поскольку совершенный человек, состоящий из духа, души и тела, рассматривается на всех уровнях и не может быть лишён любого из них, он связан с ними самым фактом своего бытия. В противовес этой точке зрения, по мнению Максима Исповедника, определенная человеческая реальность соответствует каждому из четырёх уровней, которыми являются ум, душа, чувства, тело.

Итак, можно сделать однозначный вывод, что православная традиция



выделяла многосложную природу человека. Природа человека сложна в своей сущности и объединяет в себе духовную и вещественную составляющие, причем само объединение до сих пор остается загадкой [15, с. 168-188].

Определение души является основополагающим в православной традиции. С точки зрения православия человек одарен бессмертной душой, и в то же время является душой живой. Православная традиция основывается на целостном человеческом бытии (бытии человека с душой живою). Наличие в человеке души и тела привносит в православную традицию не только учение о сотворении человека как существа земного, но и учение о воскресении (отделении души от тела).

Православная антропология различает всю сферу жизни души человека и саму душу как тварную и бессмертную сущность человеческого бытия. Само понятие души человека может быть истолковано как одна из частей человеческого бытия, которая живет в связи с телом материальным, в материальном мире, но она же может жить и без тела, жить самостоятельно, потому что душа по своей природе бессмертна. Поэтому большинство церковных служителей сходятся в мнении о том, что душа сложна и многогранна.

Григорий Палама, способный видеть в человеке самое сокровенное, знал, что человек способен узреть свое духовное естество. Факт смерти душевной, (отделение от Бога) прежде смерти телесной было для Паламы важнее смерти души. Отделение Бога от души является вечной смертью. У Паламы присутствует более глубокое символическое понимание человека, продолжая богословскую традицию своих духовных предшественников [11, с. 322-352].

Бог все без изъятия, что Он творит, творит добрым; но каждый по собственному произволению делается как прекрасным, так и злым. Беспечность собственной ее воли сделала для нее бесполезным благодеяние Творца; подобно тому как, если кто-либо такой, которому были вверены царем богатство и власть, будет тирански поступать с благодетелем, то царь, обуздав, достойно подвергнет его наказанию, если усмотрит, что он до конца остается верным тирании [8, с. 253-254].

Вхождение в состав человеческой природы духа является весьма спорным по отношению к душе и телу. Является ли дух человека частью его природы, вопрос весьма сложный. Однозначно только можно без сомнения утверждать, что дух является центром духовной жизни человека. Православная традиция использует такие категории, как: дух-добродетель, дух-ангел, дух-демон, дух-душа, дух-сила, дух-ум, поскольку они имеют прямое отношение к человеку. Дух (дух человека) является источников духовных явлений и исключительно антропологическим понятием.

Учение о человеке в православной традиции становится душевно-духовным и делает акцент на внутреннюю сущность человеческого бытия. Душа представляется как «внутренний храм человека, сложное царство». Ветхозаветный человек является «живой душой», представляя свой внутренний



мир как сердце. Новозаветный человек говорит о взаимосвязи души и ума, о воле, совести, о сознании и личности. В православной антропологии душа человека – это дух. Это понятно, если вспомнить, что душа стала собою от Духа, от «дуновения». По своему определению, душа есть дух [15, с. 168-188]. Православная традиция считает человека явлением духовного порядка, «таинственного субъекта», предназначенного к уходу в иной мир.

Занимательную интерпретацию о грехопадении человека предлагает В. Несмелов в своем труде «Наука о человеке». «В символическом образе искушения и нарушения заповеди вкушения от древа проявляется трагедия человека, последствиями которой стала утрата им своего царственного положения в природе, подчинение стихийных сил. Догмат о человеческом искуплении есть основанием православной антропологии, которая носит христологический характер». Различение природы и ипостаси (личности) является весьма существенным. Природа человека и его место в этом мире могут быть выявлены только посредством взаимосвязи таких составляющих, как: первозданное человеческое состояние, грехопадение человека и его искупление. Существенным проявлением духовной составляющей в человеке является совесть. Это основа человеческой нравственности, которая рассматривается как присутствие Божие в душе человека. Без обращённости к Богу, совести и веры сердце человека наполнено тревогой, а рассудок поглощен суетой. В творениях православных богословов такое состояние именуется непросвещенностью и духовным помрачением [17].

Выводы. Православная традиция характеризуется некоей постепенностью и аккумулятивностью, так как христианские богословы при исследовании антропологических тем всегда обращались и обращаются к наследию своих предшественников, дополняя и переосмысливая их идеи.

Анализируя основные святоотеческие работы, можно сделать вывод, что антропологические проблемы занимали в них важное место и решались в христианстве совсем по-другому, чем в современной антропологии. Содержательная часть указывает на особенность христианской антропологии и самого христианства. Это является единственным вероучением на Земле, в котором не человек «восходит» к Богу, а Бог по милости и благодати своей «нисходит» к человеку, при этом в самом что ни на есть буквальном смысле – в боговоплощении Иисуса Христа, являющегося Богочеловеком – и Богом, и человеком одновременно. Человек в христианстве может пониматься только через Человека (с большой буквы), Богочеловека Иисуса Христа.

В христианстве используется двойственная природа нового и ветхого человека: причем внутренний человек соотносится с новым, а внешний – с ветхим человеком. Из иерархичного строения человека вытекает проблема человеческого творчества, являясь реализацией главного в нем.

Православная традиция отталкивается от максимального образа человека, от того, каким он призван быть согласно замыслу Творца. Но затем она обращается к реальному состоянию человека и исследует все последствия

греха, который привел человека к отпадению от Бога. Церковная антропология знает о глубине падения человека, но она также знает, что такое святость, которая достигается через соработничество, или синергию, человека с Богом.

Л и т е р а т у р а

1. Василий Великий, св. Беседа первая о сотворении человека «по образу..» // Журнал Московской патриархии. – 1972. – № 1. – С. 30-38 (пер. по изд.: Sources chretiennes. 160. Paris, 1970. – P. 166-220) [Электронный ресурс]. – URL: https://www.xpa-spb.ru/libr/_Vasilij-Velikij/1-o-sotvorenii-cheloveka.html (дата обращения: 6.11.2019)

2. Василий Великий, св. Вторая беседа о человеке святого Василия Великого, архиепископа Кесарийского // Журнал Московской патриархии. – 1972. – № 3. – С. 33-40.

3. Вышеславцев Б.П. Образ Божий в существе человека // Путь. – № 49. – 1935. – Окт.-дек. – С. 48-71.

4. Гуревич П.С. Тема человека в русской философии // Философская антропология. – Электронный журнал. – 2020. – Том 6. – № 1. – С. 6-23. [Электронный ресурс]. – URL: <https://pa.iph.ras.ru/issue/view/283/134> (дата обращения: 6.11.2019)

5. Диадок, блж. Когда и как достигаем мы того, чтоб быть по подобию Божию // Добролюбие. 2-е изд. – Т. 3. – М., 1900. – С. 9.

6. Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. – СПб.: Речь, 2007. – 912 с. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.xpa-spb.ru/3/basic.html#_Toc159175007 (дата обращения: 6.11.2019)

7. Игнатий (Брянчанинов). Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. В 7 томах. Том 2. [Аскетические опыты] / Игнатий Брянчанинов ; [составитель и редактор: А. Н. Стрижев]. – Москва : Паломник, 2001. – 639 с.

8. Иоанн Дамаскин. Зачем Бог, зная наперед, сотворил имеющих грешить и не раскаиваться? // Его же. Точное изложение православной веры. – Ростов-н/Д., 1992. – С. 253-254.

9. Иоанн Златоуст, св. Сотворение человека по образу Божию // Его же. Полное собрание творений в 12 т. Т. 4. Кн. 1. – М., 1994. – С. 59-84.

10. Киприан (Керн), архим. Образ и подобие Божие: Человек и ангелы // Его же. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – С. 353-388.

11. Киприан (Керн), архим. Природа человека и строение его: О символичности человека // Его же. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – С. 322-352.

12. Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. О двусоставной природе человека // Его же. Слово пастыря. 2-е изд. – М., 2005. – С. 36-37.

13. Климов О.С. О различии воззрений на образ и подобие Бога в восточной патристике // Диалог. Научно-практический журнал. – 2018. – № 2 (11). – С. 24-27.

14. Леонов Вадим, прот. Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии (интернет-издание). [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/vzaimosvyaz-ponyatij-lichnost-i-obraz-bozhij> (дата обращения: 6.11.2019).

15. Лоргус Андрей, свящ. Душа и дух: природа и бытие // Православное учение о человеке. Избранные статьи. – Москва-Клин, 2004. – С. 168-188.

16. Неллас Панайотис. Образ Божий // Человек. 2000. – № 4. – С. 71-86.

17. Питирим (Нечаев), митр. Тело, душа и совесть. Учение о человеке в христианской традиции и современность // Питирим Нечаев. Свет памяти: Слова, беседы и статьи. – М.: Издание Сретенского монастыря, 2009. – 538 с.

18. Православное учение о человеке. Вступительное слово Митрополита Филарета на богословской конференции «Учение Церкви о человеке», Москва, 5–8 ноября 2001 г. [Электронный ресурс]. – URL: (<http://www.patriarchia.ru/db/text/428740.html>): (дата обращения: 6.11.2019).

References

1. Vasilij Velikij, sv. Beseda pervaya o sotvorenii cheloveka «po obrazu...» // Zhurnal Moskovskoj patriarkhii. – 1972. – № 1. – S. 30-38 (per. po izd.: Sources chretiennes. 160. Paris, 1970. – P. 166-220) [E`lektronny`j resurs]. – URL: https://www.xpa-spb.ru/libr/_Vasilij-Velikij/1-o-sotvorenii-cheloveka.html (data obrashheniya: 6.11.2019)

2. Vasilij Velikij, sv. Vtoraya beseda o cheloveke svyatogo Vasiliya Velikogo, arkhiepiskopa Kesarijskogo // Zhurnal Moskovskoj patriarkhii. – 1972. – № 3. – S. 33-40.

3. Vy`sheslavtsev B.P. Obraz Bozhij v sushhestve cheloveka // Put`. – № 49. – 1935. – Okt.-dek. – S. 48-71.

4. Gurevich P.S. Tema cheloveka v russkoj filosofii // Filosofskaya antropologiya. – E`lektronny`j zhurnal. – 2020. – Tom 6. – № 1. – S. 6-23. [E`lektronny`j resurs]. – URL: <https://pa.iph.ras.ru/issue/view/283/134>(data obrashheniya: 6.11.2019)

5. Diadokh, blazh. Kogda i kak dostigaem my` togo, chtob by`t po podobiyu Bozhiju // Dobrotolyubie. 2-e izd. – T. 3. – M., 1900. – S. 9.

6. Zen`ko Yu.M. Osnovy` khristianskoj antropologii i psikhologii. – SPb.: Rech`, 2007. – 912 s. [E`lektronny`j resurs]. – URL: https://www.xpa-spb.ru/3/basic.html#_Toc159175007 (data obrashheniya: 6.11.2019)

7. Ignatij (Bryanchaninov). Polnoe sobranie tvorenij svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova. V 7 tomakh. Tom 2. [Asketicheskie opy`ty`] / Ignatij Bryanchaninov ; [sostavitel` i redaktor: A. N. Strizhev]. – Moskva : Palomnik`, 2001. – 639 s.

8. Ioann Damaskin. Zachem Bog, znaya napered, sotvoril imeyushhikh greshit` i ne raskaivat` sya? // Ego zhe. Tochnoe izlozhenie pravoslavnoj very`. – Rostov-n/D., 1992. – S. 253-254.

9. Ioann Zlatoust, sv. Sotvorenje cheloveka po obrazu Bozhiju // Ego zhe. Polnoe sobranie tvorenij v 12 t. T. 4. Kn. 1. – M., 1994. – S. 59-84.

10. Kiprian (Kern), arkhim. Obraz i podobie Bozhie: Chelovek i angely` // Ego zhe. Antropologiya sv. Grigoriya Palamy`. – M.: Palomnik, 1996. – S. 353-388.

11. Kiprian (Kern), arkhim. Priroda cheloveka i stroenie ego: O simvolichnosti cheloveka // Ego zhe. Antropologiya sv. Grigoriya Palamy`. – M.: Palomnik, 1996. – S. 322-352.

12. Kirill, mitr. Smolenskij i Kaliningradskij. O dvusostavnoj prirode cheloveka // Ego zhe. Slovo pasty`rya. 2-e izd. – M., 2005. – S. 36-37.

13. Klimkov O.S. O razlichii vozzrenij na obraz i podobie Boga v vostochnoj patristike // Dialog. Nauchno-prakticheskij zhurnal. – 2018. – № 2 (11). – S. 24-27.

14. Leonov Vadim, prot. Vzaimosvyaz` ponyatij «lichnost`» i «obraz Bozhij» v pravoslavnom bogoslovii (internet-izdanie). [E`lektronny`j resurs]. – URL: <https://azbyka.ru/vzaimosvyaz-ponyatij-lichnost-i-obraz-bozhij> (data obrashheniya: 6.11.2019).

15. Lorgus Andrej, svyashh. Dusha i dukh: priroda i by`tie // Pravoslavnoe uchenie o cheloveke. Izbranny`e stat`i. – Moskva-Klin, 2004. – S. 168-188.

16. Nellas Panajotis. Obraz Bozhij // Chelovek. 2000. – № 4. – S. 71-86.

17. Pitirim (Nechaev), mitr. Telo, duša i sovest'. Uchenie o cheloveke v khristianskoj tradicii i sovremennost' // Pitirim Nechaev. Svet pamyati: Slova, besedy i stat'i. – M.: Izdanie Sretenskogo monasty'rya, 2009. – 538 s.

18. Pravoslavnoe uchenie o cheloveke. Vstupitel'noe slovo Mitropolita Filareta na bogoslovskoj konferenczii «Uchenie Czerkvi o cheloveke», Moskva, 5–8 noyabrya 2001 g [Elektronny'j resurs] – URL: (<http://www.patriarchia.ru/db/text/428740.html>): (data obrashheniya: 6.11.2019).

Kozlova M.Y. ANTHROPOLOGISM IN THE ORTHODOX TRADITION

The article examines the issue related to the meaning and content of the concept of man in the Orthodox tradition, the image and likeness of God in the human age. The author comprehends the phenomenon of the true nature of man, his role and vocation from the point of view of Orthodox anthropology.

Key words: *person, orthodox tradition, orthodoxy, likeness, soul*

Козлова Мария Юрьевна – аспирант кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Kozlova Mariya Yurievna – Postgraduate Student of Department of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

E-mail: kozlova.mariyayurevna@bk.ru

Рецензент: Звонок Наталья Степановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля.

УДК 130.2

Рау И.А., Звонок Н.С.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УЧИТЕЛЕЙ СЛОВЕНСКИХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье рассматривается роль святителей Кирилла и Мефодия в становлении культуры Древней Руси. Православная миссия Кирилла и Мефодия стала решающим фактором для формирования единого культурного пространства славянских народов. Освещается политическая обстановка того времени, деятельное участие князя Моравского Ростислава в успешной миссии святых братьев, раскрываются особенности уникального подхода миссионеров, интерпретируются этапы развития письменности. Проводится аналогия между появлением славянской письменности и расцветом собственной древнерусской культуры.

Ключевые слова: *культура, миссия, письменность, кириллица, Древняя Русь.*

*Так, куда ни посмотри, всюду, где сияет свет и творится добро,
мы видим труды святых Мефодия и Кирилла
Святитель Иоанн (Максимович)*



Постановка проблемы. 30 января 1991 года правительством был возобновлен праздник «Славянской письменности и культуры», тем самым придав ему государственный статус. И вот уже тридцать лет, 24 мая, в день памяти Святых Мефодия и Кирилла, учителей Словенских, мы, потомки великой Державы, не только чтим память этих святых, но с каждым годом стремимся осмыслить их труды через призму времени. В образовании советского периода наблюдалась тенденция замалчивания, в лучшем случае, предпосылок государственных, политических, культурных и религиозных, повлекших за собой Крещение Руси. Признать, что письменность, появившаяся изначально для христианской проповеди и принесшая с собой, в том числе, возможность иметь свою собственную культуру, и при помощи которой сохранилась и в кратчайшие сроки развилась Русь как Государство – в большей части заслуга иноков-священников, да к тому же православных греков – для правительства советского периода было не допустимо. Сегодня, в преддверии тридцатилетнего юбилея празднования славянской письменности и культуры, уместно освятить деятельность святых братьев немного шире.

Цель исследования. При помощи более углубленного и беспристрастного изучения исторических фактов о просветительской деятельности Святых Кирилла и Мефодия выявить значимость их трудов для развития собственной национальной российской культуры. В настоящее время в российской культуре церковнославянский язык чаще всего осознается как язык молитвы и православного богослужения. На самом деле, этим его значение не исчерпывается. Бесспорно, Русская Православная Церковь до сего времени свято хранит церковнославянский язык как язык своего богослужения. Высокая культурная планка, которую поддерживает церковнославянский язык, поможет сохранить красоту, богатство и силу русского языка и родной литературы. О судьбоносном значении церковнославянского языка и церковнославянской письменности для отечественной культуры писал в своем «Предисловии о пользе книг церковных в российском языке» М.В. Ломоносов: «Российский язык в полной силе, красоте и богатстве переменам и упадку не подвержен утвердится, коль долго Церковь Российская славословием Божиим на словенском языке украшаться будет». Современниками и учениками первоучителей славян были составлены их жития на церковнославянском языке [4]. Эти жизнеописания прошли многовековую проверку на достоверность и признаются важнейшими источниками по истории славянской письменности и культуры, опираясь на которые представлен этот труд.

Основная часть. С детства мы привыкаем к буквам нашего русского алфавита и редко задумываемся о том, когда и как возникла наша письменность. Начало письменности – особая вежа в истории каждого народа, в истории его культуры. В глубине тысячелетий и столетий обычно теряются имена создателей письменности того или иного народа, или языковой семьи. Но у славянской письменности совершенно удивительное происхождение. Благодаря целому ряду исторических свидетельств нам известно о начале



славянской письменности и о ее создателях – святых Кирилле и Мефодии, создавших славянскую азбуку и выполнивших первые переводы богослужебных книг с греческого на славянский. Переводы Кирилла, Мефодия и их учеников не только заложили у славян основы христианской нравственности, культуры и цивилизации, но и выработали у них навыки и умения правильно и красиво писать и говорить. Язык и письменность являются едва ли не самыми важными культуuroобразующими факторами. Если у народа отнять право или возможность говорить на родном языке, то это будет самым тяжким ударом по его родной культуре. Если у человека отнять книги на родном языке, то он лишится самых важных сокровищ своей культуры. Поэтому то, что сделали для нас святые братья, является бесспорным великим подвигом во имя становления культуры [4].

Откуда мы знаем о просветительной деятельности братьев Кирилла и Мефодия и о начале славянской письменности? Лучшее издание древнейших списков жизнеописаний Кирилла и Мефодия, подготовленное совместно русскими и болгарскими учеными, было выпущено в свет в 1986 году. Здесь содержатся списки житий и похвальных слов Кириллу и Мефодию XII–XV веков, наличие в этой книге древнейших житий просветителей славян придает особую значимость их трудам. Читая рукописные жития и похвальные слова Кириллу и Мефодию, мы проникаем в глубь столетий и приближаемся к истокам славянской письменности и культуры [3, с. 234].

Итак, начало славянской культуры связывается с именами первоучителей иноков Кирилла и его брата Мефодия, создавших славянскую азбуку и распространивших славянскую письменность. Древний Солунь, в котором родились и выросли братья, входил в состав славянской (булгарской) территории и был многоязычным городом, в котором сосуществовали разные языковые диалекты, в том числе византийский, турецкий и славянский. Старший брат, Мефодий, стал монахом еще в юности. Младший, Кирилл, преуспел в науках. Он в совершенстве освоил греческий и арабский языки, учился в Константинополе, получил образование у крупнейших ученых своего времени – Льва Грамматика и Фотия (будущего патриарха). Завершив обучение, Константин принял сан иерея и был назначен хранителем патриаршей библиотеки при храме святой Софии и преподавал философию в высшей Константинопольской школе. Мудрость и сила веры Кирилла были так велики, что ему удалось победить в прениях еретика Аниния. Вскоре у Константина появились первые ученики – Климент, Наум и Ангеларий, вместе с которыми он в 856 году пришел в монастырь, где настоятелем был его брат Мефодий.

В 857 году византийский император послал братьев в Хазарский каганат для евангельской проповеди. На пути они остановились в городе Корсунь, где чудесным образом обрели мощи священномученика Климента, папы Римского. После этого «славянские апостолы» отправились к хазарам, где силой проповеди убедили самого хазарского князя и его приближенных принять



христианство. Новопросвещенный хазарский князь тут же проявил первые христианские добродетели: милосердие и нестяжание, т.к. без выкупа отпустил со святыми из плена около 200 греческих пленников! Не удивительно, что в начале 860-х годов, когда правитель Моравии князь Ростислав, которого притесняли немецкие епископы, обратился к византийскому императору Михаилу III с просьбой прислать ученых мужей, миссионеров, владеющих славянским языком, выбор пал на прославившихся братьев. Экспансия латинского христианства имела явный политический интерес. Богослужение совершалось на латинском языке, которому славян не обучали. «Народ наш исповедует христианскую веру, но у нас нет учителей, которые могли бы объяснить нам веру на нашем родном языке. Пришлите нам таких учителей», – попросил он. Имея опыт в миссионерской деятельности, братья приходят к мысли о необходимости в создании письменного славянского языка, так как ни греческий, ни латинский алфавиты не соответствуют звуковой палитре славянского языка. В связи с этим братья решили переделать греческий алфавит и адаптировать его под звуковую систему славянского языка. Миссионеры проделали огромный труд по выделению и преобразованию звуков и начертанию букв новой письменности. На основании разработок были составлены две азбуки: кириллица (названная в честь Кирилла) и глаголица. По мнению историков, кириллица была создана позднее глаголицы и на ее основе. С помощью глаголицы с греческого языка были переведены Евангелие, Псалтирь, Апостол и другие книги. Согласно официальной версии, это случилось в 863 году. Замечательно, что создание славянской письменности не являлось только изобретением азбуки со всеми знаками, характерными для письменного выражения речи. Была проделана также колоссальная работа по созданию нового инструментария славянской письменности. Книги, которые переводили с греческого и писали на славянском языке Кирилл и Мефодий, содержали образцы целого ряда литературных жанров. Например, библейские тексты включали исторический и биографический жанры, монологи и диалоги, а также образцы самой изысканной поэзии. Выходившие из-под пера первоучителей богослужебные славянские тексты большей частью предназначались для произнесения нараспев или даже для хорового исполнения и служили тем самым развитию музыкальной культуры славян. Первые переводы патристических текстов (творений святых отцов) на славянском языке включали в себя произведения философского характера. Первые же церковно-канонические славянские сборники содержали переводы памятников византийского законодательства, то есть положили начало правовой литературе славян. Каждый литературный жанр имеет свои особенности и требует собственных словесных форм и изобразительных средств. Создать полноценный инструментарий славянской письменности, который, с одной стороны, сохранял бы природную красоту славянского языка, а с другой – передавал все литературные достоинства и тонкости греческих оригиналов, – это поистине задача для нескольких поколений. Но исторические



источники свидетельствуют, что эта огромная филологическая работа была проделана солунскими братьями и их непосредственными учениками в поразительно короткий срок. Это тем более удивительно потому, что у православных миссионеров Кирилла и Мефодия хотя и было прекрасное знание славянского наречия, но не было ни научной грамматики, ни словарей, ни образцов высокохудожественной славянской письменности [2].

В 864 году братья представили свой труд в Моравии, где их принимали с великими почестями. Вскоре в обучение к ним определили множество учеников, и через некоторое время на славянский язык были переведены весь церковный чин. Это помогло научить славян всем церковным службам и молитвам, кроме того, на славянский были переведены жития святых и другие церковные книги.

Известно, что изначально христианские миссионеры пользовались письмами по преимуществу для проповеднических целей. Обычным языком средневекового европейского письма был латинский. Монастыри и духовенство были в деятельной переписке; частные лица в деле письменных сообщений также не могли обойтись без их помощи. От этой эпохи сохранились по преимуществу письма духовно-литературного и политическо-делового содержания. Со временем форма старого латинского письма окрасилась новыми христианскими формулами. К заключительной эпохе средневекового периода европейские народы начали понемногу применять в переписке и свои особенные национальные наречия. Роль апостолической эпистолографии в становлении национального облика культуры, преимущественно литературы, трудно переоценить. В Средние века славянские миссионеры и книжники первыми выдвигают паулианскую (Павлово христианство) идею как культурологическую. Опираясь на нее в духовном становлении славян, они тем самым совершали переворот в культурном сознании эпохи.

В потрясающем, пространным жизнеописании равноапостольного Кирилла есть уникальный эпизод, повествующий о его споре с венецианскими схоластами. Этот диспут носил, как оказалось, мировое значение. Славянскому учителю нужно было не только защитить себя, но, прежде всего, отстоять право славянских народов на собственную духовную, культурную самостоятельность. Хочется отметить, что славянский первоучитель и миссионер проявил в споре блестящие полемические способности. Ссылаясь в первую очередь на первое послание апостола Павла к коринфянам, а именно на четырнадцатую главу, равноапостольный Мефодий, наконец, одержал верх в споре. За безупречно построенной риторической частью его речи цитата из святого Евангелия от Матфея (Мф.5:45) была как нельзя к месту: «Не посылает ли Бог дождь одинаково для всех? А также и солнце не светится ли всем? И не дышим ли мы все одинаково воздухом? И как вы не стыдитесь, признавая только три языка, чтобы другие народы оставались слепыми и глухими?» [3, с.



428]. В этой драматической борьбе с консерватизмом эпохи славянское самосознание утверждается в учении апостола Павла о равноправии языков.

Трудно переоценить труды святых миссионеров – братьев по плоти и по духу, равноапостольных Кирилла и Мефодия и значение их деятельности на благо нашей Родины [1, с. 33]. История сохранила для нас, потомков, как жертвенна бывает для миссионера проповедь о Христе в языческом мире. Нелегким был этот путь и для святых первоучителей Славянских. Благодаря отличному образованию, личной талантливости и трудолюбию, а главное, имея поддержку правящего князя Моравии Ростислава, миссионерская проповедь была успешна, что вызвало неудовольствие со стороны латинских миссионеров, которые обвинили братьев ни много ни мало – в распространении ложного учения о святом Духе. Имея свой интерес на славянских землях, немцы выдвинули обоснованное обвинение, впоследствии именуемое «трехязычной ересью». Суть ереси заключалась в том, чтобы при богослужении не употребляли иностранный язык, кроме латинского, еврейского и греческого. Ссылаясь, на тот факт, что на кресте, на котором был распят Господь наш, Иисус Христос, начертана надпись только на этих трех языках. На самом деле, это обвинение подразумевало, что «неосвященный язык» никогда не выразит учения христианского. И частичные переводы Священного Писания, сделанные ко времени миссии еще у себя на Родине, равно как и другие переводы, а именно литургий святого Иоанна Златоуста и святого Василия Великого и наиболее важных богослужений, никогда не принесут пользы на славянских землях. Деятельность святых братьев имела поддержку князя Ростислава, стремления которого были в первую очередь работа о благе своего народа, а именно – независимость от немецких князей. Можно сказать, интересы политические и внедрения «веры правой» совпали. И успешная миссионерская деятельность святых Кирилла и Мефодия в том числе закладывала основы независимости «Сидящим в стране и сени смертной» язычества [6, с. 950-952]. Прежде всего, по распоряжению князя Великоморавского Ростислава были устроены школы, в которых мальчики учились славянской азбуке по переведенным книгам. Также под руководством святых братьев строились церкви. Уже через год была окончена первая церковь в городе Оломоуце, потом было построено еще несколько церквей. Святые Кирилл и Мефодий освящали эти церкви и служили там по-славянски. Так прожили они в Моравии сорок месяцев, переходя с одного места на другое. Их миссионерский труд и пример святой жизни нашли не только поддержку правителя Моравии, но и отклик в сердцах простого народа, который охотно и искренне внимал учению святой веры на своем родном языке. Проповедь была успешна и принесла огромные плоды через научение новопросвещенных христиан, заложивших крепкий фундамент для тысячелетней православной веры на нашей земле. Солунские братья принесли нам Свет этой истинной веры Христовой.



Как уже говорилось, святой князь Ростислав сыграл в утверждении христианства огромную, чуть ли не решающую роль. Обычно его подвиг редко связывают с именами учителей Славянских, хотя Православная церковь в Чешских землях и в Словакии канонизировала Великоморавского князя Ростислава в 1994 году, воздав тем самым тысячелетний долг памяти тому, кто стоял у истоков христианской духовной культуры и национальной независимости славян. В православных святцах его святое имя значится в один день с празднованием равноапостольных Кирилла и Мефодия 24 мая. Он также испил предназначенную ему Господом чашу страданий: за любовь к своему народу и верность апостольскому учению его ослепили и заточили в темницу. В 870 году, претерпев страшные мучения, верный слуга Божий умер в одной из баварских тюрем. И кто знает, как сложилась бы история нашей земли, если бы не этот благоверный князь, в свое время радеющий о духовности вверенного ему Богом народа.

Необходимо отметить, что солунские братья переводили не только тексты сугубо богослужебного, но и религиозно-философского характера. Выше говорилось о том, что в житийных рассказах обращалось внимание на ознакомление Константина с достижениями византийской и античной философии. Например, говорилось, что когда спросили его, что такое философия, Константин дал определение: «знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами (своими) быть по образу и подобию Сотворившего его» [5, с. 140-141]. Это определение связано с учением Платона и стоиков. Оно делится на две семантические части. Первая заключается в констатации, что философия – это понимание, знание вещей божьих и человеческих, что соответствует стоическим представлениям о философии, поскольку они трактовали ее как знания. Вторая часть определения Константина связана с убеждением о возможности приближения человека к Богу. Такое понимание философии соответствовало взгляду Платона, что базовым смыслом философской деятельности является забота о бессмертной душе, поскольку именно это дает возможность приблизиться к божеству. Правда, стоически-платоновское понимание философии у Константина получало христианский характер: под знанием божественных вещей понимались христианские теологические знания, а под Богом – триединый Бог христианства [2].

И хотя в лице и Константина, и Мефодия мы не можем видеть оригинальных философов, в этом, собственно, и не было необходимости. В период Средневековья от мыслителей требовались знания канонических текстов и умение ориентироваться в них. И в этом смысле деятельность Солунских братьев имела большое значение для развития философии в славянских странах [2].

Со смертью князя Ростислава братья миссионеры лишились главной политической поддержки. Святого Мефодия тут же немецкие власти арестовали. Так и не найдя предлога для смертной казни, его заточили в



монастыре. Сохранилась монастырская поминальная книга, где наряду с именами насельников упоминается и имя Мефодия. В те времена сообщение между странами было неудобным, проблемным и занимало много времени. Заключение святого в монастыре скрывалось от римского папы. Случайно узнав об этом от бродячего монаха Лазаря, папа Иоанн VIII, преемник Адриана II, запретил немецким епископам совершать литургию до тех пор, пока они не освободят святого Мефодия. Только тогда епископы были вынуждены выпустить святого из заточения. Изнуренный голодом и холодом, святой Мефодий на время уезжает в Византию. Немного подкрепив свое здоровье в 884 году, он возвращается в Моравию и вместе со своими учениками заканчивает перевод всего Ветхого Завета, кроме книг Маккавейских, а также Номоканона и отеческих книг (Патерика). Святой равноапостольный Мефодий трудился на благо церкви вплоть до своей кончины и умер на нашей земле в 885 году. Занимательно то, что Чин Отпевания совершали на трех языках: латинском, греческом и славянском в соборной церкви Велеграда. Ученики и последователи святого Мефодия после смерти своего учителя были подвергнуты пыткам и гонениям. Но Божиим Промыслом их жизни были сохранены для будущей благословенной апостольской миссии среди южных и восточных славян. Мы, потомки Древней православной Руси, свидетели того, что деятельность и мученическая смерть князя Ростислава, равно как и апостольский труд приглашенных им Солунских братьев, не были напрасны.

Выводы. Обретение собственного алфавита привело к тому, что славянская культура совершила серьезный рывок в своем развитии: она обрела инструмент для записи собственной истории, для закрепления собственной идентичности еще в те времена, когда большинства современных европейских языков еще не было и в помине [4]. «В целом значение церковнославянского языка для русского состоит в том, что он представляет собой уменную в одной плоскости всю историю русского языка, ибо в церковнославянском одновременно функционируют памятники, восходящие к деятельности славянских первоучителей – преподобного Нестора, митрополита Иллариона, Кирилла Туровского, преподобного Максима Грека и далее до наших дней». Еще Апостол Павел, ссылаясь на четырнадцатую главу первого послания к коринфянам, в которой утверждает равноправие языков, снимает тем самым проблему разноязычия коринфской христианской общины. Тезис апостола Павла о равноправии языков в процессе распространения христианства и развитии христианской культуры приобретает более широкое значение, он перерастает в идею открытости культуры и права народа на самостоятельное духовное развитие. Именно эта концепция заложена в новозаветных письмах апостола. Она сыграла решающую роль в культурном обособлении юго-восточного славянства и в определении национальных профилей славянской культуры. Таким образом, славянская культура рождалась под влиянием идеи о праве народа на духовную самостоятельность.



Л и т е р а т у р а

1.Бородина, А.В. Основы православной культуры: Православие – культуuroобразующая религия России: учебное пособие / А.В. Бородина. – Издание 6-е, испр. и доп. – М.: МОФ СРОиК «ОПК», 2014. – 192 с.

2.Кралюк П.М., Смирнов А.И. Роль святых Кирилла и Мефодия в становлении православно-славянской культуры. Вестник Томского государственного университета. – 2017. – № 416. – С. 107-112. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-svyatyh-kirilla-i-mefodiya-v-stanovlenii-pravoslavno-slavyanskoj-kultury>.

3.Миней-май. – М.: Издательство Московской Патриархии, 1984. – 487 с.

4.Сложение старословянской письменности под влиянием деятельности Кирилла и Мефодия. Учебное пособие. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://works.doklad.ru/view/lrlYfx5dfw.html>

5.Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности. – СПб.: Алетейя, 2000. – 384 с.

6.Язык славян: начала познания вещей божественных и человеческих. – Москва: Сибирская Благовонница, 2013. – 1348 с.

R e f e r e n c e s

1.Borodina, A.V. Osnovy` pravoslavnoj kul`tury`: Pravoslavie – kul`turoobrazuyushhaya religiya Rossii: uchebnoe posobie / A.V. Borodina. – Izdanie 6-e, ispr. i dop. – M.: MOF SROiK «OPK», 2014. – 192 s.

2.Kralyuk P.M., Smirnov A.I. Rol` svyaty`kh Kirilla i Mefodiya v stanovlenii pravoslavno-slavyanskoj kul`tury`. Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. – 2017. – № 416. – S. 107-112. – [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-svyatyh-kirilla-i-mefodiya-v-stanovlenii-pravoslavno-slavyanskoj-kultury>.

3.Mineya-maj. – M.: Izdatel`stvo Moskovskoj Patriarkhii, 1984. – 487 s.

4.Slozhenie staroslovyanskoj pis`mennosti pod vliyaniem deyatel`nosti Kirilla i Mefodiya. Uchebnoe posobie. – [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <https://works.doklad.ru/view/lrlYfx5dfw.html>

5.Florya B.N. Skazaniya o nachale slavyanskoj pis`mennosti. – SPb.: Aletejya, 2000. – 384 s.

6.Yazy`k slavyan: nachala poznaniya veshhej bozhestvenny`kh i chelovecheskikh. – Moskva: Sibirskaya Blagovonnicza, 2013. – 1348 s.

Rau I.A., Zvonok N.S. THE WORK OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS AND ITS IMPORTANCE FOR THE CULTURE OF ANCIENT RUS

In the article it is examined the role of Saints Cyril and Methodius in the formation of the culture of Ancient Rus. The Orthodox mission of Cyril and Methodius became a decisive factor for the formation of a united cultural space of the Slavic peoples. The political situation of that time, the active participation of the Prince of Moravian Rostislav in the successful mission of the holy brothers is sanctified, the peculiarities of the unique approach of the missionaries are revealed, the stages of development of



writing are interpreted. An analogy between the occurrence of Slavic writing and the flourishing of its own ancient Russian culture is drawn.

Key words: *culture, mission, writing, Cyrillic, Ancient Russia*

Рау Инна Александровна – студентка кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Rau Inna Aleksandrovna – Student of the Department of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education of the «Lugansk Vladimir Dahl State University».

Звонок Наталья Степановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Zvonok Natalya Stepanovna – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, State Educational Establishment of Higher Education of the «Lugansk Vladimir Dahl State University».

E-mail: zvonok1962@mail.ru

Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.



ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 930.1

Шелото В.М.

ЛИЧНОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ В ПРОЦЕССЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ: ОТ ПРЕМОДЕРНА К ПОСТМОДЕРНУ

Статья посвящена проблеме формирования личностных ориентиров в историческом процессе. В ней раскрыта технология интерпретаций исторического процесса в ситуации модерна и постмодерна. В статье говорится об объективных причинах деградации исторического знания на современном этапе, анализируются причины фальсификации истории в ситуации постмодерна, раскрываются перспективы исторической науки, рассматриваются основные формулы, в которых выражено отношение человечества к историческому процессу, раскрыта политическая технология превращения истории в постмодернистский симулякр. Некоторые положения статьи носят дискуссионный характер.

Ключевые слова: история, личность, мифология, симулякр, постмодерн, прогресс, модерн, пассионарность, религия, атеизм.

Изучение истории и постижение её глубинного смысла в различные эпохи способствовали процессу формирования человеческой личности на примерах биографий выдающихся людей прошлого. В своей деятельности человек зачастую ориентировался на конкретные примеры из жизни деятелей истории и культуры.

В начале истории любого государства, по словам О. Шпенглера, «прослеживаются глубочайшие религиозные мироощущения, внезапные озарения, благоговейный трепет перед наступающим бодрствованием, метафизические мечты и стремления, а в конце наблюдается уже почти болезненная ясность духа» [1, с. 247].

В каждую из исторических эпох в основу процесса духовно-нравственного воспитания личности брались те персонажи истории, деятельность которых была сопряжена с наибольшей концентрацией мысли и энергии, преобразующих общество в направлении его дальнейшего совершенствования. Эта деятельность была связана с серьёзными личностными достижениями в сферах материальной и духовной культуры. Зачастую она требовала жертвенности со стороны исторических личностей во имя религиозных смыслов и гуманистических целей, а также торжества идей



переустройства общества на началах социальной справедливости. Для Европы эпохи средних веков, характеризующейся высокой концентрацией религиозных идей, образцом личности был Христос. Христос являл собой единственный подлинный идеал для людей, придерживающихся религиозных взглядов. Независимо от остроты дискуссий по богословским вопросам и противостояния друг другу различных христианских конфессий подражание Христу культивировалось церковью и государством того времени. В последующие эпохи, начиная с эпохи Возрождения, преобладающими в сознании европейского общества, являлись не столько религиозные, сколько гуманистические идеалы, связанные непосредственно с общекультурными процессами того времени. В эпоху Нового времени облик «Нового мира» рождался в огне войн и революций, сопряжённых с насилием, большими человеческими жертвами и материальными утратами во имя торжества «светлого будущего». Для достижения поставленных целей немаловажное значение имели психологические и «религиозные типы» ключевых деятелей европейской истории и культуры, которых, согласно концепции Л.Н. Гумилёва, отличала от всех остальных людей исключительная «пассионарность». Это особое биосоциальное качество личности было связано с готовностью человека нести любые жертвы ради осуществления своего идеала и призвания. Реализуя поставленную перед собой цель и задачи, «пассионарии» действовали, невзирая на какие-либо внешние препятствия. По словам Ж.П. Сартра, они были подлинными «реалистами», ибо «делали невозможное». «Пассионарии» реализовывали свой экзистенциальный выбор «свободно и до конца». В основу своей деятельности они ставили «сверхценную» идею и готовы были пожертвовать ради её реализации даже своей жизнью. Яркий пример «пассионариев» в эпоху средневековья являет собой жизнь простой французской крестьянки Жанны д'Арк, возглавившей сопротивление английским захватчикам в период Столетней войны. Она видела своё призвание и заветную цель в достижении свободы родной страны и готова была принять мученическую смерть за свои идеалы. Жанна д'Арк, героиня Столетней войны, была из числа тех мистически настроенных людей из народных низов, которые утверждали, что им якобы был «глас Божий», сказавший об их великой миссии. Они предлагали свои услуги французскому королю в плане освобождения Франции от англичан. И выбор короля пал именно на Жанну д'Арк, видевшую свою миссию в том, чтобы возглавить войска и освободить от врагов родную страну.

Как свидетельствует сама жизнь «орлеанской девы», первоначальный толчок «личностной индивидуализации» дало ей религиозно-мифологическое, а не научно-рационалистическое понимание реальности исторического процесса. Русский философ А.Ф. Лосев справедливо заметил, что сама «личность есть миф». А.Ф. Лосев считает, что «всякая вещь мифична не в силу своей чистой вещественной качественности, но в силу своей отнесенности в мифическую сферу, в силу мифической оформленности и осмысленности» [2,



с. 461]. Поэтому каждая историческая личность «мифологически» оформлена в контексте исторического процесса, и в качестве «целостной» реальности «вброшена» в этот процесс. По словам А.Ф. Лосева, миф «не есть поэтическое произведение, не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел», а есть «наиболее яркая и самая подлинная действительность, совершенно необходимая категория мысли и жизни» [2, с. 396]. Миф связывает человеческий коллектив воедино, делает его более крепким и устойчивым по отношению к различным вызовам истории. Пребывая в пространстве мифа, люди ощущают те точки притяжения, которые формируют человеческую общность вокруг соответствующего духовного центра. На первых этапах истории христианства именно высокая концентрация эсхатологических идей способствовала формированию религиозного понимания направленности истории в том смысле, как она выглядит у Августина Блаженного – движение от Града Земного к Граду Божию. На заре христианского средневековья Августин Блаженный в своих трудах рассматривает ключевую проблему исторического познания – отношение времени и вечности. Он пишет: «Длительность времени не иначе складывается, как из следующей последовательности разных мгновений, которые не могут проходить совместно; в вечности же, напротив, нет подобного прохождения, а все сосредоточивается в настоящем, будто в наличии, тогда как никакое время в целом его составе нельзя назвать настоящим» [3, с. 586]. По словам Августина, момент «теперь» существует только в вечности, которая единственная и неделимая; время же последовательно и мгновенно. Отсюда Августин проводит сопоставление временного и вечного, которое, в сущности, вневременное. Что касается представлений о направленности времени, то согласно Августину Блаженному, время имеет двухвекторный характер, поскольку существуют два направления времени. Первое направление представлено линейным временем, которое следует от сотворения мира до Страшного суда, из прошлого в будущее. Второе направление несет в себе черты циклического времени, которое наступит, когда, осуществившись, времена должны столкнуться, образуя фигуру круга. По Августину, самое время началось с сотворения мира. Это было время «неизменное», будто мысль о времени, «мыслевремя».

Хотя в последующие времена «конец света» стал всё более отдаляться от момента настоящего, и его наступление отодвинулось на неопределённый срок, тем не менее, эсхатологическое измерение в христианской религиозно-философской мысли всегда оставалось важнейшим в плане понимания смысла и назначения истории. У русских религиозных мыслителей XX века, например, у Н.А. Бердяева, эсхатологический миф является главным смысловым центром для построения концепции философии истории и понимания направленности исторического процесса. Эсхатологический смысл исторического процесса подчёркивается Н.А. Бердяевым: «С имманентной точки зрения история есть неудача, лишённая всякого смысла. История имеет смысл только в том случае,



если она кончится, если она не будет бесконечной. Имманентного смысла история не имеет, она имеет лишь трансцендентный смысл» [4, с. 205]. Поэтому стремление обрести трансцендентный смысл побуждает религиозную мысль выйти за пределы истории, к её концу, к эсхатологии.

Начало Нового времени отмечено радикальной деятельностью вождей пуритан в период Английской буржуазной революции середины XVII века. Эстафета в устремлениях к справедливому обществу в конце XVIII столетия передаётся «неподкупному» М. Робеспьеру, а затем великому завоевателю Наполеону Бонапарту, который ради своих честолюбивых устремлений и торжества права и справедливости, проявившихся в установлении на покорённых территориях Гражданского и Уголовного кодекса, смог залить кровью почти всю Европу. В XIX столетии умами «пассионариев» овладела идея качественного преобразования общества на справедливых основах, которую пытались по-своему реализовать и русские революционеры-народники и американские аболиционисты. Они были готовы принести себя и других в жертву ради торжества тех идей, которые они считали великими и значимыми для человечества. Именно в подобных персонажах в дальнейшем, насыщенное разного рода революциями время, общество искало примеры для подражания. Их жизнь служила образцом, на котором воспитывались будущие поколения. Известная американская песня времён Гражданской войны 1861-1865 гг. звучала так: «Тело Джона Брауна гниёт в земле, но дух его шествует впереди нас».

Завершение той или иной эпохи в истории конкретного народа и даже в истории человечества в целом было сопряжено с существенными изменениями личностных ориентиров, заменой одних ориентиров другими, более соответствующими ходу и требованиям времени. Этой замене предшествовало качественное изменение самого восприятия того или иного исторического персонажа на чувственном уровне, что способствовало иному пониманию его места и роли в историческом процессе. В ходе таких изменений зачастую знак «плюс» менялся на знак «минус». Чем более был почитаемым обществом данный персонаж истории в прошлом, тем более негативным становилось к нему отношение в новый исторический период. Почитавшийся подобно божеству исторический персонаж – чаще всего религиозный или политический деятель – стал рассматриваться «совсем как человек», т.е. сквозь призму противоречивых оценок, со всеми своими достоинствами и недостатками. Это являлось наглядным свидетельством нарастания критической оценки в отношении него, а значит, и постепенной десакрализации его образа в общественном сознании. Вслед за этим наступала резкая, порой несправедливая критика ушедшего в небытие кумира и обретение человечеством в ходе дальнейшего хода истории других личностных ориентиров. Крах и банкротство той или иной религиозной или политической идеи обычно были связаны с существенными изменениями, происходящими в мировоззрении человечества. Критическое переосмысление роли той или иной



личности в истории способствовало дальнейшему движению человечества и формированию новой исторической перспективы. Направленность истории в отдельных случаях формулировалась посредством лозунга («Вперёд – к победе коммунизма»), в других, наоборот, скрывалась за религиозным тезисом о «неисповедимых путях Господних». В отдельные исторические периоды будущее утрачивало определяющее значение для человечества, доминировало настоящее, а само человечество как бы распадалось на отдельные «атомы». Такой человек привыкал жить в «вечном настоящем» и руководствоваться в своей жизни и деятельности уже не великими преобразовательными идеями и целями, ориентированными на «светлое и прекрасное будущее». Не заботясь о смысле жизни, он был готов вести повседневное существование обывателя, связанное преимущественно с реализацией материальных запросов своего биологического существования. Времена глубокой религиозной веры сменялись временами тотального безверия, в котором утрачивался какой-либо ясный смысл исторического процесса. Однако после прихода очередного «мессии» этот смысл обретался тем или иным народом и даже всем родом человеческим заново. Ярким примером личности эпохи Возрождения являлся Мартин Лютер, утверждавший свою правоту в религиозных вопросах словами «На том стою, и не могу иначе». Благодаря его усилиям реформация в странах Северной Европы серьёзно подорвала авторитет католической церкви, а с ним и представления о единстве европейского человечества. В то же время она предоставила возможность странам и народам, обратившимся в протестантизм, сравнительно быстро двигаться по пути формирования национальной государственности, технического прогресса и развития буржуазных экономических отношений. В своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» М. Вебер показал глубокую связь, существующую между этическими представлениями лютеран и кальвинистов и быстрым развитием экономики и хозяйственных отношений в странах европейского континента, где реформация одержала победу.

Несмотря на существенный удар по традиционной религии и церкви, который нанесли германская и швейцарская реформации, а затем и французское «Просвещение», религиозные идеи и мифы, «обёрнутые» в светскую оболочку, длительное время продолжали оказывать серьёзное воздействие на дальнейший процесс истории человечества. Даже ориентированное на диалектический и исторический материализм марксистское учение об исторической миссии пролетариата в своих сущностных чертах восходило к мессианским чаяниям монотеистических религий, а коммунизм в его раннем утопическом варианте представлялся как «царство Божие на земле». Такое представление о «светлом будущем» было связано с хилиазмом, восходящим к манихейству и гностицизму течением, господствующим в средневековых еретических учениях альбигойцев, катаров, анабаптистов, Т. Мюнцера и др.



Различные направления и школы исторической мысли зачастую диаметрально противоположно оценивали деятельность выдающихся революционеров, стремящихся к преобразованию общества на справедливых началах. Большинство революций прошлого ставили перед собой задачу разрушения прежних стереотипов мышления, веками формировавшихся традиций, уничтожения господствующей социально-классовой основы общества. Они стремились, в первую очередь, к уничтожению аристократии как привилегированного сословия и переходу к качественно иному характеру экономических, политических, правовых, социальных и культурных отношений, более однородному, чем раньше. Вот почему столь неоднозначна и противоречива в глазах историков, придерживающихся зачастую диаметрально противоположных политических позиций, оценка выдающихся революционеров прошлого – О. Кромвеля, М. Робеспьера, В.И. Ленина, И.В. Сталина, Ф.Э. Дзержинского и др. Апологетика этих исторических персонажей, доминирующая в победоносный для революции час, в изменившихся исторических условиях, когда ценится в первую очередь не «светлое будущее», а «вечное настоящее», зачастую сменяется их «демонизацией».

История в её модернистском истолковании во многом лишается своего внутреннего драматизма и религиозности и превращается в явление, которое можно истолковывать исключительно из определяющих социально-экономических и политических факторов сегодняшнего дня. Такой подход лишает историю многомерности её смысла, превращает её в поле деятельности «слепых» сил, которые по своему характеру обладают лишь внешним содержанием, но лишены внутреннего метафизического смысла. Они выступают в качестве центробежных и центростремительных факторов, то механически собирающих исторический процесс воедино, то раскалывающих его на множество частных случаев.

Построить исторический процесс по образцу механистической модели свойственно многим учениям Нового времени. Отсюда следуют две концепции исторического процесса. Одна из них связана с идеей прогресса и свойственна философам французского Просвещения. Другая исходит из того, что смысл и направленность истории остаются по-прежнему до конца неясными. Она воплощена в трудах историков-позитивистов. В этом случае историк превращается в беспристрастного регистратора происходящих событий, глубинный смысл которых ему остаётся неизвестен. В такой ситуации человечество, в конечном счёте, приходит к выводу о бессмысленности всемирной истории как таковой, что отчётливо заметно в философских взглядах А. Шопенгауэра. Ф. Ницше видит смысл исторического процесса в появлении «сверхчеловека», что способствует созданию исторической «неомифологии» XX века. Хотя первоначальная цель немецкого иррационалиста заключалась как раз в демистификации исторического процесса, ибо Ф. Ницше объявил войну трансцендентному началу. Бог как



источник мифологического мышления для него «умер ещё вчера». Но, как оказалось, зияющая дыра, возникшая у Ф. Ницше на месте «нетости бога», с огромной силой способна порождать мифологическую стихию. Достаточно убедительную и рационалистическую трактовку исторического процесса как движения вперёд, движения по пути прогресса, дал в новых условиях развития капиталистического производства К. Маркс, причём его концепция существенно расходится с концепциями других приверженцев идеи прогресса вследствие господства в ней идеи финализма. К. Маркс осуществил, насколько это возможно, демистификацию истории, выявил в ней скрытые пружины, благодаря которым происходили поступательные и революционные изменения. Однако благодаря финализму он представил человечеству концепцию всемирной истории, по сути дела, столь же мифологическую, сколь и концепция Ф. Ницше. К. Маркс в значительной степени поднял историю на уровень теоретического осмысления, но в своих научных попытках интерпретации истории «ожёгся» о «миф материализма». Теоретическое поражение марксизма-ленинизма было в значительной степени предопределено тем, что данная идеология некритически укладывала в «прокрустово ложе» своих «догм» те многочисленные исторические факты, которые не согласовывались с официальной доктриной и не могли быть адекватно интерпретированы, исходя из базовых тезисов классического марксизма.

Марксистская концепция, вследствие неудачи социалистического эксперимента в СССР и странах Восточной Европы, в конце XX столетия подверглась радикальной критике и ревизии. Как часто бывает, вместе с водой выплеснули и ребёнка. А потому данная концепция не может в настоящее время серьёзно рассматриваться как истинно-научное объяснение исторического процесса.

Современное человечество стремится преодолеть «исторические тупики» модерна, выдвинув новую трактовку смысла и содержания исторического процесса. Эта трактовка должна прийти на смену религиозному пониманию смысла истории, ярким примером которого является известный тезис Н.А. Бердяева: «Смысл истории заключается в эсхатологии». Она также должна прийти на смену наукообразным трактовкам марксизма и других «прогрессистских» учений, не выдержавших испытания временем. Данная концепция должна включать существенно переработанные представления о прогрессе, характерные не только для либеральной идеологии, но и для различных социалистических идеологий прошлых эпох. Идеологические концепции в своей классической форме, видимо, отжили свой век. На смену им в конце XX столетия пришли постмодернистские «концепты» конвергенции, «постиндустриального общества», «технотронного общества», «информационного общества», «третьей волны», «конца всемирной истории» и т.д.

Одним из ярких примеров «работающих» на сегодняшний день идеологий является идеология «строительства социализма с китайской спецификой»,



выступающая в настоящее время в качестве официальной доктрины современного Китая. Подобная доктрина существенно отличается от «догматического» марксизма, господствовавшего ранее в СССР и странах Восточной Европы и проигравшего идеологическую схватку с западным неолиберализмом в «холодной войне». Она обладает некоторыми сходными чертами с постмодернистскими «концептами».

Поскольку представления о смысле истории являются важнейшей составной частью формирования политической идеологии, в самой истории заложены возможности её кардинального пересмотра и «переписывания». Любая политическая идеология представляет собой изменчивое синкретическое образование, претендующее заменить собой религию в эпоху модерна. На роль «неорелигии» в особенности претендуют идеологии тоталитарных государств, которые в максимальной степени реализуют принципы «квазирелигиозного» мировоззрения модерна. В эпоху постмодерна история может переписываться и интерпретироваться в любом направлении и представлять собой самые причудливые конфигурации фактов и смыслов. Однако возникает естественный вопрос относительно того, до какой степени может переписываться история, чтобы она оставалась, по крайней мере, знанием наукообразным, чтобы в ней сохранялось её сущностное качество знания объективного. В противном случае она может превратиться в постмодернистский симулякр, представляющий тотальную фальсификацию в угоду сиюминутной политической конъюнктуре.

В постмодернистском мировоззрении, в отличие от религиозного мировоззрения или политической идеологии эпохи модерна, абсолютизирован момент настоящего, прошлое как бы отменяется, становится лишённым какого-либо значения и содержания для «вечного настоящего». Оно представляет собой нечто подобное «сну или мороку». В романе Джорджа Оруэлла «1984» один из деятелей т. н. «внутренней партии» Обрайен «отменяет прошлое» только потому, что партия в нём больше не нуждается. Именно волюнтаристская отмена прошлого, превращение истории в постоянно изменяющийся процесс, уничтожение всякой её стабильности даёт возможность в современном мире перейти от идеологической борьбы, т. е. соревнования концепций развития общества, к информационной войне. В ходе «информационной войны» происходит нанизывание друг на друга отдельных фактов и интерпретация получившихся конфигураций. Если в идеологической борьбе исключительную роль играли логически и мифологически аргументированные концепции противников, то в информационной войне важную роль играет распространение «фэйковых» новостей, любая дезинформация, диффамация, в которую могут поверить люди. Информационные вбросы являются важнейшим средством манипуляции сознания, центр которого в постмодерне не определён, и как следствие этого, формирования абсурдных представлений об исторической реальности. Ведь, в отличие от правды и лжи, абсурд не может быть полностью опровергнут



средствами логики, поскольку он изначально пребывает вне логической системы. Абсурдное высказывание, по своей сути, не истинно и не ложно. В эпоху постмодерна многочисленные и противоречащие друг другу установки могут сосуществовать в индивидуальном и коллективном сознании, представляя собой своеобразный каталог различных точек зрения, никоим образом не связанных друг с другом. В эпоху модерна такое разнообразие взглядов не представлялось возможным, ибо противоположные, а порой и близкие по своему характеру идеи сражались друг с другом буквально насмерть. Примерами такой борьбы является борьба сталинской линии в партии с «правым» и «левым» уклоном, с «троцкистско-зиновьевским антипартийным блоком» и т.д. Сосуществование противоположных по смыслу и направленности идей тогда не представлялось возможным в одном сознании. Коммунизм и фашизм находились на противоположных идеологических полюсах мировоззрения XX столетия, и приравнивать эти противоположные по смыслу и содержанию идеологии мало кому приходило в голову ещё совсем недавно. Однако в ситуации постмодерна эти идеологии стали даже во многом отождествлять именно в силу их противоположности по отношению друг другу.

В ситуации постмодерна допустимо одновременное существование в сознании одного и того же человека нескольких противоположных по смыслу истин, которые уравниваются своей относительностью. В политических идеологиях XX века ещё существовало представление об истине. А сосуществование нескольких личностей в одном человеке приводило в эпоху модерна к распаду личности и расщеплению сознания. В постмодернистском же обществе человек может существовать и с распавшимся сознанием. И в этом плане он уподобляется актёру, который способен вживаться в любую роль, которую ему поручает сыграть режиссёр. В этом смысле постмодерн можно рассматривать как «царство неподлинного» в истории.

В известном смысле провозвестником постмодерна был Ф.М. Достоевский. В романе «Братья Карамазовы» устами его героев говорит расщеплённое, и в то же время обретающее некую целостность сознание автора, которое включает в себя «Я» революционера и охранителя в одном лице. В этом романе в диалог вступают разные слои сознания писателя, начиная от «тёмных глубин» бессознательного «ветхого человека» (лакэй Смердяков) и заканчивая просветлённым светочем религиозной веры сверхсознанием (старец Зосима). Неслучайно на картине М. Эрнста среди художников-сюрреалистов изображён великий русский писатель. Ф.М. Достоевский один из первых в мировой литературе указал на существование глубоких подсознательных импульсов, которые практически не контролируются сознанием. Этим самым он указал на проблемное поле исследования З. Фрейду и его последователям в искусстве и литературе – сюрреалистам. В связи с этим история стала интерпретироваться не только на уровне сверхсознания (провиденциализм) или на уровне сознания –



рационалистические концепции (позитивизм, марксизм и другие течения), но и на уровне бессознательного. Этим самым было положено начало существованию конспирологических, неомифологических, космогонических, теософских интерпретаций исторического процесса, которые как «грибы после дождя» возникли и распространились в XX столетии. Такие концепции не имеют ничего общего ни с наукой, ни с религией, однако именно они поддерживают интерес человечества к истории как определённом роду «тайного знания». В то же время именно они зачастую обслуживают властные структуры, именно они создают предпосылки переписывания истории исходя из требований «вечного настоящего» постмодерна.

Подобный распад сознания выражен в словах Ивана Карамазова, который «не Бога не принимает, а мира созданного им не принимает». Созданный Богом мир в модернистском сознании представляет собой мир истории. Только в отношении земного мира человеком могут быть предъявлены претензии к Богу. Теодицея не является самоочевидной для критически мыслящего ума. Она самоочевидна только для разума догматического. Предъявление претензий по отношению к миру природы со всеми его катаклизмами – землетрясениями, эпидемиями, катастрофами совершенно бессмысленно в рамках мировоззрения модерна, пропитанного рационалистическими и революционно-преобразовательными идеологиями. Этап предъявления претензий к природе уже был пройден в глубокой древности, что являлось важнейшим фактором формирования мировоззрения древневосточной архаики, изначально продуцирующего многочисленные мифы о «капризности» и несправедливости сил природы, которые персонифицированы богами, по отношению к человеку. Ярким примером, характеризующим данное мировоззрение, является исторический анекдот о персидском царе Ксерксе, повелевшем «высечь море» после того как персидские корабли потонули в результате шторма. Почему он не предъявил претензии к ветру – остаётся только гадать. Другой наглядный образец подобного мировоззрения заключается в том, что японцы остались благодарны «божественному ветру» камикадзе за то, что он дважды (в 1274 и 1281 годах) разбросал по морю и потопил суда монголов, которые безуспешно пытались подчинить своей власти «Страну восходящего солнца».

В постмодерне кризис мировоззрения, основными чертами которого являются субъективизм, скептицизм и релятивизм, имеет перманентный характер и наиболее заметно проявляется в историческом познании. Все прежние базовые основания, которые свойственны осмыслению исторического процесса, подвергаются в постмодернистском мировоззрении радикальному сменению. Сознание постмодерна адаптировано к плюрализму исторических истин. Поэтому религиозные основания премодерна и даже идеологические основания модерна не являются для такого сознания основополагающими и убедительными. Постмодерн означает переход к качественно иному историческому мышлению, в котором историческая правда практически не отличается от заведомой лжи. Происходит «деонтологизация» исторического



процесса, также как и других сфер деятельности людей. Человеческое бытие утрачивает свои онтологические корни в содержании объективности. На смену характеристике «быть» приходит принцип «казаться», «иметь». Постмодернистское восприятие предполагает, что вымышленная или сфальсифицированная в угоду текущей политической конъюнктуре история и история, стремящаяся к достоверности, исходящая из фактов и базирующаяся на исследовании архивных документов, могут свободно меняться местами. Главным является уже не истинность того или иного события, а частота встречаемости его оценок в средствах массовой информации, в Интернете и других информационных системах, формирующих мировоззрение современного человека. Что касается этики со всей её фундаментальной «метафизичностью» и глубокой связью с религией и мифологией, то в ситуации постмодерна она фактически также лишается своих корней. На вопрос «что такое хорошо и что такое плохо» становится всё труднее ответить, поскольку постмодерн лишает этику, так же как и эстетику, её фундаментального качества – нормативности. В то же время в постмодерне торжествует толерантность по отношению ко лжи, греху, пороку, которые утрачивают в данном мировоззрении свою негативную «метафизическую» значимость. Накал страстей и противостояния между добром и злом как двумя борющимися сторонами, активно проявляющимися в жизни конкретных людей, в значительной степени в ситуации постмодерна спадает.

В постмодернистской интерпретации истории происходит торжество «вечного настоящего». В угоду настоящему времени «прошедшая» история может быть сфальсифицирована и переписана. В результате манипуляции сознанием происходит разделение целостной исторической реальности на отдельные сегменты. Эти сегменты могут выстраиваться друг в отношении друга на основании различных принципов «упорядочивания». Такое оперирование с реальностью даёт возможность существования практически любой интерпретации исторических событий, вырванных из контекста исторического прошлого и перемещённых в настоящее. В постмодерне именно настоящее является единственным реально существующим модусом времени. Прошлое и будущее представляются иллюзиями, о которых, по словам Л. Витгенштейна, «следует молчать». Применительно к тезису Ф.М. Достоевского «Если бога нет – всё позволено» в постмодернизме иллюзорен сам бог, но не в смысле «атеизма» модерна, представленного научным атеизмом французских просветителей и марксистов или моральным «богоборчеством» Ф.Ницше, а в смысле разрыва причинно-следственной связи между посылкой «Бога нет» и выводом «Всё позволено». Постмодернизм – это не атеизм в подлинном смысле слова, который представлялся в качестве «вольнодумства» – альтернативы религии. Такой атеизм являлся одним из базовых тезисов левой политической идеологии. Постмодерн даёт возможность существования «постатеистической» мировоззренческой парадигмы, устраняя не только «метафизику» религии, но и «метафизику» самого атеизма.



История, наполненная глубинным смыслом и содержанием, является наиболее религиозной и метафизической из всех наук о человеке и обществе, ибо само её существование предполагает наличие объекта веры в истинность исторического прошлого. В известной степени текст Библии, по своей сути, представляет собой текст «священной истории», которая включает в себя историю творения Богом мира и человека и историю земных деяний человека, а также историю «богоизбранного» еврейского народа и историю личности Христа. Чем является современная история – священным текстом, в котором каждое событие обладает глубинным метафизическим смыслом или хотя бы поддерживает причинно-следственную связь с другими событиями, приводящими к торжеству той или иной политической идеи – прогресса, коммунизма, демократии и т.д.? Или это постмодернистский текст, состоящий из потока знаков и не имеющий какой-либо конкретной направленности и смысла? Так или иначе, но в постмодернистском мировоззрении утверждается тенденция отмены «реального» прошлого и замены его любым гипотетическим, вариативным прошлым – симулякром. В этом случае история утрачивает свой глубинный смысл и перестаёт существовать как наука. Она превращается в политтехнологию, которую использует для достижения конкретных целей властвующая элита.

В истории XX столетия существовали разрывы исторического времени. Однако затем происходило его «сшивание», которое заключалось в обращении к великому историческому прошлому и стремлении восстановить связь времён. Так, например, историческая связь времён распалась в результате Октябрьской революции в России в 1917 году. После победы революции российская история начиная с XIX века заменяется историей освободительного движения: декабристы, народники, большевики. Однако уже в 30-е годы была предпринята новая попытка связать воедино все «времена» российской истории. Поэтому в настоящее время личность И.В. Сталина, в отличие, например, от личности В.И. Ленина, которая умерла вместе со временем, её породившим, ассоциируется отнюдь не только со строительством социализма «в одной, отдельно взятой стране», с Коммунистической партией или с массовыми репрессиями. Данная личность при всей неоднозначности и противоречивости оценок её деятельности продолжает и в настоящее время историческую галерею портретов российских властителей, к числу которых относятся Александр Невский, Иван Грозный, Петр Великий. С этими историческими персонажами связаны важнейшие достижения в истории государства Российского. Хотя деятельность некоторых из них также оценивается далеко не всегда позитивно, тем не менее, они остаются по ряду объективных причин в исторической памяти народа как «живые» мифы.

Л и т е р а т у р а

1. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы / Освальд Шпенглер; [пер. с нем. С.Э. Борич]. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 720 с.
2. Лосев А. Ф. Дialeктика мифа / А. Ф. Лосев // Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 391-599. – (Из истории отечественной философской мысли).
3. Антология мировой философии: в 4 т. / редактор-составитель 1 тома В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1969. – Т. 1 : в 2 ч. – 1969. – Ч. 2. – С. 579-936. – (Философское наследие).
4. Бердяев Н.А. Экзистенциалистская диалектика божественного и человеческого. – Париж: YMCA – PRESS, 1952. – 246 с.

References

1. Shpengler O. Zakat Evropy: Oчерki morfologii mirovoj istorii. T.2. Vsemirno-istoricheskie perspektivy / Osva'd Shpengler; [per. s. nem. S.E. Borich]. – Mn.: ООО «Popurri», 1999. – 720 s.
2. Losev A. F. Dialektika mifa / A. F. Losev // Iz rannikh proizvedenij. – M., 1990. – S. 391-599. – (Iz istorii otechestvennoj filosofskoj my'sli).
3. Antologiya mirovoj filosofii: v 4 t. / redaktor-sostavitel' 1 toma V.V.Sokolov. – M.: My'sl', 1969. – T. 1 : v 2 ch. – 1969. – Ch. 2. – S. 579-936. – (Filosofskoe nasledie).
4. Berdyayev N.A. E'kzistencialistskaya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo. – Parizh: YMCA – PRESS, 1952. – 246 s.

Shelyuto V.M. THE PERSONAL LANDMARKS IN THE PROCESS OF HISTORICAL KNOWLEDGE: FROM PREMODERN TO POSTMODERN

The article is devoted to the problem of the formation of personal guidelines in the historical process. It reveals the technology of interpreting the historical process in the situation of modernity and postmodernity. The article talks about the objective reasons for the degradation of historical knowledge at the present stage, analyzes the reasons for the falsification of history in the postmodern situation, reveals the prospects for historical science, examines the main formulas that express the attitude of humanity to the historical process, reveals the political technology of turning history into a postmodern simulacrum. Some provisions of the article are controversial.

Key words: *history, personality, mythology, simulacrum, postmodernity, progress, modernity, passionarity, religion, atheism.*

Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, профессор кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля.

Shelyuto Vladimir Mikhaylovich – doctor of philosophical sciences, candidate of historical sciences, professor, professor of the Department of philosophy of the Lugansk State University named of Vladimir Dal.

E-mail: kaf.filosofia.teologia@yandex.ru

Рецензент: Капичина Елена Алексеевна – доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Луганской государственной академии культуры и искусства имени М. Матусовского.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Рассматривается роль и значение национальной идеи в современной культуре и образовании. Авторы поддерживают мысль, что без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. Национальная идея является мировоззренческой составляющей культуры русского народа, определяющей его историю и будущее. Приводятся точки зрения политических и церковных деятелей, представителей научного мира на национальную идею в истории и в современной России. Авторы приходят к выводу о необходимости внедрения в воспитание и образование национальной идеи, и понимая ее как неограниченную открытость для установления народом культурных связей с историей, природой, Родиной, – современная наука и образование должны ориентироваться на создание таких образовательных и воспитательных технологий, которые бы верно ориентировали наших учащихся и студентов в выборе жизненных стратегий, осуществляющих данные культурные связи.

Ключевые слова: национальная идея, культура, история, патриотизм, воспитание, образование, Родина, народ.

Сегодня не теряет актуальности мысль о том, что без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. Идея, являющаяся своего рода «нормой всех норм» и выступающая связующим звеном между системой базовых ценностей и идеалов, оказывается доминантой духа человеческой общности [10].

В присяге на принятие гражданства Российской Федерации есть слова: «клянусь «быть верным России, уважать ее культуру, историю и традиции» [11]. В деле воспитания достойного гражданина особую роль играет национальная идея, которая должна быть мировоззренческой составляющей культуры русского народа, определяющей его историю и будущее.

Исследователи подчеркивают, что национальная идея имеет свое начало не сверху, а изнутри, несет в себе объединяющее, скрепляющее начало, не отвергает, а дополняет, «входит на правах существенного компонента в содержание личностных ценностей. Можно даже сказать, что необходимость национальной идеи обнаруживается именно в силу личностного характера бытия всех участников образовательного воспитательного процесса» [10, с. 9].

Как отмечают исследователи, национальную идею невозможно выдумать, национальная идея существует почти так же объективно, как законы физики. И если законы физики не выдумывали, а выявили, то и русскую национальную идею надо выявлять объективными, научными методами.

Классическая русская литература, отвечая на вопрос «Кто виноват?» ставит вопрос «Что делать?». Если Европа конца XIX века связана с призывом



Ницше «Бог умер», Ф.М. Достоевский в России предсказал: «Если Бога нет, то все дозволено!». Русская цивилизация традиционно выстраивалась на русской религиозной идее. Именно благодаря Достоевскому мы обязаны самому концепту «русская идея».

Духовная составляющая играет решающую роль в проблеме формулирования национальной идеи, о значении которого хорошо сказал испанец Э. Филипс: «периоды величия страны выражаются в устремлении людей, ее населяющих к духовному идеалу и Истине, к некой великой идее. В эти моменты духовного подъема страны проявляется душа ее народа. Период упадка выражается в измене этому идеалу и его утрате в обмен на обреченное и упадническое прельщение страстью мира к земным богатствам, земле и власти, помрачению высших устремлений народа и его духовной сути» [3, с. 730].

Знаменательным с точки зрения осознания русской идеи было выступление в 2015 году перед Государственной думой патриарха Кирилла, когда предстоятель РПЦ призвал к формированию идеала социальной справедливости и к новому осмыслению русской идеи, «...к осознанию того образа России, отстаивая который вступила в ценностный и геополитический конфликт с Западом» [1]. Это выступление – подтверждение того, что Русская церковь представляет собой не просто общественную организацию, а духовную скрепу общества, духовный фундамент, на котором держится наше государство, русскую традицию. История русского народа подтверждает, что русский народ через православие оформлял не только свои отношения с Богом, но строил свое государство. Православная церковь символизирует веру, идеалы, ценности. Патриарх выделил важность одной из фундаментальных ценностей – справедливости. Он призвал взять лучшее, что было в нашем прошлом, и «построить на этой основе фундамент будущего». Идеал социальной справедливости должен быть осмыслен с учетом накопленного исторического опыта. Стремление к справедливости должно не раскалывать общество, но «служить достижению социальной гармонии».

В перечень национальных ценностей, предложенных патриархом, входит самое важное в разных эпохах русской истории:

«...святая Русь – доминанта святости и высоты человеческого духа. И мы обозначили эту ценность словом «вера».

«Российская империя, превратившаяся «в колоссальную мировую империю от океана до океана» – символ «державности».

Революция, воплотившая чаяния людей к справедливости – «справедливост».

Советское время – «солидарность», которая дала силы народу совершить подвиг – военный и трудовой.

Наконец, Новая Россия, воплотившая новые идеалы – права человека, права людей, человеческое достоинство, свобода. Эта эпоха нашла отражение в символе «достоинство».



И это не абстрактные историософско-мировоззренческие изыскания – это духовные скрепы русского народа.

Патриарх подчеркнул, что свобода от нравственных установок смертельно опасна для человека и общества. Если в сознании и жизни людей исключается высшая справедливость и высшая правда – такое общество нежизнеспособно.

Универсальное нравственное понятие справедливости не должно интерпретироваться «в соответствии с господствующими философскими и даже политическими установками». Россия должна устоять «перед лицом современных псевдоценностей, губительных для личности и человеческой цивилизации в целом» [1].

Сфера ценностей – базисная сфера. Солидарность, соборность, согласие – это основы веками складывающегося общественного уклада, которые, как показывает история, невозможно подорвать никакими экспериментами.

Русская православная церковь противопоставляет тенденции хаоса и конфликта некий социальный идеал, еще в XIV веке провозглашенный преподобным Сергием Радонежский: воззрением на Святую Троицу побеждать ненавистную рознь мира сего. Еще в XIX веке русская философия указывала на начало соборности в жизни русского народа. Патриарх, описывая этот идеал на языке социальной философии, называет его «социальным обществом, где ради достижения общего блага тесно сотрудничают между собой различные этнокультурные, социальные, профессиональные, религиозные и возрастные группы». Это общество, в котором «сотрудничают, а не конфликтуют между собой народ и власть. Не конфликтуют этносы и религии. И даже политические партии не конфликтуют» [1].

Постсоветская социально-экономическая модель с ее извращенными социальными нормами «выживание сильнейшего» и «потребление превыше всего» вопиюще несправедлива, а значит, нежизнеспособна. После развала СССР жизнь без правил лишила смысла и саму жизнь. Появились акты и явления, которые недопустимы с точки зрения морали и нравственных норм. Поэтому мнение, что для избавления от «социальных болезней необходимо не столько увеличение милицейских постов, сколько выявление и утверждение в обществе нормальных, позитивных норм и ценностей», является справедливым и доказательным [13, с. 21].

Утверждение идеала социальной справедливости – главная задача современной России. Патриарх назвал работу над этим подлинным социальным творчеством, которое позволит прийти к новому осознанию русской идеи, предназначения русского народа.

Президент В.В. Путин в своих выступлениях неоднократно говорил о важной роли патриотизма. Летом 2015 года он сказал, что патриотизм – это «священный долг россиян», а в октябре назвал его «нравственным ориентиром» для подростков. «В 2011 году в интервью журналу VIP-Premier Путин назвал национальной идеей «сбережение народа», процитировав Александра Солженицына» [8]. Также, отвечая на вопрос ведущего



телепередачи «Москва. Кремль. Путин» Павла Зарубина о том, в чём заключается национальная идея России, российский президент ответил: «Да, в патриотизме, думаю, тут ничего другого не может быть». «Но патриотизм не должен быть квасным, затхлым и кислым. Он должен быть направлен на развитие страны», – уточнил он. Владимир Путин считает, что «патриотизм заключается в том, чтобы посвятить себя развитию страны, ее движению вперед». Он пояснил свою мысль: «Это совсем не значит, что нужно все время хвататься только за наше героическое прошлое, нужно смотреть в наше не менее героическое и успешное будущее, и в этом залог успеха» [9].

В одном из выступлений он также выразил надежду на то, что СМИ возьмут на вооружение и прозвучавшее на пресс-конференции предложение обсудить как один из возможных вариантов триаду «природа – Родина – народ» [2].

В журнале «Вестник Российского философского общества» в 2006 г. была опубликована статья А.И. Уварова [12, с. 134-137]. Актуальной и новой, представляющей значительный интерес видится идея А.И. Уварова о необходимости создания общества знания. Он утверждает, что «информационное общество это лишь переходный этап человечества на более высокую ступень существования к обществу знания, более свойственному природе человека, которое само собой разумеется, должно усвоить все то позитивное, что создается информационным обществом. Причем, приоритетом общества знания должно стать не знание вообще, тем более не информация, а инновационное знание, инновационная наука, инновационное образование, инновационная культура. Общество знания породит совершенно другого человека, консолидированную личность, личность технологическую, творческую, ориентированную на создание принципиально новых открытий во всех сферах деятельности человека. Только такое общество может создать цивилизованные условия функционирования коэволюции, разумного взаимного существования человека и природы, да и внутри самого социума, создать возможности формирования экономики знания» [12, с. 135].

Переходя к роли образования в формировании национальной идеи, А.И. Уваров утверждает, что «идеалом России, а идеал – это путеводная звезда, как писал Л. Толстой, её национальной идеей, с моей точки зрения, предпочтительней будет признать стремление к обществу знания. Это ближе к менталитету нашего народа с его традиционной соборностью, коллективизмом» [12]. А.И. Уваров считает также, что «ориентация на общество знания потребует резкого повышения интеллектуального уровня нации, причем именно интеллектуального, а не просто духовного. Не случайно же сейчас так остро встала проблема реформы образования, смысл которой направлен на повышение как раз интеллектуального уровня, как школьников, так и студентов, а тем самым и общества вообще» [12, с. 135]. Можно согласиться с мнением автора, что реформы системы образования, направленные на повышение интеллектуального уровня учащихся и тем самым



– общества в целом, имеют большое значение для постсоветского развития страны [12].

Исследователь А.И. Уваров дает и свое определение национальной идеи: «Национальная идея по своей сущности – историческая комплексная идея, поскольку она должна выражать коренные интересы всей нации, формулировать стратегические цели общества и одновременно, связав их с практическими задачами современного общества, современной цивилизации» [12]. Действительно, подобное определение должно принимать во внимание одновременно все аспекты национальной идеи – историческую преемственность и наследственность, системность и комплексность, связи с («коренными») интересами нации, стратегический (а не тактический) характер, формулирование цели развития с учетом специфики современного положения России и необходимости постановки и решения практических задач современного общества, цивилизации [12].

Подчеркивая роль науки и образования в современных социально-культурологических процессах, А.И. Уваров отмечает, что «в качестве русской национальной идеи наиболее реальным становится участие России в общем глобальном процессе с отстаиванием национальных интересов и одновременно с опорой на отечественные возможности. Таковыми у нас являются наука и образование как основа новейшей технологии, да и культуры в целом». Представленная концепция «созидание общества знания в России» совпадает с позицией ЮНЕСКО об обществе знания как современного понимания идеи глобального информационного общества. Позиция ЮНЕСКО опирается на четыре принципа: «сохранение культурного и лингвистического разнообразия, равный доступ к образованию, а так же всеобщий доступ к информации с широким ее использованием и свободой мнений». Эти принципы не противоречат и русской национальной идее, так как она не сводится к сугубо национальным интересам, но имеет в виду и глобальные интересы в целом. А.И. Уваров считает также, что данное прочтение национальной идеи «поможет избежать абсолютизации идеи информатизации, ее монизма, ибо идея глобализма, выраженная в единственной форме, как и любая другая идея мало перспективна. Глобализм предполагает плюрализм уже в силу многообразия человечества и его истории» [12, с. 136].

Однако следует учесть мнение ряда ученых, которое представил исследователь Д. Евстафьев: «глобализация не предусматривала никакого качественного, если хотите, структурного развития вообще, сконцентрировавшись на количественной стороне вопроса. И это было, вероятно, главной ошибкой идеологов глобального мира, посчитавших, что социальное «качество», определявшееся этноконфессиональной и социокультурной базой, адаптируется к новым количественным уровням потребления само, стирая различия идентичностей» [4].

Да, действительно, следует отметить, что национальная идея России не должна сводиться сугубо к национальным интересам, но – «иметь в виду и



глобальные интересы в целом». Она не только не должна восприниматься как что-то закрытое, путь к самоизоляции (по аналогии с СССР), но, наоборот, – как часть глобальной системы. Мессианские традиции русской идеи, отмечавшиеся еще Н. Бердяевым, философия русского космизма – один из источников русской идеологии – только демонстрируют открытость русской национальной идеи миру, ее позиционирование как одной из глобальных альтернатив [6, с. 22].

Характерной чертой современной политики нашего государства является защита государственных интересов на международной арене с позиций культурной и цивилизационной самоидентификации. Следует учесть, что «национальная идентичность – это принятие исторического опыта нации». Практические разработки концепций национальных идей во многих случаях объединялись с религиозной и этнической идентификацией. Религиозный Ренессанс вызвал обращение к церкви как хранительнице национальной и культурной идентичности. Исходя из религиозной идентичности, формируется идентичность национальная, культурная, цивилизационная, утверждая собственную ценность в условиях давления западного универсализма на пути глобализации и модернизации.

Следует учесть, «что для большинства русских православие является не религией, а символом русского своеобразия и его духовной ценности, одним из маркеров культурной, этнической или идеологической идентификации» [7, с. 9-10].

Исследователи отмечают, что «ни национальный характер, ни национальные интересы не сводимы к сущности национальной идеи, поскольку национальная идея объединяет в себе и общую мировоззренческую концепцию и конкретно-исторические формы ее воплощения. Как системное целое национальная идея включает в себя патриотическую, ментальную, политическую, идеологическую и геополитическую составляющую. При этом она предполагает институциональное закрепление на государственном уровне тех ценностей и норм, которые были исторически сформированы народом или народами, входящими в состав нации». Это не означает ни превращения национальной идеи в государственную идеологию, ни «приватизации» национальной идеи той ли иной политической партией [7, с. 11].

Подводя определенные итоги, следует отметить, что красной нитью русской национальной идеи на современном этапе должно стать осознание единства истории и современной России, природы и народа как единого целого.

Для этого сама национальная идея должна быть основополагающей в современном образовании, то есть содержать в себе и воспитывать в личности базовые ценности общественного и государственного бытия.

Выводы. Следует особо подчеркнуть важность национальной идеи в современном образовании. Исследователи приходят к выводу, что «усвоение учащимися всей глубины содержания русской идеи, способствуя



целенаправленному формированию их внутриличностного, духовного опыта, служит соответствующим регулятором их поведения, в большей или меньшей степени обеспечивая его приближение к идеалу» [10]. «Будущее России связано не с «денационализацией» национальной идеи, не с ликвидацией этнических различий, не с унификацией образования и воспитания, а с созданием условий для расцвета всех наций и народностей, но не в ущерб другим и не за счет других – под каким бы предлогом это не провозглашалось» [10, с. 14].

Сегодня роль национальной идеи в культуре и образовании играет решающую роль. Высшее образование сегодня должно ориентироваться на основополагающие идеи истории и культуры, учитывая также опережение и прогнозирование в воспитательно-образовательном процессе. Исследователи отмечают, что «образование в вузе только тогда будет выполнять свое истинное предназначение, когда научная парадигма его развития будет дополнена, пронизана духовным отношением и напряжением, как опосредованной реакцией культуры» [5]. Если взять за основу воспитания и образования национальную идею, и понимая ее как неограниченную открытость для установления народом культурных связей с историей, природой, Родиной, – современная наука и образование должны ориентироваться на создание таких образовательных и воспитательных технологий, которые бы верно ориентировали наших учащихся и студентов в выборе жизненных стратегий, осуществляющих данные культурные связи.

Л и т е р а т у р а

1. Акопов П. Патриарх Кирилл: Социальный идеал русской цивилизации. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://rusvesna.su/recent_opinions/1422003976
2. Большая пресс-конференция Владимира Путина – 2018. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://tass.ru/bolshaya-press-konferenciya-vladimira-putina-2018>
3. Воловикова М.И. Нравственный идеал и антиидеал в контексте особенностей российского менталитета // Национальная идентичность России и демографический кризис / Материалы Всероссийской научной конференции (20-21 октября 2006 г.). – М., 2007. – С. 729-736.
4. Евстафьев Д. Пандемия коронавируса: путь туда, но не обратно // Эксперт. – №15(1149). – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://expert.ru/expert/2020/15/pandemiya-koronavirusa-put-tuda-no-ne-obratno/>
5. Москалюк В.М. Образование в культурном пространстве современного социума // Эмиссия. Оффлайн. Электронное научное издание (педагогические и психологические науки). – 2016. – Выпуск № 4. – Санкт-Петербург: РГПУ им. Герцена. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.emissia.org/offline/2016/2482.htm>
6. Овсеенко Ю.С. Национальная идея современной России: инновационный фактор // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2010. – № 1 (3). – С.19-24.

7. Орлов И.Б. Национальная идея России как механизм духовной мобилизации и цивилизационной идентичности // Мир и политика. – 2010. – № 7. – С. 79-85.

8. Путин назвал единственно возможную для России национальную идею. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.rbc.ru/politics/03/02/2016/56b1f8a79a7947060162a5a7>.

9. Путин рассказал, в чём состоит национальная идея России. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://rusvesna.su/news/1589096187>.

10. Слостенин В.А. Национальная идея как фактор цивилизационного развития России / В.А.Слостенин // Сибирский педагогический журнал. – 2004. – С. 6-17.

11. Текст присяги гражданина Российской Федерации. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://georgia.mid.ru/informacia-o-priobretanii-rossijskogo-grazhdanstva/-/asset_publisher/gM50GSIYxYQs/content/tekst-prisagi-grazhdanina-rossijskoj-federacii?inheritRedirect=false

12. Уваров А.И. Альтернатива информатизации // Вестник РФО. – 2006. – № 1 (37). – С. 134-137.

13. Чубайс И.Б. Какая Россия нам нужна или как закончить спор о русской идее? // Политика. – 2006. – №3. – С. 20-28.

References

1. Akopov P. Patriarkh Kirill: Soczial'ny`j ideal russkoj czivilizaczii. – [E`lektronny`j resurs] – Rezhim dostupa: https://rusvesna.su/recent_opinions/1422003976

2. Bol'shaya press-konferenciya Vladimira Putina – 2018. – [E`lektronny`j resurs] – Rezhim dostupa: <https://tass.ru/bolshaya-press-konferenciya-vladimira-putina-2018>

3. Volovikova M.I. Nravstvenny`j ideal i antiideal v kontekste osobennostej rossijskogo mentaliteta // Naczional'naya identichnost' Rossii i demograficheskij krizis / Materialy` Vserossijskoj nauchnoj konferenczii (20-21 oktyabrya 2006 g.). – M., 2007. – S. 729-736.

4. Evstaf'ev D. Pandemiya koronavirusa: put` tuda, no ne obratno // E`kspert. – №15(1149). – [E`lektronny`j resurs] – Rezhim dostupa: <https://expert.ru/expert/2020/15/pandemiya-koronavirusa-put-tuda-no-ne-obratno/>

5. Moskalyuk V.M. Obrazovanie v kul'turnom prostranstve sovremenno go socziama // E`missiya. Offflajn. E`lektronnoe nauchnoe izdanie (pedagogicheskie i psikhologicheskie nauki). – 2016. – Vy`pusk № 4. – Sankt-Peterburg: RGPU im. Gerczena. – [E`lektronny`j resurs] – Rezhim dostupa: <http://www.emissia.org/offline/2016/2482.htm>

6. Ovseenko Yu.S. Naczional'naya ideya sovremennoj Rossii: innovaczionny`j faktor // Istoricheskaya i soczial'no-obrazovatel'naya my`sli'. – 2010. – № 1 (3). – S.19-24.

7. Orlov I.B. Naczional'naya ideya Rossii kak mekhanizm dukhovnoj mobilizaczii i czivilizaczionnoj identichnosti // Mir i politika. – 2010. – № 7. – S. 79-85.

8. Putin nazval edinstvenno vozmozhnyu dlya Rossii naczional'nuyu ideyu. – [E`lektronny`j resurs] – Rezhim dostupa: <https://www.rbc.ru/politics/03/02/2016/56b1f8a79a7947060162a5a7>.

9. Putin rasskazal, v chyom sostoit naczional'naya ideya Rossii. – [E`lektronny`j resurs] – Rezhim dostupa: <https://rusvesna.su/news/1589096187>.

10. Slostenin V.A. Naczional'naya ideya kak faktor czivilizaczionnogo razvitiya Rossii / V.A.Slostenin // Sibirskij pedagogicheskij zhurnal. – 2004. – S. 6-17.

11. Tekst prisjagi grazhdanina Rossijskoj Federaczii. – [E`lektronny`j resurs] – Rezhim dostupa: <https://georgia.mid.ru/informacia-o-priobretanii-rossijskogo>



grazdanstva/-/asset_publisher/gM50GSIYxYQs/content/tekst-prisagi-grazdanina-rossijskoj-federacii?inheritRedirect=false

12. Uvarov A.I. Alternativa informatizacii // Vestnik RFO. – 2006. – № 1 (37). – S. 134-137.

13. Chubajs I.B. Kakaya Rossiya nam nuzhna ili kak zakonchit` spor o ruskoj idee? // Politiya. – 2006. – №3. – S. 20-28.

Zvonok A.A., Zvonok N.S. NATIONAL IDEA IN THE CONTEXT OF MODERN EDUCATION

The role and significance of the national idea in modern culture and education is considered. The authors believe that neither man nor nation can exist without a higher idea. The national idea is the ideological component of the culture of the Russian people, which determines its history and future. The points of view of political and church leaders, representatives of the scientific world on the national idea in history and in modern Russia are given. The authors come to the conclusion that it is necessary to introduce the national idea into upbringing and education, and understanding it as unlimited openness for the establishment of cultural ties by the people with history, nature, Motherland, - modern science and education should focus on the creation of such educational and educational technologies that would be true guided our pupils and students in the choice of life strategies that carry out these cultural ties.

Keywords: national idea, culture, history, patriotism, upbringing, education, Motherland, people.

Звонок Александр Анатольевич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социологии и организации работы с молодежью ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный педагогический университет».

Zvonok Alexandr Anatolyevich – Candidate of Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Sociology and organization of work with youth, Lugansk State Pedagogical University.

Звонок Наталья Степановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Zvonok Natalya Stepanovna – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of the Lugansk State University named after Vladimir Dahl.

E-mail: zvonok1962@mail.ru

Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

ТРАДИЦИЯ И ЭКОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Анализируется актуальная культурологическая проблема соотношения традиции и инновации в системе культуры и динамике ее исторического развития. С позиции онтологического понимания культурной традиции эксплицируется ее экологическое измерение, как и культурное измерение экологии. Экология культуры представлена стратегией культурно-цивилизационного развития в эпоху глобализации и глобальных проблем. В этом контексте предложена дефиниция экологизации культуры.

Ключевые слова: культура, традиция, инновация, экология, экология культуры, экологизация культуры, онтологический, развитие, глобализация.

Вводная часть. Соотношение традиции и новации в системе культуры и ее динамике – актуальная проблема, от которой зависит состояние системы, ее функционирование, динамика развития, влияние на окружающую среду. Но на современном этапе культурно-исторического процесса, в эпоху глобализации, она приобретает особенное значение, поскольку культура в ее планетарном культурогенном влиянии становится фактором, определяющим состояние современного мира и перспективы его (устойчивого) развития. И в этом плане особенно важна стратегия экологизации культуры на основе соответствующей реактивации потенциала присущих ей традиций. Экология культуры может рассматриваться с позиции коэволюционной оптимизации ее развития с присущей ей системой связей с окружающей средой. Понятие экология – семантически многозначно. Концептуальная разработка его социальных, культурологических и др. значений может стать отправным началом актуальных для современной эпохи глобальности экологически ориентированных исследований, предполагающих соответствующие проекты культурно-цивилизационного развития. Понятие экология – философично, и его философская экспликация – отправное начало для выработки адекватного современности экологически ориентированного мировоззрения и мышления.

Экология культуры – очевидно перспективная область исследований, предполагающих концептуальную философскую рефлексию. Ее зачинателем считается российский культуролог, лингвист и философ, академик Д.С.Лихачев, впервые четко обозначивший экологию культуры в качестве специальной предметной области исследования [8]. Вместе с тем можно говорить об ориентированных на концепцию коэволюции применительно к развитию современной культуры, общества исследованиях, затрагивающих проблему его экологизации напрямую (В.И.Вернадский, Н.Н.Моисеев и др.). Очевидно, что экология – актуальная область междисциплинарных научных исследований, связанных с естествознанием, теорией систем, синергетикой,



методологией глобального моделирования и т.д., в которую все более и более инкорпорируется социокультурная проблематика. Экология культуры – актуальная область собственно философских исследований, неотъемлемых от выработки экологически ориентированного ноосферного мышления.

Цель статьи: философская экспликация культурологического содержания и значения экологии в перспективе стратегии экологизации культуры на основе реактивации экологического потенциала ее традиций. Экологизация культуры представлена как стратегия оптимизации культурно-цивилизационного развития человечества в эпоху глобализации.

«Мир создан как целое с многообразными внутренними связями, которые нельзя нарушать» (Дмитрий Лихачев ([8, с. 91]).

Основная часть. Культура, как согласно с системным подходом утверждал российский философ М.Каган, представляет собой системное образование – «системно-целостное единство» [5, с. 21], охватывающее, позиционирующее интегрирующее и обуславливающее все многообразие социально-конструктивных проявлений человеческой жизнедеятельности. И поскольку субъектная человеческая деятельность в предельном выражении целенаправленна на универсальное освоение мира/действительности, постольку культура являет собой исторически развивающуюся систему.

Стабильность (системы) культуры обеспечивается системообразующим ее началом, в качестве которого выступают традиции, охватывающие апробированные, социально-легитимные формы человеческого поведения и деятельности, так или иначе, направленные на культуру, ее онтологическое утверждение, и формирующиеся начиная еще с первобытной эпохи.

Традиции удостоверяют установившийся порядок социокультурной жизнедеятельности человеческой общности, воплощенный в нормативных программах поведения с присущей им исторически длительной апробацией. По определению российского философа Ф.Лазарева, «традиция – это система специфических норм, образцов и культурных практик, обеспечивающих универсально направленное освоение мира...» [7, с. 5], поэтому, «...традиция – не просто элемент культуры, а ее системообразующее начало» [7, с. 5].

Если культура – универсальный способ человеческого бытия в мире, то традиция – культурный механизм его состоятельного осуществления. Будучи способом человеческого бытия в культуре, традиция в содержательном плане удостоверяет наличествующие длительное историческое время в культуре общества социально – и духовно – значимые типизированные элементы культурного наследия (представления, способы восприятия мира, верования, идеи, ценности, идеалы, нормы, обычаи и др.), для которых характерны: сохраняемость, укорененность, передаваемость от поколения к поколению, воспроизводимость, действенность. Преломляясь через социокультурный опыт и нормативные образцы поведения/деятельности, эти (культурные) элементы традиции являются важнейшей составляющей жизнедеятельности общности, также как и процессов инкультурации и социализации личности.



Культурные традиции являются средоточиями социокультурного опыта человеческого бытия, выступают коллективной культурной памятью, социально значимой информацией, источник и носитель которой, прежде всего, – коллективное сознание общности. Аккумулируя и оформляя социокультурный опыт в стандартах поведения, они осуществляют его отбор, фиксацию, концентрацию, передачу в историческом времени, через которую реализуется преемственная связь времен и поколений в культуре. По словам украинского философа С.Гатальской, «традиция есть то, что ...опережает какую-либо сущность, что неизменно в своем ...обновлении» [3, с. 133].

Традиции (лат. traditio – передача) – это формообразующие начала и константные проводники социально значимого контента во времени или «сквозь время». Российский философ В.Кутырев утверждает: «традиция – не прошлое, ею обозначается ... то, что непрерывно существует в мире и в нас самих... В традиции выражается устойчивость, вечное во временном...» [6, с. 95]. «Традиции, согласно его словам, пока они есть, будут проявлением абсолютного, вечного ..., и существующие до всяких перемен, тождественны универсалиям (константам) культуры. Они проявляют себя в каждой форме и отрасли культуры...» [6, с. 97]. Традиция – это настоящее, наличествующее и в прошлом и в будущем, это – вечное, инвариантное в ходе времени.

Традиция онтологична, она обеспечивает сохранение бытия в эстафете существования. Она, как отмечает В.Кутырева, есть «...область сохранения постоянно меняющихся характеристик любого предмета, когда он рассматривается как социокультурный феномен» [6, с. 92-93]. Ее подлинный – онтологический смысл – сохранение основных характеристик предмета в изменении, т.е. содержательная связь между прошлым, настоящим и будущим, связь как унаследование. Традиции обеспечивают сохранение и передачу накапливаемого культурного достоинства, культурного наследия.

Традиции охватывают объекты культурного наследия и опыта, процессы их передачи, процедуры наследования. В качестве традиций может выступать вся совокупность культурных форм – как институализированных, так и неинституализированных. Российский культуролог А.Флиер трактует их аналогами культурных текстов, только существующих в устной форме и «...аккумулирующих в себе всю совокупность норм и образцов социально рекомендуемого поведения, сложившиеся формы социальной организации, регуляции и коммуникации, нравы, обычаи, обряды и ритуалы» [12, с. 242]. Флиер отмечает, что основная зона компетенции касающихся практико-действенной области жизни людей традиций – регуляция межличностных отношений, и трансляция социокультурного опыта, причем стопроцентная до появления общих и профессиональных учебных заведений [12, с. 243].

Традиционное, т.е. утвержденное в традиции, соответствует принципу унитарности, обеспечивающему целостность культуры как подоплеку системного действия традиции. Как нормативная культурная практика она входит в онтологический порядок мироздания, выступает его микромоделью,



хронотопом его актуализации. Традиция проявляет себя в трансформации диахронического порядка реальности в синхронический, что предполагает интеграцию структурных составляющих моделируемых ею культурных ситуаций. Она осуществляет воспроизводство социокультурного опыта и наследия, а также – определенной модели миропорядка, предполагающей достаточные основания социокультурной интеграции человеческого бытия.

Традиционное начало обеспечивает стабильность и преемственность в существовании и историческом развитии системы культуры. Так, например, история традиционных культур Индии и Китая исчисляется тысячелетиями.

Вместе с тем традиции не просто осуществляют сохранение и передачу культурного наследия, но способны наращивать и обогащать его, адаптируя культуру к окружающей среде. Как константное в развитии, они могут трансформироваться при сохранении своей специфики и содержания, что осуществляется не революционным путем инновационной замены прежних культурных образцов на новые – более эффективные, а эволюционным путем постепенного введения новации в традиционные установления культуры.

При общем рассмотрении презентующего человеческую историю в ее культурогенной модальности мирового культурно-исторического процесса в нем можно выделить два основных (исторических) типа культуры: традиционный и инновационный. Традиционная культура и, соответственно, стадия культурно-исторического процесса, охватывает, как первая его фаза, согласно типологии, которую предложил российским философ М.Каган, первобытную культуру, культуру скотоводческих народов (главным образом Азии), культуру земледельческих обществ Египта, Ближнего Востока, Индии, Китая, культуру Древней Греции и Рима, культуру средневекового европейского феодализма [5, с. 331-356]. В ней традиционность доминирует над новаторством, т.е. в социокультурной жизнедеятельности человеческих общностей преобладают воспринимаемые из культурного наследия и опыта, и ставшие нормативными правила и образцы поведения/деятельности.

При этом социально востребованные свойства субъекта традиционной культуры, – это, как отмечает российский философ И.Докучаев, соответствие социокультурным стандартам [4, с. 180]; следует добавить – адаптация этих стандартов абсолютизированного прошлого к изменчивому настоящему, предполагающая их сакрализованную значимость как залог стабильности функционирования и устойчивого развития культуры, общности и общества.

Утверждающиеся в культуре традиции предполагают сакрализацию, и в аксиологическом плане выступают воплощением ценностных абсолютов. В опоре на закрепленные в них высшие ценности (Бог, священное) заключена главная особенность традиционных культур, картина мира которых имеет, как правило, религиозный характер. С.Гатальская указывает на то, что «традиционная культура – это, прежде всего, культура, основывающаяся на священном тексте...» [3, с. 118]. Традиции можно представить содержащими значения высших ценностей священными текстами, запечатлевающими в себе



сакрально значимое культурное наследие. Священный или религиозный текст (Веды, Трипитака, Авеста, Библия, Коран и др.) предполагает культуру, тотально исполненную семантикой священного. Если в семантическом плане, – через традиции осуществляется передача культурных смыслов и кодов, и «у культуры, утверждает Ф.Лазарев, нет другого способа сохранить себя, как реализовать свои смыслы и ценности в традиции» [7, с. 98].

Культура зиждется на традициях, которые будучи развернутыми в нормативную культурную практику системного освоения действительности являются основаниями и началами устройства человеческого бытия в мире, и вместе с тем – преобразования мира в универсум культуры; они воплощают укорененность человеческого бытия в культуре, а культуры – в миропорядке. Выступающие скрепами культуры и фундаментальными опорами культурно-исторического процесса они сопровождают человечество на протяжении всей его истории, являясь важнейшими элементами его филогенеза и онтогенеза.

Традиция является архетипом человеческого бытия в культуре. Она – субстанциальный фермент культуры, ее фундамент, системообразующее начало, принцип организации. Благодаря традициям культура выступает как самоорганизующаяся система. Ее историческое становление и утверждение связано именно с традиционной стадией культурно-исторического процесса.

Онтологическое понимание традиции апеллирует к бытийственности культуры, как в ее исходном – природном начале, так и в ее собственных – материальных, предметно-субстратных (материальная культура) и ментально-духовных (духовная культура) основаниях и ресурсах; и эти основания не могут быть замещены технологиями и техносферой в целом.

В системе культуры и ее развитии, и соответственно – в динамике развертывания культурно-исторического процесса традиции образуют противоречивое единство с новациями, будучи взаимосвязанными с ними.

В общем, культурную инновацию (лат. *novatio* – изменение), можно определить как создание новых артефактов, как конструктивное изменение или качественно новое дополнение к ним, воплощающееся в культурогенной деятельности и ее продуктах. Инновации выступают порождающими моделями новых артефактов, механизмами их формирования, создающими предпосылки для социокультурных изменений. В оптимальном воплощении культурная инновация – это не всякое новшество, а такое, которое повышает эффективность функционирования и развития системы. Согласно дефиниции американского антрополога Р.Крейпо, «культурной инновацией может быть названа разработка и внедрение какой-либо новой значимой характеристики в пределах культуры, которая способствует ее изменению и осуществляется в результате открытия или изобретения» [13, р. 160]. Очевидно – развитие системы культуры, ее динамика предполагают инновационные процессы.

Культуру инновационного типа можно определить как «...культуру деятельности, мотивируемой новаторскими ценностными ориентирами и установками, и связанной с использующим необходимые знания, умения и



опыт целенаправленным, комплексным внедрением, освоением и эффективным функциональным использованием культурных инноваций в различных областях культурогенной деятельности как ее ведущего фактора» [11, с. 302]. Будучи второй фазой культурно-исторического процесса, Инновационная культура охватывает, согласно типологии М.Кагана [5, с. 357-401], европейскую (западную) культуру эпохи Возрождения, Нового и Новейшего времени в ее влиянии на развитие мировой культуры и мировую (современную) культурную ситуацию. Каган квалифицирует инновационную культуру как креативную [5, с. 357]. Ее история началась в XVII веке, и основные этапы ее последующего развертывания, определяющие ее развитие, приходится на XVIII-XX века. Среди таковых Каган выделил: Просвещение, Романтизм, Позитивизм, Модернизм и Постмодернизм [5, с. 362-363]; и эти этапы представляются именно как типы культуры, а не только искусства.

Социально востребованные культурой инновационного типа свойства культурогенного субъекта – это, согласно утверждению И.Докучаева, имеющие социальную значимость в перспективе социальных приоритетов, моды и т.п. инновационные творческие способности [4, с. 180]. Сущность культуры инновационного типа – это «...культурогенная экспансия как устремленное в перспективу будущего, высоко-динамичное инновационное развитие, имеющее самокреативный характер и отличающееся безграничной демиургической преобразовательной активностью человека, выступающей в качестве ценности-цели его реализации» [11, с. 302]. Такая культура являет собой систему, в которой обеспечен безусловный приоритет новаторства, его доминирование над традиционностью; этим определяется высокий динамизм ее модернизационного развития и глобальный масштаб влияния. Как утверждает российский философ Л.Баева, «главным внешним отличием культуры инновационного типа становится невиданная ранее быстрая динамика развития, сопряженная с духом инноваторства...» [1, с. 120]. Ее развитие привело к выдающимся научно-технологическим, социально-экономическим и др. достижениям, изменившим ход истории, раскрывшим глобальные творчески-преобразующие возможности культурной инноватики.

Креативистское понимание инноваций апеллирует к творческому преобразованию сущего, рассматривая мир с позиции и в перспективе процесса его преобразования. Однако абсолютизированная инновация как самоценность и самоцель культурно-исторического развития в ее противопоставлении традиции как препятствию для неограниченности самоосуществления своих интенций превращается в конечном итоге из культурного творчества в аннигиляцию всякой доступной предметности как средства преобразования, обращается, в онтологическом смысле, от бытия к небытию. Так, современная наука из способа познания объективной истины мироздания все более превращается в инструментальное манипулирование с материально-предметными реальностями, рассматривая мир «в оптике» прагматизма – как пластичный и податливый на преобразующие воздействия.



И если ориентированные на сохранение традиции относятся к вечному, непреходящему, абсолютному, то целе-ориентированные на преобразование сущего инновации относятся к временному, преходящему, относительному.

Обусловленный модернизацией культурно-исторического развития на креативной основе НТП переход от традиционной к инновационной культуре и ее историческому продукту – техногенной цивилизации, оказался, начиная с эпохи Просвещения, сопряженным с дискредитацией и деструкцией многих культурных традиций. Это подрывает онтологические опоры человеческого бытия в культуре. Генерализация инноваций, предполагающая тотальность их утверждения и влияния, перманентность осуществлений, дискредитирует традицию, вытесняет ее на периферию системы культуры как архаизм, что оборачивается системным кризисом культуры. Растущая дисгармония между новациями и традициями, переменами и стабильностью, утилитарностью и духовностью, техногенной цивилизацией и культурой выхолащивает ее субстанциальное содержание, порождая коллизии мирового развития.

XX век отмечен небывалыми в истории катастрофами: военными, экономическими, экологическими, техногенными, гуманитарными. Эти коллизии, неотъемлемые от утверждения техногенной цивилизации на инновационной волне бурных темпов НТП, воплотились в оборотной стороне глобализации – глобальных проблемах современности, несущих угрозу стабильности природной и социокультурной среды [11, с. 338-337].

Онтологическая безпорность постоянно меняющей свои основания современной техногенной цивилизации как пролонгации инновационной культуры преодолевается экстенсивностью ее глобального развертывания и влияния, унифицирующего и редуцирующего культурные традиции.

Исходя из того, что в условиях глобальных проблем на передний план выходит идея выживания, – актуально переосмысление значения традиции. Парадигма инновационного прогрессизма – преимущественной ориентации на научно-технологические, сциентистские приоритеты явно недостаточна. Требуется такая стратегия культурно-цивилизационного развития, которая в приоритете его онтологической (экологической) стабилизации акцентирует традиционные основания культуры. Это предполагает реактивацию значения традиции, особенно в онтологическом ее понимании с пересмотром приоритетов мирового развития, и замену инновационного прогрессизма концепцией устойчивого развития как опирающегося на традицию экологически выверяемого, сбалансированного – коэволюционного развития, адекватного современной эпохе НТП, глобализации и глобальных проблем.

В свою очередь, исходя из того, что мировой культурно-исторический процесс удостоверяет историческое развитие человеческого рода, как на его филогенетическом, так и онтогенетическом уровнях, требуется верификация понимания культурного творчества. Подлинное культуротворчество следует понимать как «...многомерный творческий механизм, который проявляется не только в создании нового, но также – в воспроизводстве и удержании



культурного наследия в функциональном состоянии, т.е. в его сохранении, интерпретации, селекции и использовании; это – сохранение, использование и преобразование культурного наследия, актуализирующее заложенный в нем потенциал, что и является подлинным созиданием, без которого не возможно ни развитие, ни сохранение культуры» [11, с. 163]. Это такая модальность культуротворчества, которую, используя концепт российского культуролога Д.Лихачева, можно обозначить экологией культуры [8, с. 92].

Д.Лихачев впервые предложил различать собственно «биологическую» экологию и экологию культуры или культурную экологию. Учитывая то, что культура, как и природа, – это тоже дом человека [8, с. 92], Лихачев, в духе традиционности, подчеркивает роль для человеческой жизнедеятельности культурного наследия и его преемственности через культурную память. Он показал, что «экология... состоит из двух частей: части охранения природы и части охранения культуры. Последняя тем более важна, что она касается самой сущности человека» [8, с. 98]. Поэтому «и отношение к природе, и отношение к культуре требуют... осознания человеком себя как части природы и части культуры» [8, с. 98]. К области/сфере культурной экологии относится весь объем выработанного человечеством культурного наследия.

Понятие экология (от греч. oikos – дом, жилище) означает систему взаимосвязей, образованную живыми организмами с окружающей средой их обитания. Как наука экология изучает местообитание живых организмов и их системные взаимосвязи с окружающей средой. В мировоззренческом плане она предполагает сопричастное воззрение на мир как жилище, обиталище. Она базируется на представлениях о мире как интегрированной органической целостности – универсуме. Эти представления выражают ее сущность. Они в принципе соответствуют такой картине мира, как глобальный эволюционизм.

Органическое, очень сложное единство свойственно, как утверждает Д.Лихачев, не только природе, но и культуре в целом [8, с. 92]. И это сложноинтегрированное единство культуры, как внутри самой системы, так и в ее экологически оптимальных – ориентированных на коэволюцию устойчивого развития коадаптационных отношениях с окружающей средой обеспечивается традициями, с их онтологической спецификой. Традиции – экологичны, они обеспечивают органическую целостность и эволюционную динамику системы (культуры), вписывая ее в установившийся миропорядок.

Согласно онтологическому пониманию традиции включают в себя экологическую составляющую, предполагающую ее активацию. Сущность традиций корреспондентна сущности экологического позиционирования деятельности в ее предметной определенности, и это – сохранение. Так, фундатор философской герменевтики Х.-Г.Гадамер отмечал: «по существу своему традиция – это сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах» [2, с. 334]. Вместе с тем сохранение – не статично, как некий идеальный случай, оно обладает динамикой, и как процесс предполагает оптимизацию, т.е. максимизацию



функциональных онтологических характеристик систем в среде пребывания.

Экологическое понимание культуры и ее наследия особенно актуально сегодня. Как отмечает Л.Баева, «подобно программам сохранения отдельных видов животных и растений уже необходима программа сохранения уникальных самобытных видов культуры и традиционной деятельности. Эту программу можно назвать «Красной книгой человека»...» [1, с. 232].

Экология культуры – это не просто сохранение культурного наследия, но и его оптимизация с адаптацией его культуuroобразующих потенциалов к настоящим условиям человеческой жизнедеятельности и ее перспективам. Экологическое свойство традиций, будучи корреспондентным их сущности, ее функционально проявляет, реактивируя их стабилизирующий потенциал, применительно к самой системе культуры и к сфере/среде ее воздействия.

Традиции с аккумулируемыми ими онтологическими потенциалами, так или иначе, обеспечивают экологическую оптимизацию системы культуры в соответствующей динамике ее устойчивого – коэволюционного развития. Коэволюция, как гармонизация совместного развития общества, культуры и природы, по словам российского ученого Н.Моисеева есть «...необходимое условие дальнейшего развития человечества, ...основная посылка его будущего прогресса» [10, с. 7]; коэволюционная модальность социального развития во многом обеспечивается посредством актуализации традиций.

Применительно к самой культуре традиции можно рассматривать в качестве ее экологических ниш, – т.е. совокупности онтологических условий, необходимых для жизнедеятельности социальной общности как носителя и субъекта культуры. Тем самым экология культуры предполагает наработку, сохранение, воспроизводство, использование и кумулятивное приращение онтологически адекватного культурного наследия и опыта деятельности.

Культура с позиции (и в коэволюционной перспективе) экологической оптимизации может быть представлена в качестве экосистемы, т.е. системы, онтологически инкорпорирующей в экологический контекст окружающей среды, не осуществляя при этом на него негативных системных воздействий; экологическая оптимизация культуры неотъемлема от активации традиций, их системного действия, интегрирующего культуру в устойчивом развитии.

Экологическая экспликация культурных традиций прямо выводит на экологию культуры и ее универсальную по своему характеру и значению проблематику. Мир являет собой единство, что показательно выявляется в эпоху глобализации. Как отмечает Д.Лихачев, «органическое, очень сложное единство свойственно не только природе, но и человеческой культуре в целом. Единство часто нарушается и в природе, и в культуре, однако как некая идеальная форма существования природы человека оно есть, и от человека зависит установить единство еще и обоих целых – природного и человеческого» [8, с. 92]. Это, коэволюционное по своей сути единство культурно-человеческого и природного начал мира неотъемлемо от традиций как его онтологических скреп и экологически адекватных проводников.



Экология предполагает биофильское воззрение на мир как универсальную органическую целостность с признанием феномена жизни ее манифестацией. Это предполагает экологически позитивное – конструктивное, прежде всего, мироотношение, руководствующееся этическим принципом «не навреди».

Экологизация человеческой жизнедеятельности в ее субъектном мироотношении, экологизация культуры на основе активации традиций, их системного действия, – такова перспективная стратегия современного культурно-цивилизационного развития в эпоху глобализации и глобальных проблем. Она является залогом коэволюционной оптимизации современного мира, присущей ему глобальной системе связей «общество – культура – природа». Во всяком случае «человечество, как утверждает Н.Моисеев, способно к целенаправленным действиям глобального масштаба» [9, с. 79].

Под экологизацией культуры следует понимать, прежде всего, ее экологическую санацию или оптимизацию, финансируемую ориентацией ее структурных элементов и системной целостности на экологические приоритеты с их безусловным ценностным обоснованием, что предполагает аффирмацию этих приоритетов в культурном сознании с перспективой их пролонгации во всем многообразии культурогенной деятельности субъекта.

Экологизация как культурная парадигма имеет свои основания. Можно указать на экологически сообразное цивилизационное развитие таких стран Дальнего Востока, как Япония, Южная Корея, Китай, Сингапур и др., которое имеет существенно модернизационный характер, но в силу влияния традиций и разумного баланса, гармонизации традиций и инноваций, при всех научно-технологических, экономических, инфраструктурных и др. достижениях не сопровождается экологически негативными последствиями; в чем проявляется традиционная «экологическая мудрость» культур Востока.

Показателем здесь исторический пример и опыт современного развития Японии, которая после второй мировой войны избрала путь модернизации на культурной базе традиций, и в выдающихся цивилизационных – научно-технологических, экономических, инфраструктурных достижениях которой важнейшую роль играют принципиальный учет в ходе реформ собственных традиций с максимальным использованием их культурогенного потенциала. В Японии была выработана способность национальной культуры к усвоению достижений модернизации при сохранении и развитии своих традиций. Здесь можно говорить о коэволюционной модальности модернизации, связанной с традиционной экологической ориентированностью национальной культуры.

Как культурная парадигма и стратегия цивилизационного развития экология может сформировать коммуникативное поле кросскультурных связей, которое активизирует онтологически стабилизирующие потенциалы, присущие разнообразным культурным традициям в их сопряженной с диалогом культур синергии. С присущей ей акцентуацией безусловной ценности жизни, биофильского мировоззрения и мироотношения субъекта экология должна стать приоритетной культурной универсалией, задающей магистральный



вектор кросскультурных связей, в котором цивилизационное развитие может обрести экологически оптимизированный, – онтологически устойчивый характер. Стратегия экологизации культурно-цивилизационного развития адекватна судьбоносному «вызову» глобализации и глобальных проблем современности, и, скорее всего, имеет безальтернативный характер.

Соответственно, потребна коррекция понятия экология, раскрывающая его культурное (культурологическое) значение в перспективе использования в мышлении и деятельности человека-субъекта концепта экология культуры.

Л и т е р а т у р а

1.Баева Л.В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории: Монография / Л.В. Баева. – Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2004. – 277 с.

2.Гадамер Г.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Г.-Г. Гадамер; пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 699 с.

3.Гатальска С.М. Філософія культури: Підручник / С.М. Гатальска. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.

4.Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры / И.И. Докучаев. – СПб.: Наука, 2009. – 595 с.

5.Каган М.С. Філософія культури / М.С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 416 с.

6.Кутырев В.А. Культура и технология: борьба миров / В.А. Кутырев. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 240 с.

7.Лазарев Ф.В. Вселенная культуры: стратегемы и ценности / Ф.В. Лазарев, Литтл А. Брюс. – Симферополь: СОНАТ, 2005. – 192 с.

8.Лихачев Д.С. Экология культуры / Д.С. Лихачев // Русская культура: сборник / Лихачев Д.С. – М.: Искусство, 2000. – С. 91-102.

9.Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума / Н.Н. Моисеев. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 224 с.

10. Моисеев Н.Н. Экология, нравственность, политика / Н. Моисеев // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С. 3-25.

11. Сухина И.Г. Ценности и человеческое бытие в хронотопе культуры: монография / И.Г. Сухина. – Донецк: ГО ВПО ДонНУЭТ, 2016. – 444 с.

12. Флиер А.Я. Культурология для культурологов: Учебное пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологии / А.Я. Флиер. – М.: Академический Проект, 2000. – 496 с.

13. Crapo R.H. Cultural Anthropology / R.H. Crapo. – McGraw-Hill, 1999. – 549 p.

References

1.Bayeva L.V. Tsennosti izmenyayushchegosya mira: ekzistentsialnaya aksiologiya istorii: Monografiya / L.V. Bayeva. – Astrakhan: Izdatelskiy dom «Astrakhanskiy universitet». 2004. – 277 s.

2.Gadamer G.-G. Istina i metod: osnovy filosofskoy hermenevtiki / G.-G. Gadamer; per. s nem. – M.: Progress. 1988. – 699 s.

3.Gatalska S.M. Filosofiya kulturi: Pidruchnik / S.M. Gatalska. – K.: Libid. 2005. – 328 s.

4.Dokuchayev I.I. Tsennost i ekzistentsiya. Osnovopolozheniya istoricheskoy aksiologii kultury / I.I. Dokuchayev. – SPb.: Nauka. 2009. – 595 s.

5.Kagan M.S. Filosofiya kultury / M.S. Kagan. – SPb.: TOO TK «Petropolis».



1996. – 416 s.

6. Kutyrev V.A. Kultura i tekhnologiya: borba mirov / V.A. Kutyrev. – M.: Progress-Traditsiya. 2001. – 240 s.

7. Lazarev F.V. Vselennaya kultura: strategiy i tsennosti / F.V. Lazarev. Littl A. Bryus. – Simferopol: SONAT. 2005. – 192 s.

8. Likhachev D.S. Ekologiya kulture / D.S. Likhachev // Russkaya kultura: sbornik / Likhachev D.S. – M.: Iskusstvo. 2000. – S. 91-102.

9. Moiseyev N.N. Sudba tsivilizatsii. Put Razuma / N.N. Moiseyev. – M.: Yazyki russkoy kulture. 2000. – 224 s.

10. Moiseyev N.N. Ekologiya. npravstvennost. politika / N. Moiseyev // Voprosy filosofii. – 1989. – № 5. – S. 3-25.

11. Sukhina I.G. Tsennosti i chelovecheskoye bytiye v khronotope kulture: monografiya / I.G. Sukhina. – Donetsk: GO VPO DonNUET. 2016. – 444 s.

12. Fliyer A.Ya. Kulturologiya dlya kulturologov: Uchebnoye posobiye dlya magistrantov i aspirantov. doktorantov i soiskateley. a takzhe prepodavateley kulturologii / A.Ya. Fliyer. – M.: Akademicheskii Proyekt. 2000. – 496 s.

13. Crapo R.H. Cultural Anthropology / R.H. Crapo. – McGraw-Hill, 1999. – 549 p.

Suhina I.G. TRADITION AND ECOLOGY OF CULTURE

The current culturological problem of a ratio of tradition and innovation in the system of culture and dynamics of its historical development is analyzed. From a position of ontological understanding of cultural tradition the explication of its ecological measurement, as well as cultural measurement of ecology is carried out. The ecology of culture is presented by the strategy of cultural and civilization development during an era of globalization and global problems. In this context the definition of greening of culture is offered.

Key words: culture, tradition, innovation, ecology, culture ecology, greening of culture, ontological, development, globalization.

Сухина Игорь Григорьевич – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии ГОВПО «Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского», Донецк.

Suhina Igor Grigoryevich – Candidate of Philosophical sciences, Docent, Professor of the Department of Philosophy State organization of Higher education «Donetsk National University of Economics and Trade named after Mikhail Tugan-Baranovsky», Donetsk

E-mail: suhina_igor@mail.ru

Рецензент: Исаев Владимир Данилович – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой мировой философии и теологии Луганского национального университета имени Владимира Даля.

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ СССР, СОВРЕМЕННОЙ РОССИЕЙ И ПАКИСТАНОМ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ПУШТУНСКИХ ТЕРРИТОРИЙ

В данной статье автор касается отношения советского политического руководства к т.н. пуштунской проблеме и влияния этого на советско-пакистанские, советско-афганские и на пакистано-афганские отношения. Рассмотрены и отношения Пакистана и современной России. Территории восточных пуштунов (ныне провинция Хайбер Пуштунхва – Хайбер Пуштунская) состоит из пуштунских территорий, аннексированных сикхским государством Панджаб во время его войны против Афганистана в XIX в. После Второй мировой войны в результате борьбы за независимость в Британской Индии и её раздела возникли два независимых государства (доминиона) – Индия и Пакистан. Проблема принадлежности присоединения этой провинции к Индии или к Пакистану стала одной из актуальных. Пуштунские националисты стремились создать на этих территориях государство «Независимый Пуштунистан». После деколонизации Британской Индии эти территории вошли в состав Пакистана. Афганистан не признаёт этого вхождения и границы по «Линии Дюранда». Территории восточных пуштунов, состоящие из административных округов и территорий свободных пуштунских племён, постоянно используются силами, оппозиционными официальным правительствам Афганистана.

Ключевые слова: Пакистан, Афганистан, Россия, терроризм, территории, пуштуны, СССР, Британская Индия.

Отношения между нашей страной и Пакистаном формировались в очень сложных международных условиях, сложившихся после окончания Второй мировой войны и вначале были обусловлены отношением сталинского руководства СССР к факту получения Британской Индией независимости как сговору между английской и индийской буржуазией [1, с. 1-261]. Обмен нотами об установлении дипломатических отношений и учреждении представительств в ранге посольств между министерствами иностранных дел СССР и Пакистана состоялся 1 мая 1948 г. Это событие выводило оба государства на путь налаживания двусторонних внешнеэкономических связей, открывало возможности и перспективы для их всестороннего сотрудничества [2, с. 13-17]. СССР оказал помощь Пакистану продовольствием.

Однако этого не случилось и прежде всего из-за того, что Пакистан вошёл в сферу политического и экономического влияния США. После окончания Второй мировой войны начались попытки проникновения капитала США в индийскую промышленность, а также его конкуренция с британским капиталом. Отмечалось, что и предложения миссии Криппса в марте 1942 г., и



план Маунтбэттена составлялись при участии американских советников [3, с. 10-12].

Объявление Индии и Пакистана доминионами и установление ими непосредственных дипломатических и торговых отношений с иностранными державами облегчило проникновение в Пакистан американского капитала. Пакистан начал формирование своего государственного аппарата, имущества и финансов с чистого листа. В соответствии с решением «Совета по разделу», созданному в июле 1947 г., ему отходило 17,5% материальных и финансовых активов колониальной Индии (в соответствии с долей населения по переписи 1941 г.). Дележу подлежало всё имущество, включая автомобили, холодильники, пишущие машинки и т. д., а при невозможности разделить полагалась денежная компенсация. В той же пропорции делились как долги, так и активы Индии, в том числе стерлинговые авуары (долг Великобритании, накопленный за годы Второй мировой войны). Общая величина долга к моменту раздела составляла более 15 млрд рупий (1160 млн фунтов стерлингов). Из этой суммы свыше 2 млрд ушло на выплату пенсий чиновникам, в основном англичанам. Доля Пакистана составила 2 млрд рупий, и по мере размораживания средств в течение трёх лет они должны были поступать на счёт его правительства [3, с. 78]. По другим сведениям, на Пакистан пришлось активы в сумме всего 550 млн рупий, из которых Индия к 1 января 1948 г. выплатила 200 млн. Из книги С.М. Ахтара «Экономика Пакистана» (М. 1957) следует, что доля Пакистана в наличных денежных средствах была определена в 750 млн рупий. Индия в период раздела перевела 200 млн рупий, а под давлением М. Ганди выполнила свои обязательства полностью. Только под воздействием М. Ганди, который объявил голодовку до смерти, индийское правительство в декабре 1947 г. согласилось на передачу причитавшихся ему активов и денежных средств. Такое экономическое положение Пакистана явилось одной из главных причин сближения его с США. Войдя в сферу их блоковой политики, Пакистан, естественно, не вступил в дружественные отношения с СССР, как это сделала Индия.

Афганистан же сумел сохранить свою независимую внешнюю политику и традиционно дружественные отношения с СССР и этому не помешала позиция афганских правящих кругов в начале Великой Отечественной войны. Афганистан, естественно, не отказывался от экономического сотрудничества с США, но вовлечь его в блоковую политику американским политическим деятелям не удалось. Тем более, что в вопросе принадлежности территорий восточных пуштунов, вошедших в состав Пакистана после деколонизации Британской Индии, США прямо поддерживали Пакистан.

Что же касается отношения Советского Союза к т.н. «пуштунской проблеме», то вначале советское руководство проявляло к ней безразличие. В отношении же инцидентов на пакистано-афганской границе, то, судя по сообщениям советской прессы, оно не склонялось к поддержке ни той, ни другой стороны. Однако вскоре советская пресса изменила к этому своё



отношение. В июне 1949 г. в статье, опубликованной в журнале «Вопросы истории», была выражена поддержка претензиям Афганистана в отношении пуштунских районов Пакистана. В ней пакистанские войска обвинялись в терроризме против пуштунов, навязывании им языка урду в ущерб их родному языку.

В 1955 г. при обострении пакистано-афганских отношений СССР оказал помощь Афганистану в транзите для него товаров через свою территорию. В декабре того же года в Кабул прибыла советская делегация во главе с главой правительства СССР Н.А. Булганиным и Первым секретарём Президиума ЦК КПСС Н.С. Хрущёвым. В результате переговоров было принято решение о продлении на десять лет срока действия договора о нейтралитете и взаимного ненападения 1931 г. При этом советские руководители поддержали позицию Афганистана относительно вопроса о Пуштунистане и обещали оказать военную помощь [4, с. 308-309]. 16 декабря на обеде в Кабуле маршал Булганин заявил, что СССР поддерживает политику Афганистана относительно вопроса о Пуштунистане, который может быть решён только при учёте жизненных интересов населения Пуштунистана. Позже в докладе на сессии Верховного Совета СССР Булганин отметил, что Пуштунистан населён независимыми афганскими племенами. Этот регион был аннексирован Британской Империей в 1893 году и в 1947 году, против интересов племён, населяющих Пуштунистан, был включён в Пакистан. Мы поддерживаем справедливое требование Афганистана в том, чтобы жителям приграничного региона Пуштунистана была дана возможность свободного изъявления их воли [5, с. 33-34].

Такое заявление высокопоставленного советского лидера не могло не вызвать резко негативную реакцию со стороны руководства Пакистана. Министерство иностранных дел страны расценило его как недружественное. Премьер-министр Пакистана Чаудри Мухаммад Али, министр иностранных дел Чаудхури и лидер оппозиции Сухраварди также высказали своё отрицательное отношение к такому заявлению Н.А. Булганина. Столь же негативно отнеслась к этому заявлению и пресса Пакистана [6, с. 119-129].

Такого же плана были выступления и других советских лидеров, в частности Председателя Президиума ЦК КПСС, а затем и Председателя Совета Министров СССР Н.С. Хрущёва, заявившего: «Мы считаем правильными требования Афганистана о предоставлении пуштунскому народу возможности проявить свою волю путём опроса, путём плебисцита в свободных условиях и решить, желает ли он оставаться в границах пакистанского государства, образовать новое самостоятельное государство, или воссоединиться с Афганистаном [7, с. 123].

Такие заявления высокопоставленных советских руководителей надолго испортили советско-пакистанские отношения. Тем более, что дезавуировать их последующим руководителям СССР не было возможности, т.к. это испортило бы отношения Советского Союза с Афганистаном.



1 мая 1960 г. в районе Свердловска расчётом ЗРК С-75 майора М. Воронина был сбит американский самолёт-разведчик U-2, пилотируемый Ф. Пауэрсом. Полёт самолёта-разведчика был осуществлён с территории Пакистана – аэродром в Пешаваре, т.е. с территории Северо-Западной пограничной провинции (ныне провинция Хайбер Пахтунхва – Хайбер Пуштунская) с преобладанием пуштунского населения. Советский Союз угрожал разбомбить пакистанскую базу ВВС если подобная ситуация повторится [7, с. 123].

В апреле 1965 г. состоялся официальный визит в СССР президента Пакистана Мохаммада Айюб Хана. Успешная посредническая миссия Советского Союза в урегулировании индо-пакистанского конфликта (1965), завершившаяся подписанием в начале 1966 г. Ташкентской декларации, также способствовала сближению СССР и Пакистана [8]. Торговые и культурные отношения развивались. Естественно, т.н. «проблема Пуштунстана» здесь не поднималась. Не поднималась она и после отставки Айюб Хана. Во время третьей индо-пакистанской войны 1971 г. СССР стоял на стороне Индии и советско-пакистанские отношения ухудшились. Советские поставки вооружений Индии этому способствовали. Афганистан же благоразумно дистанцировался от поддержки какой-либо из сторон.

Отношения между СССР и Пакистаном улучшились в середине 1970-х гг., когда у власти в Пакистане находилось правительство Зульфикара Али Бхутто, который совершил государственный визит в Москву. В 1974 г. состоялись переговоры о строительстве сталелитейных заводов, о совместных разработках нефтяных месторождений в Пакистане. Однако в 1977 году в Пакистане произошёл военный переворот, в результате которого к власти пришёл генерал Мухаммад Зия уль-Хак. Отношения снова обострились [9, с. 85-86].

Пик же негативных советско-пакистанских отношений пришёлся на период присутствия в Афганистане советских войск, т.к. базой формирования и снабжения отрядов моджахедов являлись именно пуштунские территории Пакистана. В 1979 г. после ввода войск СССР в Афганистан Пакистан превратился в открытого противника СССР, территория свободных племён превратилась в базу для противников афганского правительства Народно-демократической партии Афганистана «муджахедов». Командиры их формирований активно использовали данные пакистанской разведки, через Пакистан муджахеды получали финансовую помощь и оружие от иностранных государств, в том числе и от Китая. Муджахеды получали помощь и от самого Пакистана. В их отрядах сражались как пакистанские граждане, так и военнослужащие вооружённых сил Пакистана.

Одной из самых отвратительных страниц в истории пакистано-советских взаимоотношений стало существование на территории Северо-западной пограничной провинции Пакистана лагеря Бадабер, где не только осуществлялась подготовка боевиков – муджахедов, но и содержались афганские и советские военнопленные. Условия содержания военнопленных



были ужасающими, при том, что лагерь функционировал на территории Пакистана, который официально не разрывал дипломатические отношения с Советским Союзом. Именно в этом лагере 26 апреля 1985 года вспыхнуло легендарное восстание советских военнопленных, жестоко подавленное муджахедами Бурхануддина Раббани (позже ставшего президентом Афганистана и убитого талибами) при прямой поддержке пакистанских регулярных вооружённых сил. В жестоком подавлении восстания советских военнопленных участвовали артиллерийские и танковые подразделения 11-го армейского корпуса вооружённых сил Пакистана и вертолёты пакистанских военно-воздушных сил. Пакистанское руководство, опасаясь советской реакции, старалось всячески замолчать и сам факт восстания в лагере Бадабер, и жестокую расправу над восставшими, и участие в расправе, учинённой над ними, пакистанских военнослужащих. Тем не менее со стороны СССР какой-либо жёсткой реакции не последовало. Москва ограничилась дежурной нотой протеста [10, с. 12-14].

Изменения же в этих отношениях наметились после вывода войск СССР из Афганистана, гибели президента Пакистана Зия уль-Хака и особенно после падения в СССР власти КПСС и размежевания самой страны на ряд независимых государств.

В настоящее время отношения между новой Россией и Пакистаном стремятся к улучшению и если обе стороны будут продолжать двигаться в этом направлении, то это, несомненно, будет иметь положительное влияние на политическую обстановку в регионе Южной Азии. Однако территории провинции Хайбер-Пахтунхва до сих пор широко используются как база для террористических организаций.

Вывод советских войск из Афганистана, движение Пакистана к демократии, падение власти КПСС в Советском Союзе, размежевание страны на несколько самостоятельных государств послужили началом конструктивных отношений между новой Россией и Пакистаном. В новых условиях Пакистан перестал воспринимать Россию, идущую по пути демократизации и установления современных рыночных отношений, как врага. Появились новые задачи, и прежде всего задачи борьбы с терроризмом. Обстановка в регионе Южной Азии, находящейся в «подбрюшье» России, непосредственно влияет на её безопасность. В связи с этим отношения между Россией и Пакистаном стали улучшаться. В 2007 г. с официальным визитом Пакистан посетил премьер-министр России Фрадков. Расширяется взаимодействие в торговой и непосредственно экономической сфере. Так, например, премьер-министр России и премьер-министр Пакистана пришли к договорённости о строительстве газопровода из Ирана в Индию через территорию Пакистана.

Во время президентства Асифа Зардари и премьер-министра Юсуфа Реза Гилани отношения между Пакистаном и Россией значительно улучшились. Однако в 2009 г. тогдашний премьер-министр России Владимир Путин заявил, что Россия против развития стратегических и военных связей с Пакистаном из-



за дружественных отношений с Индией. В 2011 году Россия поддержала заявку Пакистана на вступление в ШОС. Владимир Путин публично заявил, что Пакистан является очень важным партнёром России в Южной Азии и в мусульманском мире.

Основной причиной сохранения противоречий между Пакистаном и Афганистаном оставалась т.н. «проблема Пуштунистана», тем более, что сторонников создания «Великого Пуштунистана» в Афганистане находилось (да и сейчас находится) достаточно много. Ещё 29-30 мая 2012 г. в Пешаваре состоялась Большая Джирга (собрание) сторонников решения т.н. проблемы пуштунов, представлявших различные политические течения. Участники Джирги единодушно пришли к выводу в том, что решение проблемы пуштунов тесно связано с окончанием войны в Афганистане. Была подчеркнута негативная роль талибов. В связи с этим «Талибану» не было отведено никакого места в планах создания Пуштунистана. Основной идеей, прозвучавшей на Джирге, было воссоединение пуштунских земель по обе стороны «Линии Дюранда» и создание «Великого Пуштунистана». Вполне понятно, что Пакистан не заинтересован в расколе Афганистана, так как это будет иметь серьёзные последствия для него самого. Тем не менее накануне предполагавшегося вывода войск НАТО в 2014 году идея «Великого Пуштунистана» возродилась [11, с. 107]. Естественно, такие устремления сторонников этой идеи идут в разрез с планируемым китайско-пакистанским экономическим коридором также планируемого экономического пояса «Шёлкового пути».

12 ноября 2015 года на пятом заседании «Совместного комитета по сотрудничеству» сторонами в целом был одобрен единый транспортно-логистический маршрут, имеющий несколько артерий. Он получил название «китайско-пакистанский экономический коридор». Его цель – содействовать социально-экономическому развитию Пакистана. Проект оптоволоконной связи также является важным компонентом китайско-пакистанского экономического коридора. В первую очередь кабель будет проложен от Гилгит, Балтистан, Хайбер-Пахтунхва и далее в Исламабад, Равалпинди. Естественно, согласно этому китайско-пакистанскому коридору требуется стабильная обстановка в регионе. И это, конечно, совсем никак не вяжется с «планами» сторонников такой новой «химеры» создания «Великого Пуштунистана» [12, с. 89 – 307]. Таким образом, идея «Независимого Пуштунистана» снова возрождается. Однако условия изменились и ожидать симпатии в отношении сторонников новых пуштунских националистов не приходится. При всей фантастичности этого проекта его сторонники могут нанести вред борьбе с терроризмом, несмотря на то, что место для движения «Талибан» в нём не предусмотрено». Однако имеются и реальные причины нормализации обстановки и отношений между Пакистаном и Афганистаном, а также использования различными террористическими организациями территории восточных пуштунов. Между Пакистаном и Афганистаном периодически



возникают обоюдные претензии по поводу миграции населения обоих государств через границу в пакистанскую провинцию Хайбер Пахтунхва, т. е. через «Линию Дюранда». Граница эта остаётся почти «прозрачной». В январе 2016 г. власти Пакистана взяли курс на укрепление пограничной линии, заявили о скорейшем возвращении афганских беженцев. Эффективное управление границами Пакистан рассматривает как часть стратегии борьбы против терроризма. Усиление режима безопасности при пересечении границы гражданами Афганистана и Пакистана важно для проверки инфильтрантов на протяжении всей 2560 километровой «пористой» границы, где насчитывается до 200 малозаметных маршрутов. Часто они используются для незаконной транспортировки оружия, наркотиков и даже киднеппинга. Около 2400 человек из Афганистана ежедневно пересекают границу на пограничном переходе в агентстве Хайбер и большинство из них не имеют документов, удостоверяющих личность. Афганистан и Пакистан возлагают ответственность друг на друга за нарушение Соглашения по управлению границами, выдвигают взаимные требования предоставить гарантии безопасности границ и одновременно заявляют о взаимной заинтересованности в совершенствовании механизмов контроля [13, с. 170-193]. Проблема афганских беженцев также остаётся фактором, не только омрачающим пакистано-афганские отношения, но и по-прежнему являющимся питательной средой различных террористических формирований. Как сообщалось «The World Factbook», в 2017 г. на территории Пакистана присутствовало от 2 до 2,4 млн беженцев, из которых 1,4 млн зарегистрированных, 600 тыс. без документов. На территории Афганистана также присутствует от трёхсот до пятисот тыс. пакистанцев.

Тем временем террористические действия на территории Афганистана продолжают. 1 января 2019 г. талибы убили пять военных. 10 января – талибы напали на блокпосты. Погиб 21 человек. 21 января нападение талибов на тренировочный военный комплекс в центральной провинции Вардак. По официальной информации, а также по сообщению «Reuters», погибло как минимум 12 человек. Более того, недобитые в Сирии террористы начинают сосредоточение в Афганистане.

В связи с планами президента США Д. Трампа вывести войска из Афганистана сообщается, что США и талибы близки к соглашению, что в обмен на вывод войск талибы не допустят на территорию страны террористические группировки, подобные Аль-Каиде.

Таким образом, можно прийти к выводу, что провинция Хайбер Пахтунхва, особенно территория свободных племён, будет оставаться территорией, благоприятной для базирования формирований террористов. Обстановка в данном регионе в случае полного вывода войск США станет ещё более напряжённой. В этих условиях сотрудничество России и Пакистана в борьбе против терроризма является насущной необходимостью.

Подводя итог необходимо отметить, что ориентация Пакистана на Запад, отношение правительства СССР к т.н. «проблеме Пуштунистана», взлёт



американского самолёта U-2 с аэродрома под Пешаваром, а также использование пуштунских территорий Пакистана для баз муджахедов против советских войск портит отношения между Пакистаном и СССР. В новых условиях возникла возможность улучшения отношений теперь уже между Пакистаном и новой Россией, хотя препятствий к этому ещё достаточно много. Что же касается пуштунских территорий Пакистана, то и в настоящее время и в обозримом будущем они будут использоваться в качестве базы различных оппозиционных правительству Пакистана организаций. Всё же, если и в Пакистане, и в новой России восторжествует реальный взгляд на обстановку в регионе, то можно ожидать дальнейшее развитие отношений между нашими странами.

Л и т е р а т у р а

1. Дьяков А.М. Индия во время и после Второй мировой Войны (1939 – 1949). / А.М. Дьяков. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1952. – 264 с.
2. Серенко И.Н. Установлению российско-пакистанских отношений 60 лет. / И.Н. Серенко // Институт Ближнего Востока: [Электронный ресурс] – URL: <http://www.iimes.ru/?p=6862>.
3. Уолперт С. Джинна – творец Пакистана. Перевод с английского В. Скороденко, В. Малахова. / С. Уолперт. – М.: Рудомино, 1997. – 480 с.
4. Коргун В.Г. История Афганистана. XX век / В.Г. Коргун. – М.: ИВ РАН: Крафт+, акад. наук. Ин-т востоковедения), 2004. – 529 с.
5. Нухович Э.С. Внешняя политика Афганистана. / Э.С. Нухович. – М.: Изд-во Ин-та международных отношений, 1962. – 106 с.
6. Каменев С.Н. Пакистано-афганские отношения: вчера, сегодня, завтра. / С.Н. Каменев // Свободная мысль, № 2, 2016. – С. 119-129. [Электронный ресурс] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rossiysko-pakistanskie-otnosheniya-vchera-segodnya-zavtra/viewer>.
7. СССР и Пакистан [Текст] / [И.М. Компанцев [и др.] ; редкол. И.В. Халевинский (отв. ред.) и др.] ; АН СССР, Ин-т востоковедения. – Москва : Наука, 1984. – 224 с. – С. 123.
8. Ташкентская декларация 1966 // Большая советская энциклопедия / И. М. Компанцев. [Электронный ресурс] – URL: <http://bse.sci-lib.com/article109262.html>
9. Белокреницкий В.Я. История Пакистана. XX век. // В.Я. Белокреницкий, В.Н. Москаленко. – М.: ИВ РАН: Крафт+, 2008. – 576 с.
10. Полонский И. Россия и Пакистан: в чём причины улучшения отношений? / И. Полонский // Военное обозрение. Аналитика. 27.12.2017. [Электронный ресурс] – URL: <https://topwar.ru/132845-rossiya-i-pakistan-v-chem-prichiny-uluchsheniya-otnosheniy.html>
11. Косимшо Искандаров. Фактор Пакистана в Афганском конфликте. / Искандаров Косимшо // Центральная Азия и Кавказ. Том 16. Выпуск 3. 2013. – С. 96 – 111. [Электронный ресурс] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/faktor-pakistana-v-afganskom-konflikte/viewer>
12. Замараева Н.А. Китайско – пакистанский экономический коридор. Экономический пояс Шёлкового пути. / Н.А. Замараева // Проблемы и перспективы реализации инициативы «Экономический пояс Шелкового пути» в контексте ШОС. – М., 2017. [Электронный ресурс] – URL: https://www.elibrary.ru/author_items.asp?authorid=324818

13. Замараева Н.А. Пакистано-афганские отношения в условиях региональной трансформации (2016 – 2017 гг.) / Н.А. Замараева // Труды Института востоковедения РАН. Выпуск 8. Пакистан. История и современные проблемы. – М.: Издательство Института востоковедения РАН, 2018.

References

1. D'yakov A.M. Indiya vo vremya i posle Vtoroj mirovoj Vojny` (1939 – 1949). / A.M. D'yakov. – М.: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1952. – 264 s.
2. Serenko I.N. Ustanovleniyu rossijsko-pakistanskikh otnoshenij 60 let. / I.N. Serenko // Institut Blizhnego Vostoka: [E'lektronny'j resurs] – URL: <http://www.iimes.ru/?p=6862>.
3. Uolpert S. Dzhinna – tvorecz Pakistana. Perevod s anglijskogo V. Skorodenko, V. Malakhova. / S. Uolpert. – М.: Rudomino, 1997. – 480 s.
4. Korgun V.G. Istoriya Afganistana. XX vek / V.G. Korgun. – М.: IV RAN: Kraft+, akad. nauk. In-t vostokovedeniya), 2004. – 529 s.
5. Nukhovich E'.S. Vneshnyaya politika Afganistana. / E'.S. Nukhovich. – М.: Izd-vo In-ta mezhdunarodny'kh otnoshenij, 1962. – 106 s.
6. Kamenev S.N. Pakistano-afganskije otnosheniya: vchera, segodnya, zavtra. / S.N. Kamenev // Svobodnaya my'sl', № 2, 2016. – S. 119-129. [E'lektronny'j resurs] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rossijsko-pakistanskije-otnosheniya-vchera-segodnya-zavtra/viewer>.
7. SSSR i Pakistan [Tekst] / [I.M. Kompancev [i dr.]; redkol. I.V. Khalevinskij (otv. red.) i dr.]; AN SSSR, In-t vostokovedeniya. – Moskva : Nauka, 1984. – 224 s. – S. 123.
8. Tashkentskaya deklaracija 1966 // Bol'shaya sovetskaya e`ncziklopediya / I. M. Kompancev. [E'lektronny'j resurs] – URL: <http://bse.sci-lib.com/article109262.html>
9. Belokreniczkiy V.Ya. Istoriya Pakistana. KhKh vek. // V.Ya. Belokreniczkiy, V.N. Moskalenko. – М.: IV RAN: Kraft+, 2008. – 576 s.
10. Polonskiy I. Rossiya i Pakistan: v chyom prichiny` uluchsheniya otnoshenij? / I. Polonskiy // Voennoe obozrenie. Analitika. 27.12.2017. [E'lektronny'j resurs] – URL: <https://topwar.ru/132845-rossiya-i-pakistan-v-chem-prichiny-uluchsheniya-otnosheniy.html>
11. Kosimsho Iskandarov. Faktor Pakistana v Afganskom konflikte. / Iskandarov Kosimsho // Czentral'naya Aziya i Kavkaz. Tom 16. Vy`pusk 3. 2013. – S. 96 – 111. [E'lektronny'j resurs] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/faktor-pakistana-v-afganskom-konflikte/viewer>
12. Zamaraeva N.A. Kitajsko – pakistanskiy e`konomicheskij koridor. E`konomicheskij poyas Shyolkovogo puti. / N.A. Zamaraeva // Problemy` i perspektivy` realizacii inicziativy` «E`konomicheskij poyas Shelkovogo puti» v kontekste ShOS. – М., 2017. [E'lektronny'j resurs] – URL: https://www.elibrary.ru/author_items.asp?authorid=324818
13. Zamaraeva N.A. Pakistano-afganskije otnosheniya v usloviyakh regional'noj transformacii (2016 – 2017 gg.) / N.A. Zamaraeva // Trudy` Instituta vostokovedeniya RAN. Vy`pusk 8. Pakistan. Istoriya i sovremennye problemy`. – М.: Izdatel'stvo Instituta vostokovedeniya RAN, 2018.



Panichkin Y.N. RELATIONS BETWEEN THE USSR, MODERN RUSSIA AND PAKISTAN IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF PASHTUN TERRITORIES

In this article, the author deals with the attitude of the Soviet political leadership to the so-called Pashtun problem and its impact on Soviet-Pakistani, Soviet-Afghan, and Pakistani-Afghan relations. The relations between Pakistan and modern Russia are also considered. The Eastern Pashtun territories (now Khyber Pashtunkhwa – Khyber Pashtun province) consists of Pashtun territories annexed by the Sikh state of Punjab during its war against Afghanistan in the XIX century. After the Second world war, the struggle for independence in British India and its partition resulted in two independent States (dominions) – India and Pakistan. The issue of whether this province belongs to India or Pakistan has become one of the most urgent. Pashtun nationalists sought to establish an «Independent Pashtunistan» state in these territories. After the decolonization of British India, these territories became part of Pakistan. Afghanistan does not recognize this entry and the border along the «Durand Line». The territories of the Eastern Pashtuns, consisting of administrative districts and territories of free Pashtun tribes, are constantly used by forces opposed to the official governments of Afghanistan.

Key word: *Pakistan, Afghanistan, Russia, terrorism, territory, the Pashtun, Soviet Union, British India.*

Паничкин Юрий Николаевич – доктор исторических наук, профессор АНО ВО «Современный технический университет», г. Рязань.

Panichkin Yuri Nikolayevich – doctor of historical Sciences, Professor ANO HE «Modern Technical University», Ryazan

E-mail: panichkin@list.ru

Рецензент: Соколов Александр Станиславович – доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории и права ФГБОУ ВО «Ректор Рязанского государственного радиотехнического университета имени В.Ф. Уткина», г. Рязань.

УДК 7.01

Алексеевко Т.А.

ПРОЯВЛЕНИЕ ТЕЛЕСНОСТИ В НЕИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ВИДАХ ИСКУССТВА

В статье исследовано проявление телесности в изобразительных видах искусства, в частности в музыке, архитектуре и художественной литературе. При исследовании телесности применяются понятия «пластичность» и «живописность», которые являются модификациями телесности.

Ключевые слова: *телесность, духовность, пластичность, живописность, антропоморфность, эстетическая модификация.*

Введение. Актуальность данной темы обусловлена, прежде всего, повышенным вниманием ученых к феномену телесности, которая считается многими из них одним из глобальных креативных принципов современной



культуры и, соответственно, одной из важнейших категорий постмодернистской философии и эстетики.

В последнее время проблема телесности занимает значительное место в философских исследованиях различного направления: онтологического, философско-антропологического, культурологического, историко-философского и т.д.

Эстетическая теория искусства исходит из того, что художественное выражение телесности проявляется в видовом и стилевом многообразии. Поскольку искусство является системой видов, разновидностей и жанров, исследование телесности в искусстве предполагает анализ ее соответствующих модификаций.

Вопрос классификации видов искусства имеет древнюю историю, однако в своей статье мы придерживаемся того, что виды искусств делятся на изобразительные, неизобразительные и синтетические.

Основная часть. Проявление телесности в изобразительных видах искусства очевидно. Первыми скульптурами были изображения человека, в большинстве случаев, женщин. Скульпторы и художники изображали в своих работах идеальные пропорции человеческого тела.

Анализ телесности в неизобразительных видах искусства имеет определённые трудности, так как эти виды не образуют наглядного образа человека и предметного мира. Но это касается только внешней формы, в этих видах другие формы проявления телесности.

Повышенное внимание к проблемам телесности повлияло также на интерпретацию сущности отдельных видов, которые ранее считались «чисто духовными», на распространение методологических возможностей категории «телесность» в исследовании этих видов.

Музыка в интерпретации классиков философии, безусловно, является духовным искусством, но они не исключают понятие «телесность» в характеристике специфических средств художественного выражения. При этом в анализе применяются понятия «пластичность» и «живописность», которые являются модификациями телесности.

Пластичность в музыке была объектом исследования еще классиков немецкой философии. Г. Гегель, например, считал моментом пластичности в музыке мелодию. Раскрывая сущность «самостоятельной» музыки, Г. Гегель подчёркивал её мелодичное начало. Мелодичный элемент музыкального выражения – «это чувства, душа, которая звучит и должна раскрываться для самой себя» [4, т. 3, с. 322].

Г. Гегель сравнивает скульптуру, живопись и музыку. Мелодичное начало в музыке «как что-то замкнутое и то, что находится в покое» ученый сравнивает «с пластичной скульптурой» [4, т. 3, с. 335]. В то же время в музыкальной декламации он видит сходство музыки с живописью. Последовательность художественного движения от скульптуры до живописи соответствует последовательности музыкального движения от «самостоятельной», «чистой»



мелодичной музыки к музыкальной декламации, то есть к мелодии, объединенной со словом.

Ф. Шеллинг раскрывает единство музыки, живописи и пластики (скульптуры) таким образом, что музыкальный элемент в музыке – это ритм, живописный – это модуляция, пластичный – это мелодия. «... В музыке ритм есть музыка, гармония есть живопись, мелодия – пластичная часть, однако музыка включает в себя эти формы не как отдельные художественные формы, а как свои собственные части целого» [8, с. 276].

Если классики философии толковали телесность (пластичность) как органический элемент художественного содержания, то современные исследователи значительно расширили проблемное поле этого феномена.

В музыке, а также в театральном искусстве, во всех его разновидностях и жанрах тело является органическим элементом самого процесса художественного творчества. О. Величина определяет, что «связь музыкального инструмента с человеческим телом является многоуровневым, сложным феноменом. Она может быть одновременно как символической, так и инструментальной. Тело может осмысливаться как инструмент, а инструмент – как тело. Звучание голоса уподобляется инструменту, или, наоборот, звук инструмента может имитировать голос» [3, с. 174].

Указанная антропоморфность проявляется и в другом аспекте. В искусствоведческой литературе можно встретить попытки провести аналогии между пропорциями тела и музыкальными интервалами. В частности, итальянский мыслитель XVI века Франческо Джорджи соотносил некоторые человеческие пропорции с античными музыкальными интервалами. Например, *tonus* соответствует пропорции 9:8, что равно отношению общей длины тела до той же длины без высоты головы; *diatessaron* соответствует пропорции 4:3, что соответствует отношению длины туловища к длине ног.

Совершенно невозможно отрицать значение телесных возможностей человека в музыкальном искусстве, но целостность музыкального произведения предполагает целостность самого человека как творца.

Трансформация телесности в музыке, таким образом, обусловлена особенностями ее генезиса, особенностями музыки как исполнительного искусства и особенностями ее художественной структуры. Пластичность и живописность как модификации телесности выступают в качестве выразительных конструктивных средств музыки.

Архитектура имеет свои особенности проявления телесности. Телесность в архитектуре проявляется, прежде всего, как конструктивный принцип. Это означает, что архитектурная конструкция образуется по принципу аналогии пропорций и отдельных частей сооружения пропорциям и органам человеческого тела. Следовательно, этот принцип, по сути, является антропоморфным.

В основе антропоморфности архитектуры лежит, прежде всего, общая способность человека оставлять отпечаток форм и движения своего тела в искусственно созданной среде. Это означает, что предметы, созданные



человеком, уподобляются его телу по форме, пропорциям, масштабам, функциям и т.д. Как отмечает Л.Ф. Чертов, с формами человеческого тела соотнесены, так или иначе, одежда, мебель, посуда, рабочие инструменты и т.д. [7, с. 626]. При этом архитектурные сооружения, которые не имеют непосредственного контакта с телом человека, все же воспроизводят некоторые обобщенные его свойства: вертикальную ориентацию, симметричное строение, а также качественные различия между тремя основными координатными осями, вдоль которых происходит его движение – вверх и вниз, влево и вправо, вперед и назад [7, с. 626].

Аналогии архитектурного сооружения и человеческого тела, безусловно, имеют широкий объем. Архитектурное сооружение можно рассматривать как своеобразную «одежду», оболочку, охватывающую человеческое тело, что защищает его от внешнего мира, от непогоды и врагов. Защитная функция издавна была присуща как повседневному жилью, так и культовым сооружениям. Недаром, например, средневековые церкви были убежищем для населения сел и городов во время вражеских нападений. А родной дом издавна олицетворял образ матери-защитницы.

Классическим примером антропоморфной (телесной) архитектуры является древнегреческая храмовая архитектура. Как известно, в древнегреческой храмовой архитектуре сформировались три основных стиля: дорический, ионический, коринфский. Эти стили оказались разными вариациями принципа телесности в архитектуре, который предусматривал соответствие пропорций сооружения пропорциям человеческого тела. Подобно тому, как древнегреческие скульпторы брали за модуль длину стопы или высоту головы, для того чтобы определить идеальные пропорции тела, архитекторы брали за модуль базовую ширину колонны для того, чтобы вычислить высоту колонны, длину колоннады, ширину расстояния между колоннами и тому подобное. Различные пропорции колонн, различные формы капители и некоторые другие детали определяли и разные стили. Главное же то, что указанные особенности стилей ни были случайностью, поскольку выражали стремление греков уподобить дорическую колонну мужественной мужской фигуре; ионическую колонну – стройной женской фигуре; коринфскую – грациозной фигуре девушки [5, с. 119].

Подобные аналогии, характерные для древнегреческого искусства, четко прослеживаются даже в декоративно-прикладном искусстве. Относительно греческой керамики, например, М.В. Алпатов отмечает, что основные формы вазы отвечали формам человеческой фигуры.

Художественная литература занимает особое место в системе видов искусства, и эту особенность подчеркивали еще немецкие классики (И. Кант, Г. Гегель, Ф. Шеллинг). В частности, Г. Гегель отмечал, что поэзия является абсолютным истинным искусством духа и его выявление как духа, так как «только речь в состоянии вобрать, выразить и поставить перед воображением все то, что сознание задумывает и духовно формирует в своей внутренней



деятельности. По своему содержанию поэзия является самым богатым, самым неограниченным искусством» [4, т. 3, с. 19-20].

Раскрывая специфику телесности в неизобразительных вида искусства, необходимо учитывать ассоциативную природу художественного мышления. Относительно этой особенности Е.П. Полищук отмечает: «...Художественная мысль ассоциативная всегда, прежде всего, образно-ассоциативная. Но музыкальный образ не имеет телесности, конкретной наглядности. В художественной литературе благодаря вербально-знаковой и словесно-речевой форме появления художественный образ имеет другие ассоциативные возможности. И музыкальный, и художественно-литературный образ достаточно абстрактные, поэтому их ассоциативные возможности значительно выше, чем ассоциативность предметных, конкретно-наглядных образов, которые существуют, например, в архитектуре, скульптуре, киноискусстве или дизайне» [6, с. 94].

Итак, в каких же формах проявляется телесность в наиболее духовном искусстве? Слово! Вот что прежде всего подлежит анализу. Безусловно, слово печатное не имеет той полноты силы, которую имеет живое слово, но все же в определенной степени сохраняет его смысловую энергетику.

Слово само по себе имеет телесный характер. Во всяком случае, именно как телесный организм трактует слово П.А. Флоренский. Он отмечает, что слово является миром, замкнутым в себе, организмом, который имеет тонкую структуру и сложное строение.

Живое слово является генетической основой художественной литературы, но ее материей являются «языковые образы видимого мира, и в связи с этим можно говорить, как и в живописи, о видении, выделяя различные его способы».

А.В. Беспалов, опираясь на идеи Г. Вельфлина, анализирует модификации принципов пластичности и живописности в художественной литературе и кинематографе. При этом он отмечает, что пластичность соответствует «объективному» видению художника (глаз словно ощупывает поверхность предмета, его четкие контуры). Напротив, живописность соответствует «субъективному» видению окружающего мира, который предстает как «чистая видимость» [2, с. 257]. К тем чертам, что выделил Г. Вельфлин для характеристики пластичности (линейность, замкнутость, множественность, абсолютная ясность), О.В. Беспалов добавляет еще такие, как объективность, предметность, статичность и деятельность. А для характеристики живописности О.В. Беспалов добавляет такие черты, как субъективность, подвижность, созерцание, метафоричность [2, с. 264].

Телесность в художественной литературе может проявлять себя не только в том, что литература создает пластические и живописные образы языковыми средствами, но и сам процесс чтения имеет, по мнению Р. Барта, телесный характер. Во всяком случае, эту идею он обосновывает в своих философских трудах. Он сравнивает текст с телом человека: «Текст имеет человеческий облик; возможно, это образ, анаграмма человеческого тела? Безусловно. Удовольствие



от текста нельзя свести к его грамматическому (фено-текстовому) функционированию, подобно тому, как телесное удовольствие нельзя свести к физиологическим функциям организма. Удовольствие от текста – это тот момент, когда мое тело начинает следовать своим собственным мыслям; ведь у моего тела совсем не те же мысли, что и у меня» [1, с. 473]. Подобно тому, как различаются тело физиологическое и тело – источник наслаждения, по мнению Р. Барта, необходимо различать фено-текст и гено-текст.

Таким образом, художественная литература вбирает в себя энергичный потенциал слова и с помощью специфических художественных средств образует текст.

Выводы. Анализ телесности в неизобразительных видах составляет определенные трудности, поскольку эти виды не образуют наглядного образа человека и предметного мира. Но это касается только внешней формы. В музыке телесность проявляется, во-первых, на уровне генезиса этого вида искусства (в художественно-эстетической трансформации природных особенностей органов человеческого тела), во-вторых, в самом процессе музыкального творчества как исполнительного искусства (особенно это касается вокальной музыки), в-третьих, в пластичности и живописности как средствах художественного выражения.

В архитектуре телесность проявляется в антропоморфных аспектах и, в частности, в антропометрическом методе, имеет свою основу в аналогиях между особенностями строения человеческого тела и конструктивными принципами сооружения.

Художественная литература благодаря особому материалу – слову и своим ассоциативным возможностям образует пластические и живописные образы. Кроме того, телесность в этом виде искусства проявляется на уровне композиции.

Л и т е р а т у р а

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика : пер. с фр. / Ролан Барт ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.

2. Беспалов О.В. Модификация принципов пластичности и живописности в художественном мышлении столетия / О.В. Беспалов // Искусство Нового времени. Опыт культурологического анализа. – СПб. : Алетейя, 2000. – С. 256-285.

3. Величина О. Музыкальный инструмент и человеческое тело (на материале русского фольклора) / Ольга Величина // Тело в русской культуре : сб. ст. / сост. Г. Кабакова и Ф. Конг. – М. : Новое лит. обозрение, 2005. – С. 161-176.

4. Гегель Г.В.Ф. Эстетика : в 4 т. : пер. с нем. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Искусство, 1968 – 1973. – Т. 1-4.

5. Полевой В.М. Искусство Греции. Древний мир / В.М. Полевой. – М. : Искусство, 1970. – 327 с.

6. Полішук О.П. Художне мислення : естетико-культурол. дискурс : монографія / Олена Полішук. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2007. – 208 с.

7. Чертов Л.Ф. От герменевтики телесности к семиотике визуально-пространственных кодов / Л. Ф. Чертов // Логос живого и герменевтика телесности.

Постижение культуры : ежегодник. – Вып. 13-14 / редкол. : О.К. Румянцев (отв. ред.) и др. – М. : Акад. проект; РИК, 2005. – С. 623-660.

8.Шеллинг Ф. Философия искусства / Фридрих Вильгельм Шеллинг ; пер. с нем. П.С. Попова. – М. : Мысль, 1966. – 496 с.

References

1.Bart R. Izbranny`e raboty`. Semiotika. Poe`tika : per. s fr. / Rolan Bart ; sost., obshh. red. i vstup. st. G. K. Kosikova. – М. : Progress, 1989. – 616 s.

2.Bespalov O.V. Modifikatsiya principov plastichnosti i zhivopisnosti v khudozhestvennom my`shlenii stoletiya / O.V. Bespalov // Iskusstvo Novogo vremeni. Opy`t kul`turologicheskogo analiza. – SPb. : Aletejya, 2000. – S. 256-285.

3.Velichkina O. Muzy`kal`ny`j instrument i chelovecheskoe telo (na materiale russkogo fol`klora) / Ol`ga Velichkina // Telo v russkoj kul`ture : sb. st. / sost. G. Kabakova i F. Kont. – М. : Novoe lit. obozrenie, 2005. – S. 161-176.

4.Gegel` G.V.F. E`stetika : v 4 t. : per. s nem. / G. V. F. Gegel`. – М. : Iskusstvo, 1968 – 1973. – Т. 1-4.

5.Polevoj V.M. Iskusstvo Greczii. Drevnij mir / V.M. Polevoj. – М. : Iskusstvo, 1970. – 327 s.

6.Poli`shhuk O.P. Khudozhnye mislennyya : estetiko-kul`turolog. diskurs : monografi`ya / Olena Poli`shhuk. – K. : Vid. PARAPAN, 2007. – 208 s.

7.Chertov L.F. Ot germeneytiki telesnosti k semiotike vizual`no-prostranstvenny`kh kodov / L.F. Chertov // Logos zhivogo i germeneytika telesnosti. Postizhenie kul`tury` : ezhegodnik. – Vy`p. 13-14 / редкол. : О.К. Румянцев (отв. ред.) и др. – М. : Акад. проект; РИК, 2005. – С. 623-660.

8.Shelling F. Filosofiya iskusstva / Fridrikh Vil`gel`m Shelling ; per. s nem. P. S. Popova. – М. : My`s`l`, 1966. – 496 s.

Alekseenko T.A. MANIFESTATION OF BODY IN NON-IMPRESSIVE ARTS.

The article examines the manifestation of corporeality in non-visual arts, in particular, in music, architecture and fiction. In the study of corporeality, the concepts of «plasticity» and «picturesqueness» are used, which are modifications of corporeality.

Key words: corporeality, spirituality, plasticity, picturesqueness, anthropomorphism, aesthetic modification.

Алексеенко Татьяна Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук ГУ ЛНР «Луганский государственный медицинский университет им. Святого Луки».

Alekseenko Tatyana Anatol'evna – candidate of Philosophy Sciences, Docent of the Philosophy, Law, Social Sciences and Humanities Department State Establishment of Lugansk People's Republic Saint Luka Lugansk State Medical University

E-mail: tanyaaleks@inbox.ru

Рецензент: Исаев Владимир Данилович – доктор философских наук, профессор, заслуженный работник образования ЛНР, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ Э. Т. А. ГОФМАНА

В статье сформулированы основополагающие принципы, которые определяют проблемное поле гофмановских произведений, критических статей и эссе. Стремясь к пониманию и объяснению сущности искусства, Гофман сформулировал художественно-эстетические основы концепции романтизма. Романтическая парадигма, в соответствии с которой формируется романтическая картина мира, ориентирует научную мысль на исследование отдельных культурных феноменов, к которым следует отнести гофмановский романтизм, представляющий особую философско-эстетическую модель, синтезирующую в себе основные принципы гофмановского мировосприятия.

Ключевые слова: гофманиана, синтетичность, зеркало, антропоморфизм, принцип Калло.

В сфере философско-культурологических знаний и искусствоведения творчеству Э. Т. А. Гофмана отводится одно из наиболее видных мест, так как именно с него начинается формирование нового художественного стиля – романтизма, закладываются новые принципы будущей гофманианы, которые в дальнейшем станут основополагающими для представителей данного направления и определяют развитие европейского искусства в целом.

Сложность и противоречивость натуры самого Гофмана во многом обозначила особенности его творческой системы, что проявляется в двойственности, разорванности содержания и формы, смешении фантастического и реального, юмористического и трагического. И. Шетер, изучая теоретические вопросы возникновения и развития романтизма, приходит к заключению, что Гофман – единственный представитель немецкого романтизма, оказавший влияние на последующих представителей данного направления.

Цель данной статьи – определить основные принципы художественно-эстетического мировосприятия Гофмана, которые были сформулированы в процессе философско-культурологического анализа его творчества.

Принципами художественного мировосприятия Э. Гофмана стали:

- принцип синтеза искусств как основополагающий принцип творчества;
- принцип визуализации художественного пространства;
- принцип романтического антропоцентризма, выраженный в этико-аксиологической направленности мировосприятия;
- основополагающим принципом гофмановского мировоззрения является принцип двоемирия как формы столкновения фантастичного и реального, «Я»



и «Другого», зеркальности героя как способ самовыражения автора, воплощенный в идее гофмановской «крейслерианы»;

– принцип романтического антропоморфизма или создание образов животных, наделенных чертами людей;

– «принцип Калло» или иронично-сатирического художественно-эстетического восприятия реальности;

– принцип романтической идеализации героев;

– принцип авторского присутствия в каждой картине городской жизни, в каждой судьбе героя.

Э. Т. А. Гофман никогда не переставал быть музыкантом-исполнителем и композитором, живописцем и литератором, что и определило природу его эстетических позиций и творческого метода, а также позволило выделить *синтетичность* как основополагающий принцип творчества гения романтизма. «Многогранность художественности» Гофмана объясняется универсальностью его дарования, впервые в истории достигшего как понимания, так и конкретного воплощения синтеза искусств. Подчеркнем, что синтез искусств становится принципом мировидения и всех творческих устремлений гения.

«Гофман, работая над литературными произведениями, отчетливо видел своих героев и слышал музыку, в атмосфере которой они находятся и совершают те или иные поступки, объясняемые музыкой и только музыкой», – отмечает И. Бэлза в статье «Э. Т. А. Гофман и романтический синтез искусств» [3, с. 126]. Польский ученый Ю. Стажиньский в монографии «О романтическом синтезе искусств» среди ряда представителей романтизма называет имя Гофмана, который, по его мнению, сыграл большую роль в развитии синтеза искусств.

Во многом Э. Т. А. Гофмана можно сравнить с человеком эпохи Возрождения, когда универсальность как особое качество личности стала социально-культурной доминантой, способствуя формированию нового пласта уникальной культуры. Ярко выраженный талант к различным видам искусства, соединившимся в многогранной и талантливой личности Гофмана, определил безграничность его мировосприятия, глубину мышления, а главное – позволил прийти к моделированию собственного творческого метода и созданию новой структуры творческой деятельности. По отношению к данному типу личности следует подчеркнуть, что универсальность предполагает соединение и взаимодействие творческих и интеллектуальных качеств личности, что порождает новые всеобъемлющие связи с внешним миром, а далее ведет формирование собственной уникальной картины мира. Становление универсальной личности происходит на основе принципов целостности и гармоничности, которые обеспечивают органическую взаимосвязь всех компонентов.

Всесторонность и универсальность личности Э. Т. А. Гофмана нашли проявление в подвижности и мобильности его творческого мышления и деятельности. Внутренняя потребность в поиске собственного творческого



пути приводит его к созданию новых способов художественного выражения, основанных на синтезе искусств. Независимость, свобода мышления и чувственного восприятия, которые присущи универсальной личности, приводят Гофмана к созданию яркой образной системы, к поиску иной реальности, в которой фантазия полностью освобождается от гнета обыденности. Большое значение в становлении и мироощущении универсальной личности приобретает социально-культурное пространство, в котором пребывает художник. Анализируя личность Гофмана, можно обнаружить трагический конфликт между его особым духовным миром и обществом, что вообще было характерным для романтиков, т. е. противостояние творческой индивидуальности и толпы, вторгающейся и разрушающей ее мир.

Вторым основным принципом является *принцип визуализации художественного пространства*. Он проявился в музыке и литературном творчестве Гофмана. Особый талант портретиста нашел воплощение в ярких музыкальных портретах, которые мы встречаем в его операх и зингшпилях и других театральных постановках. Музыкальные темы и лейтмотивы Гофман соединяет, как живописец линии и формы в единую композицию, из которой рождается портрет его оперного персонажа. В литературных сочинениях перед нами в большей степени предстает Гофман-карикатурист, обладающий безграничным талантом проникнуть в суть человека и увидеть порой его уродливую личину.

Важным принципом гофмановского творчества является *принцип романтического антропоцентризма*, выраженного в этико-аксиологической направленности мировосприятия. Центральное место в художественно-эстетической модели художника занимает человек, в сущность которого Гофману удается проникнуть, познать его ценностные смыслы и выйти на уровень художественного обобщения.

Ужас действительности и презрение к ней заставили Гофмана искать спасения в романтических мечтах, фантазиях в искусстве, которые он считал высшим проявлением человеческого духа. Поэтому основополагающим принципом гофмановского мировоззрения является *принцип двоемирия* как формы столкновения фантастического и реального, «Я» и «Другого». У Гофмана двоемирие имеет свои специфические черты, оно многогранно и наполнено множеством смыслов, что передается в художественной насыщенности обыденного и мистического мира, выразительности музыкальных и литературных образов, особенности музыкальной метафоричности литературного языка писателя. Интересна в этом контексте проблема обыденности в мировосприятии гофмановского романтизма.

Проблема обыденности является одной из важных философских проблем XX века, но в гофмановском мировоззрении значимость ее была обнаружена еще в XVIII веке. «Обыденность укоренена в онтосе и в экзистенции, исходит из некоторого континуума существенных, субстанциональных черт как того,



так и другого. В области онтологии фундаментальным и первоначальным денотатом обыденности является конечность, предельность всякого данного наличного сущего в содержательном, формальном и временном отношении», – пишет А. Ю. Лустенко в своей монографии «Проблема обыденности в философско-эстетическом контексте» [5, с. 13]. Гофмановский Универсум есть Универсум культуры, сфера, отражающая высшие духовные ценности человеческого бытия на уровне постижения обыденности жизненных установок человека эпохи романтизма. Вневременные результаты деятельности человеческого духа выражаются в объективных временных произведениях, воспринимаемых и постигаемых с позиций соотношения нравственное – безнравственное, прекрасное – безобразное, трансцендентное – обыденное. «Выход из мира обыденных действий осуществляется в вопросе о вненаходимых насущно человеческому бытию критериях отношения к поступкам. Данный вопрос разворачивается в перспективу моральной рефлексии во всем богатстве тематического, проблемного и понятийного тезауруса философской этики» [Там же, с.24]. Гофман превращает весь содержательно-выразительный эстетический процесс творчества в эстезис обыденности как трансформации всего жизненного потока. Произведения Гофмана превращают этот поток в свое инобытие как концентрированную совокупность духовно-ценностных смыслов всей культуры того времени. Таким образом, приведение конкретной обыденно-экзистенциальной данности (выражение духовно-ценностных смыслов человека) к ее чистому темпоральному развертыванию в музыкальном или литературном произведении делает ее бессмертной с точки зрения культуры. Гофмановские произведения транслируют ключевые ценности обыденного или бытового пребывания в мире человека эпохи романтизма, делая эти ценности общезначимыми и вневременными. Вот почему мы называем мир гофмановских героев Универсумом культуры.

Литературным двойником Гофмана становится Иоганнес Крейслер, и поэтому «Крейслериана» содержит целый ряд биографических фактов. Рассуждения капельмейстера Крейслера – это позиция Гофмана. То, что писатель делает главным героем музыканта, определяется принципом, общим для всего немецкого романтизма как самого романтического из всех видов искусств. Крейслериана Гофмана выражает еще один принцип его мировосприятия – *принцип зеркальности героя по отношению к автору*. Метафора зеркала не просто как предмета отражающего, но как отражающего потому, что оно пусто, встречается в литературе достаточно часто. В мифах, народных приметах зеркальные отражения, двойники, тени рассматривались не как оптические явления и не как галлюцинации, а как вполне реальные эфирные тела, в которых может обитать дух, обладающий «дурным взглядом». Отсюда и многочисленные запреты оборачиваться при совершении магических действий. Зеркало коррелирует не только с пространственными подобиями, но и со звуковыми (например, эхо как отзвук). Гофманиана рассматривает



зеркальность героя как способ самовыражения автора, коннотации его реального мировидения, поскольку зеркало является неким посредником в диалоге человека с самим собой.

Таким образом, Иоганнес Крейслер – это зеркальный образ автора-музыканта, в котором Гофман синтезировал все черты романтической личности – талант, особую чувственность и тонкое восприятие мира. При этом совершенно одинокий человек, противостоящий толпе обывателей. Его не принимает и отталкивает общество, и в итоге он исчезает, словно растворившись в ином мире. В романе мы не только знакомимся с музыкой Гофмана-композитора, здесь важным становится именно процесс создания музыки, те творческие страдания и переживания, которые испытывает Иоганнес Крейслер. Этот созидательный процесс автор наполняет ассоциациями, чувствами и музыкальными интонациями.

В современной культурологии концепт «зеркало» имеет важное значение. В теории Л. А. Штомпель подчеркивается, что поверхность зеркала разделяет две реальности: поюстороннюю и зазеркалье. «„Симулятивное псевдобытие“, рожденное отражением в зеркале, живет своим временем, вторгающимся в наше реальное время. Взаимопереплетение времени реального с теми временами, которые рождены отражениями и закреплены в фотографиях, дневниках, воспоминаниях, мечтах и других видах проекций, – образуют то поле темпоральности, которое никак нельзя уподобить пространству» [7, с. 149].

Сама поверхность зеркала может быть представлена как граница между поюсторонностью и потусторонностью, между осознанным и неосознаваемым, естественным и искусственным, светом и тьмой, жизнью и смертью, настоящим и прошлым (или будущим). Действительно, «смотрясь, вглядываясь» в свое отражение, мы сознательно ищем какие-то известные черты или изъяны. А непреднамеренный, мимолетный, случайно брошенный взгляд на свое отражение заставляет увидеть себя с неожиданной стороны. Таким образом, зеркало как артефакт объединяет два полюса: «Я – Не-Я», «внешнее – внутреннее», «живое – неживое», «правда – кривда». Зеркало создает возможность увидеть себя со стороны (но своими глазами). «Раздвоить» себя на «Я» и «Отраженный-Я» («Другой»). Между человеком, смотрящимся в зеркало, и его отражением устанавливается поле взаимодействий: всматриваясь в себя, человек одновременно изменяет себя «на своих глазах», изменяет мимику, выражение глаз, улыбку, позу. Поэтому принцип «зеркальности героя автору» в гофманиане, по сути, раскрывает возможность увидеть себя и свое время со стороны, оценить себя объективно, высказать устами героя все то, чего не смог сказать в обыденной реальности.

Своеобразным новаторством был принцип романтического антропоморфизма, создание Гофманом образов животных, которых он наделял человеческими чертами. В некоторых случаях автор ставит животных выше людей, так как эти фантастические существа по своему уму и нравственным



критериям более человечны, чем люди. Конечно, главным в этой плейде становится кот Мурр – философ и поэт, пишущий стихи и научные манускрипты, мемуары, высказывая собственные взгляды на жизнь. «Вокруг «просвещенного» филистера Мурра группируются коты и кошки, «мыслящие» бюргеры, стоящие в оппозиции к правящему сословию – дворянству, представленному благородными породами собак, а шпицы – «маленькие виляющие, твякающие создания» – это охраняющее закон и порядок чиновничество» [6, с. 125].

Важной темой для Гофмана выступает взаимоотношение искусства и жизни, а главными образами становятся художник и филистер. Филистеры, по Гофману, это те обыватели, пребывающие в самодовольстве и духовной нищете, которые видят счастье лишь в богатстве и власти. Однако именно они составляют основу общества и определяют его «ценности». В отношении к искусству они руководствуются лишь модой и снобизмом. Гофман с присущей ему сатиричностью говорит о них, что эти бесталанные барышни, которые берут уроки музыки, театральная публика, которая ищет развлечения, богатые бюргеры, «употребляющие» музыку за обедами с тончайшем кушаньем и вином. Эта среда, где «наряду с чаем, пуншем, вином, мороженым и прочим всегда подается немножко музыки, которая поглощается изящным обществом с таким же удовольствием, как и все остальное» [4, с. 44]. Отсюда следует еще один аспект гофманианы, раскрывающий *иронично-сатирический принцип художественно-эстетического восприятия реальности*, или «принцип Калло». Через гротескно-иронический принцип гипертрофирования высокие образы переводятся в план обыденной жизни, а низкие образы обретают духовную перспективу. Умение создать художественную панораму городской жизни и придать сценам бюргерского быта сатирически-гротескный, иронично-театральный характер в полной мере отражает новаторское мышление Гофмана. Отсюда возникает относительность всех ценностей, помогающая, наряду с авторской иронией, преодолеть романтическое двоемирие.

Реальность, окружающая самого автора и его литературных героев, преобразуется в пространство, где образы приобретают гипертрофированные качества, которые обостряют сатирические грани их личности, изменяя внешний и внутренний облик. Стоит провести параллель между берлинским циклом рисунков Гофмана и его литературными зарисовками, которые объединяет способность автора создать совершенно живые и пластичные музыкальные сцены и портреты, что дает нам возможность воссоздать культурную жизнь провинциальной Германии гофмановского времени. Литературовед Н. Я. Берковский вслед за Ф. Шлегелем выводит как отдельное понятие романтическую иронию, которая значительно отличается от просто иронии: «Романтическая ирония начинается с движения от худшего к лучшему, причем лучшее ослабляет худшее, показывает, как убоги отпущенные ему средства, как малы его права на существование... Кажется, что романтический



абсолют лелеет и ласкает вещи относительные, тогда как он сводит их на нет, помогает познать их ничтожество» [1, с. 59].

По мнению Гофмана, «истинные музыканты» – это романтические личности, мечтатели, наделенные талантом и особым восприятием мира. Д. Л. Чавчанидзе дает объяснение основным мировоззренческим идеям романтизма. По его убеждению, идеал романтиков составляли незримые, духовные, нематериальные ценности. Они приводят к утверждению, что этот идеал может осуществиться лишь в творческой фантазии художника и реализоваться в искусстве. В этом и выражается суть *принципа романтической идеализации героев*. Стремясь убежать от реальности в придуманный ими идеальный мир, герои Гофмана обретают некий покой, гармонию свободы. Однако их призрачный мир так хрупок, что каждый раз разбивается под натиском реального. Такое мистическое двоемирие жизни, которое привело к мучительному внутреннему разладу, заполняло жизнь самого Гофмана.

Опираясь на глубокий анализ теоретического творчества, можно утверждать, что гофмановская теория и практика неразрывно взаимосвязаны, в них автор демонстрирует свои оценки, выражает свое отношение к тем или иным героям или явлениям действительности. Следовательно, можно сформулировать еще один принцип *художественно-эстетического мировосприятия реальности, авторское присутствие* в каждой картине городской жизни. В каждой судьбе гофмановского героя воплощены впечатления самого писателя об атмосфере Кенигсберга, Плоцка, Глогау или Бамберга, Берлина и Варшавы. Свидетельством тому могут служить дневники и письма автора, многие страницы которых посвящены описанию жизни и быта этих городов. Субъективизм гофмановского стиля определен романтической традицией, которая сосредоточилась на теме одиночества и обреченности личности, противостоящей обществу, где автор в каждом персонаже оставляет часть собственного «Я».

И. Бэлза подчеркивает: «даже добившись блистательных успехов и выдвинувшись в первые ряды немецких писателей, Гофман не переставал быть музыкантом. И, так как музыка все глубже и глубже проникала в его литературное творчество, придавая ему тем самым неповторимое обаяние, целесообразно проследить этапы развития Гофмана как музыканта, тем более что, вне всякого сомнения, никто до него не раскрывал с такой глубиной и силой образы музыки и музыкантов в художественной литературе Запада» [2, с. 543]. Писатель выбирает музыку, которая звучит в его новеллах, и с той целью, чтобы выделить и в то же время противопоставить два параллельных мира: истинных музыкантов и филистеров, которых считает врагами искусства. Только настоящий музыкант и поэт может восхищаться музыкой Баха, Моцарта и Глюка. Оценить сочинения Бетховена дано лишь избранному, поэтому гофмановские герои слушают и исполняют истинную музыку.

Изучение литературного и художественно-критического наследия предоставляет возможность определить основные позиции художественно-



эстетических взглядов Гофмана, которые отмечены универсальностью его личности.

Таким образом, сформулированные принципы определяют проблемное поле гофмановских произведений, критических статей и эссе. Гофман приходит к заключению, что, в конечном счете, все они соединяются в единую семантику, которая приобретает статус идеала новой музыки, литературы, сценического искусства. Стремясь к пониманию и объяснению сущности искусства, Гофман сформулировал художественно-эстетические основы концепции романтизма.

Л и т е р а т у р а

1. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии : монография / Н.Я. Берковский. – Л. : Худож. лит., 1973. – 566 с.

2. Бэлза И.Ф. Капельмейстер Иоганнес Крейслер / И.Ф. Бэлза // Гофман Э.Т.А. Крейсleriана. Житейские воззрения кота Мурра. Дневники / Э.Т.А. Гофман ; пер. О.К. Логиновой. – М. : Наука, 1972. – С. 541-563.

3. Бэлза И.Ф. Исторические судьбы романтизма и музыка : очерки / И. Ф. Бэлза. – М. : Музыка, 1985. – 253 с.

4. Гофман Э.Т.А. Крейсleriана. Новеллы / Э.Т.А. Гофман ; пер. с нем. А. Михайлова. – М. : Музыка, 1990. – 400 с.

5. Лустенко А.Ю. Проблема обыденности в философско-эстетическом контексте : монография / А.Ю. Лустенко. – Киев : ПАРАПАН, 2011. – 244 с.

6. Миримский И.В. Статьи о классиках / И.В. Миримский. – М. : Худож. лит., 1966. – 250 с.

7. Штомпель Л.А. Зеркало как инструмент познания времени и человека [Электронный ресурс] / Л.А. Штомпель. – Режим доступа: http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/prichinnaya_mekhanika/shtompel_zerkalo.pdf.

R e f e r e n c e s

1. Berkovskij N.Ya. Romantizm v Germanii : monografiya / N.Ya. Berkovskij. – L. : Khudozh. lit., 1973. – 566 s.

2. Be`lza I.F. Kapel`mejster Iogannes Krejsler / I.F. Be`lza // Gofman E`.T.A. Krejsleriana. Zhitejskie vozzreniya kota Murra. Dnevniki / E`.T.A. Gofman ; per. O.K. Loginovoj. – M. : Nauka, 1972. – S. 541-563.

3. Be`lza I.F. Istoricheskie sud`by` romantizma i muzy`ka : ocherki / I. F. Be`lza. – M. : Muzy`ka, 1985. – 253 s.

4. Gofman E`.T.A. Krejsleriana. Novelly` / E`.T.A. Gofman ; per. s nem. A. Mikhajlova. – M. : Muzy`ka, 1990. – 400 s.

5. Lustenko A.Yu. Problema oby`dennosti v filosofsko-e`steticheskom kontekste : monografiya / A.Yu. Lustenko. – Kiev : PARAPAN, 2011. – 244 s.

6. Mirimskij I.V. Stat`i o klassikakh / I.V. Mirimskij. – M. : Khudozh. lit., 1966. – 250 s.

7. Shtompel` L.A. Zerkalo kak instrument poznaniya vremeni i cheloveka [E`lektronny`j resurs] / L.A. Shtompel`. – Rezhim dostupa: http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/prichinnaya_mekhanika/shtompel_zerkalo.pdf.



Kabanova V.A. BASIC PRINCIPLES OF ARTISTIC AND AESTHETIC WORLD PERCEPTION OF E. T. A. HOFFMANN

The article formulates the fundamental principles that determine the problem field of Hoffmann's works, critical articles and essays. Striving to understand and explain the essence of art, Hoffmann formulated the artistic and aesthetic foundations of the concept of romanticism. The romantic paradigm, in accordance with which the romantic picture of the world is formed, orients scientific thought towards the study of individual cultural phenomena, which should include Hoffmann's romanticism, which is a special philosophical and aesthetic model that synthesizes the basic principles of Hoffmann's worldview.

Key words: *Hoffmanian, synthetic, mirror, anthropomorphism, Callot principle.*

Кабанова Вероника Андреевна – кандидат философских наук, заведующая кафедрой вокала ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского».

Kabanova Veronika Andreevna – Candidate of Philosophy, Head of the Vocal Department, State Educational Establishment Culture «Lugansk State Academy of Culture and Arts named after M. Matusovsky».

E-mail: bobrova_irnik@mail.ru

Рецензент: Капичина Елена Алексеевна – доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского».

УДК 821.161.2 – 311.6.09

Максименко А.А.

НАРРАТИВНЫЙ ПОДХОД В ОСМЫСЛЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

В статье рассматривается проблема исторического факта и исторического романа в контексте нарратологии. Представлено понимание исторических фактов как исторического повествования. Особое внимание уделяется проблеме соотношения исторического повествования и исторического романа, трансформации исторических фактов и личностей в художественно-историческое повествование. Понимание специфики исторических нарративов дает возможность в полной мере постичь особенности работы писателя над осмыслением исторического знания, его художественные поиски, а также нарративную специфику исторических романов.

Ключевые слова: *нарратив, исторический факт, интерпретация, исторический нарратив, исторический роман.*

Постановка проблемы. Центральным в дефиниции нарратологии является термин «нарратив», который, получив статус междисциплинарного, нашел за последние десятилетия активное использование. Философы предлагают толкования нарратива, рассматривая этот феномен не просто как очередной эмпирический объект анализа, а как новый теоретический подход в философии



науки. То есть речь идет о создании в философской методологии иной парадигмы, которая заключается в интерпретативных исследованиях.

Методологическое обновление в современной истории литературы также связывают с поиском эффективных исследовательских подходов и их применением для постижения литературных произведений. Согласно концепции нарратива, любое повествование, использующееся для отображения окружающей действительности, является рассказом, а любой рассказ предполагает интерпретацию бытия своим создателем, соответственно является субъективным.

Специфика исторического романа вызывает определенные особенности воспроизведения в художественной форме исторического знания. Работая над произведением этого жанра, писатель должен обращать внимание на факты истории, не только разрабатывая сюжет и композицию, но и выписывая портреты героев, размышляя над средствами их речевой характеристики. То есть авторский замысел и художественная логика должны согласовываться с историческими фактами, опираться на них, питаться ими.

Цель исследования. Насущной потребностью становится необходимость рассмотрения исторического события, факта, фигуры с точки зрения нарратологии, понимания специфики их трансформации в литературный нарратив, разграничения исторического нарратива и художественного.

Основная часть. Как уже отмечалось, исторический факт имеет первостепенное значение в конструировании исторического романа. Кратко схему интерпретации истории писателем можно обозначить так: интенция влияет на отбор исторических фактов, которые, через стадию интерпретации, трансформируются художником в элементы истории (сюжет, персонажи, нарративные способы и др.), систематизируются композицией и структурируются в текст.

И. Брокмейер и Р. Харре, исследуя нарративный дискурс, говорили о существовании опасности «превращения металингвистической категории в реальную сущность» [3, с. 35]. Иными словами, «форма, жанр или дискурсивный тип нарратива, которые ... представляют собой не более чем металингвистическую категорию – могут быть овеществлены и превращены в разновидность онтологической категории» [3, с. 35]. Писатель, вычленив из мозаики многих историй одну, нужную для реализации его замысла, «выхватывает фабулу и оформляет ее в некоторый специфический жанр. <...> То же самое развертывание дискурса могло бы осуществиться многими другими способами, и в некоторых из них рассказ мог бы не иметь места» [3, с. 35]. Отсюда мысль о существовании определенной реальной истории, которая ждет своего раскрытия, интерпретации и вербального изложения, по И. Брокмейеру и Р. Харре, следует охарактеризовать как онтологическую ошибку.

Ошибочным является также предположение, что существует «только одна человеческая реальность, с которой ... должны согласовываться все нарративы» [3, с. 35]. Учитывая, что материальный мир, а особенно проявления



человеческой деятельности, являются чрезвычайно сложными и многоаспектными, то каждая версия, принимающая форму нарратива, концентрирует свое внимание на освещении лишь отдельных аспектов из многих ей присущих. Поэтому «существование некоторой единой, лежащей в основе нарратива, истинной человеческой реальности, которая якобы и должна быть представлена в нарративном описании» [3, с. 36], является ошибкой репрезентации.

В. Сыров справедливо отмечает, что: «исторический факт не представлял, не представляет и по природе своей не может быть отражением некоторой объективной действительности. Факт истории – всегда результат конструирования ...» [7], иными словами: «... не существует исторической реальности вне текста» [4]. Таким образом, мы не можем отождествлять факты, засвидетельствованные в письменных источниках, так как «при всем стремлении к объективности историк оказывается в поле нарратива» [10], с реальным жизненным фактом, который имел место. Этой проблемой занимались Ф. Анкерсмит, Д. Карр, Р. Коллингвуд, Л. Минк, Х. Уайт и др. зарубежные исследователи. Среди современных ученых, которые так или иначе изучают проблему исторического нарратива, можем назвать Г. Звереву, В. Сырова, Ю. Халтурина, Ю. Шатина и др. Нарративы «представляют собой формы, внутренне присущие нашим способам получения знания, которое структурирует наше восприятие мира и самих себя» [3, с. 36]. То есть нарратив не является вербальным изложением действительности, предоставлением ей лингвистической формы, ведь «язык никогда не может претендовать на адекватное отражение прошлого» [9]. Ю. Халтурин, исследуя специфику трансформации исторической реальности через языковую плоскость, объясняет этот сложный процесс следующим образом: «В результате своей метафоричности ... языку присуща особая густота, которая становится как бы дымкой, набрасываемой на реальность» [9]. Показательной здесь есть и точка зрения Л. Витгенштейна и Л. Выготского о том, что речь не может толковаться как вид трансформации бытийных категорий в повествование. Нарративизация, как было выяснено, предусматривает процесс интерпретации писателем действительности, ее субъективизацию: «Язык нарратива показывает прошлое в терминах, которые не соответствуют частям или аспектам прошлого, выражая его целостность, но сама эта целостность не подана, а является результатом реконструкции и интерпретации» [9].

Несмотря на то что «природа истории текстуальна и нарративна» [8], что исторический факт и исторический нарратив не являются тождественными, согласно с мнением Ф. Анкерсмита о неуместности использования понятия «истинный» и «ложный» в отношении исторического нарратива. Правильным будет говорить о степени его объективности или субъективности, о том, что качественным следует считать объективный нарратив, а некачественным, тенденциозным – субъективный нарратив [1, с. 116]. Хотя понятие объективности в рамках нарративной процедуры приобретает чрезвычайно



размытые границы. Халтурин утверждает, что уместно говорить о «рациональности нарратива». Причем главным и единственным критерием при этом следует считать «внутренний критерий последовательности, согласованности, единства и связности самого нарратива» [9]. Человек, в том числе и летописец, осознавая, осмысливая действительность, уже нарративизирует ее, в идеале не претендуя на каноничность, образцовость своего произведения: «События, зафиксированные в анналах и хрониках, – это не сырой материал для дальнейшего выражения, а уже закодированные в тропах, которые ждут дальнейшего нарративного объяснения» [11, с. 176]. Р. Коллингвуд говорит, что «история – это разновидность исследования или поиска ..., то есть тех форм мышления, с помощью которых мы ставим вопросы и пытаемся ответить на них» [5, с. 12]. Хотя Х. Уайтом и У. Крононом была предпринята попытка дифференциации типов нарратива истории, согласно которой различаются хроники (фиксация событий в списках) и нарративы (исторические дискурсы, которые реализуют повествовательную линию). В любом случае «исторические нарративы не приравниваются к художественной прозе, даже если нарративы и вымышленные, все они полны претензиями на передачу «реального» [11, с. 176]. Этому же мнения придерживается и Ю. Шатин: «ничто не мешает историческому нарративу изображать систему фактов» [10].

В. Балдинюк [2] использует термин «исторический нарратив» как синоним «историческому роману». В рамках нашего исследования считаем необходимым разграничить эти термины. Объясняется это тем, что зачастую автор художественного нарратива имеет дело не с вещественными источниками, которые являются прямыми свидетельствами о прошлом, а с рассказами о нем, помещенными в письменных источниках: «историческая реальность ... имеет нарративную форму» [6, с. 188]. Корректным будет использовать термин «исторический нарратив» / «нарратив истории» для обозначения тех сведений, которые черпаются писателем из исторических источников, таких как летописи, письма и другие дискурсы с имеющейся повествовательной линией. Понятие же «историческая проза», «историческая романистика», «исторический роман», «художественный нарратив истории», «авторская / писательская нарративная модель истории» точно указывают на субъективизированный писателем «исторический нарратив», который приравнивается к историческому факту и событию, представленный в литературном дискурсе.

Литературный дискурс, по В. Изеру, открывает перед человеком широкие возможности преодоления каких-либо ограничений. В зависимости от идей и интенций писателя происходит авторская интерпретация жизненной истории, ее нарративизация в форме художественного произведения не как единственно возможного, а как одного из возможных вариантов. Ведь нарративная «феноменология чрезвычайно многообразна и носит открытый характер» [3, с. 32]. Изучение же и применение исторических источников при написании



исторического романа обеспечивает осведомленность автора в культурно-историческом контексте с целью оформления авторской концепции видения мира в структурно оформленное и содержательно законченное литературное произведение с высоким показателем функционирования нарративной модели как «истинной»: «... в художественном нарративе результатом становится скорее эффект, впечатление истинности, чем само фактическое правдоподобие (отсюда эффект так называемой литературной фикциональности)» [2, с. 4].

За счет того что историческая проза связана с интерпретацией исторических нарративов, можно говорить даже о возникновении эффекта двойного «искривления». Создатель художественного нарратива, принимая на веру содержание исторического нарратива, интерпретирует заложенную в них информацию. Исторические документы, с которыми работает писатель, могут не соответствовать реальности, то есть обладать высокой степенью субъективизации, когда историк умышленно или на подсознательном уровне прибегая к самообману, создал дискурс, очень далекий от нейтрального взгляда на современную ему экзистенцию, придал ему идеологическую окраску. На данную специфику нарратива истории обращает внимание В. Сыров: «... убеждение, что исторический текст должен воплощать ценностные ориентиры, <...> делает его легкой добычей мифологических и идеологических манипуляций» [8]. С целью обеспечения более-менее «объективной» художественной нарративной модели истории писатель должен строить свое повествование, накапливая собственно исторические факты из целого корпуса исторических письменных источников: «Историческое понимание возможно, таким образом, только в интертекстуальном пространстве между нарративами и интерпретациями. Исторический текст в самом себе содержит необходимость отличия от себя, существование других текстов» [9].

Вместе с тем наличие множественности нарративов истории несет в себе большой познавательный потенциал: «...для исторического понимания внутренне необходима полемика и конкуренция, способствующие отсутствию согласия по поводу исторических объектов и сопротивляющиеся их вербализации, делаая прошлое неизвестным, проблематичным, необычным и неожиданным» [9]. Отсутствие универсального нарратива как способа постижения исторических событий прошлого позволяет писателю выбрать любой исторический нарратив, наиболее вероятный, с его точки зрения, среди большого количества неоднородных, и реализовать его в равной степени эффективно в художественном нарративе истории.

Выводы. Итак, обычно писатель, прорабатывая исторические факты, имеет дело с историческими нарративами, которые являются специфическими формами осмысления человеком своего бытия. Учитывая особенности исторических нарративов, приходим к пониманию сложности работы писателя в процессе создания художественного нарратива истории, то есть исторического романа. А это дает возможность в дальнейшем в полной мере

постичь художественные поиски, нарративную специфику исторических романов.

Л и т е р а т у р а

1. Анкерсмит Ф.Р. Нарративная логика: семантический анализ языка историков / Франк Анкерсмит; пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова ; под научн. ред. Л.Б. Макеевой. – М. : Идея-Пресс, 2003. – 360 с.

2. Балдинюк В.Д. Наративні моделі сучасної української історичної прози (за творчістю Павла Загребельного та Валерія Шевчука) : автореф. дис. ... наук. ступеня канд. філол. наук : 10.01.06 / Банделюк Віра Дмитрівна. – К., 2004. – 20 с.

3. Брокмейер Й. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы / Й. Брокмейер, Р. Харре // Вопр. философии. – 2000. – № 3. – С. 29-42.

4. Зверева Г.И. Реальность и исторический нарратив: проблемы саморефлексии новой интеллектуальной истории // Одиссей: человек в истории, 1996. – М., 1996. – С. 11-24.

5. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Р.Дж. Коллингвуд ; пер. и коммент. Ю. А. Асеева. – М. : Наука, 1980. – 485 с.

6. Mink L.O. Historical understanding / Louis O. Mink ; edited by Brian Fay, Eugene O. Golob, and Richard T. Vann. – Ithaca, [N.Y.] ; London : Cornell University Press, 1987. – 294 p.

7. Сыров В.Н. Обречены ли исторические нарративы быть мифами? / В.Н. Сыров // Век памяти, память века: опыт обращения с прошлым в XX столетии: сб. ст. – Челябинск, 2004 – С. 85-99.

8. Сыров В.Н. Что может сказать текст историка? / В.Н. Сыров // Человек – текст – эпоха. Формирование жизненной среды и менталитета : сб. науч. ст. и материалов / под ред. В.П. Зиновьева, Е. Е. Дутчак. – Томск, 2004. – С. 27-53.

9. Халтурин Ю.Л. Язык и историческая реальность / Ю.Л. Халтурин. – София, 2005. – Вып. 7. – URL: <http://culturalnet.ru/main/person/2450>.

10. Шатин Ю. Исторический нарратив и мифология XX столетия / Юрий Шатин // Критика и семиотика. – Новосибирск, 2002. – Вып. 5. – С. 100-108.

11. Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста, В. Тейлора ; пер. з англ. В. Шовкун ; наук. ред. пер. О. Шевченко. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 503 с.

R e f e r e n c e s

1. Ankersmit F.R. Narrativnaya logika: semanticheskij analiz yazyka istorikov / Frank Ankersmit; per. s angl. O. Gavrishinoj, A. Olejnikova ; pod nauchn. red. L.B. Makeevoj. – M. : Ideya-Press, 2003. – 360 s.

2. Baldinyuk V.D. Narativni` modeli` suchasnoyi ukrayins`koyi i`storichnoyi prozi (za tvorchi`styu Pavla Zagrebel`nogo ta Valeri`ya Shevchuka) : avtoref. dis. ... nauk. stupenya kand. fi`lol. nauk : 10.01.06 / Bandelyuk Vi`ra Dmitri`vna. – K., 2004. – 20 s.

3. Brokmejer J. Narrativ: problemy` i obeshhaniya odnoj al`ternativnoj paradigmy` / J. Brokmejer, R. Kharre // Vopr. filosofii. – 2000. – # 3. – S. 29-42.

4. Zvereva G.I. Real`nost` i istoricheskij narrativ: problemy` samorefleksii novoj intellektual`noj istorii // Odisej: chelovek v istorii, 1996. – M., 1996. – S. 11-24.

5. Kollingvud R. Dzh. Ideya istorii. Avtobiografiya / R. Dzh. Kollingvud ; per. i komment. Yu. A. Aseeva. – M. : Nauka, 1980. – 485 s.

6. Mink L.O. Historical understanding / Louis O. Mink ; edited by Brian Fay, Eugene O. Golob, and Richard T. Vann. – Ithaca, [N.Y.] ; London : Cornell University Press, 1987. – 294 p.

7. Sy`rov V.N. Obrecheny` li istoricheskie narrativy` byt` mifami? / V.N. Sy`rov // Vek pamyati, pamyat` veka: opyt` obrashheniya s proshly`m v KhKh stoletii: sb. st. – Chelyabinsk, 2004 – S. 85-99.

8. Sy`rov V.N. Chto mozhet skazat` tekst istorika? / V.N. Sy`rov // Chelovek – tekst – epokha. Formirovanie zhiznennoj sredy` i mentaliteta : sb. nauch. st. i materialov / pod red. V.P. Zinov`eva, E.E. Dutchak. – Tomsk, 2004. – S. 27-53.

9. Khalturin Yu.L. Yazyk i istoricheskaya real`nost` / Yu.L. Khalturin. – Sofiya, 2005. – Vy`p. 7. – URL: <http://culturalnet.ru/main/person/2450>.

10. Shatin Yu. Istoricheskij narrativ i mifologiya XX stoletiya / Yuriy Shatin // Kritika i semiotika. – Novosibirsk, 2002. – Vy`p. 5. – S. 100-108.

11. Encziklopedi`ya postmoderni`zmu / za red. Ch. Vi`nkvi`sta, V. Tejlora ; per. z angl. V. Shovkun ; nauk. red. per. O. Shevchenko. – K. : Vid-vo Solomi`yi Pavlichko «Osнови», 2003. – 503 s.

Maximenko A.A. NARRATIVE APPROACH TO UNDERSTANDING HISTORICAL KNOWLEDGE

The article deals with the problem of historical fact and historical novel in narratology context. The understanding of historical facts as historical narrative is presented. Special attention is paid to the correlation's problem of historical narrative and historical novel, transformation of historical facts and personalities into the artistic historical narrative. Understanding the specifics of historical narratives gives the opportunity to understand completely the features of the writer's comprehension of historical knowledge, his artistic quest, as well as the specifics of the historical novels' narrative.

Key words: *narrative, historical fact, interpretation, historical narrative, historical novel.*

Максименко Анна Анатольевна – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук ГУ ЛНР «Луганский государственный медицинский университет имени Святого Луки».

Maksimenko Anna Anatolyevna – Candidate of Philology, Senior Lecturer of the Chair of Philosophy, Law, Social and Humanitarian Sciences, State Educational Establishment of LPR «Lugansk State Medical University named after St. Luke».

E-mail: anna_maximenko@mail.ru

Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СЕМЕЙНЫХ ТРАДИЦИЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В статье рассматривается актуальная проблема влияния семейных традиций на развитие личности и укрепление социального института семьи, раскрываются морально-нравственные основы формирования семейных традиций, обосновывается необходимость соответствия их нормам культуры.

***Ключевые слова:** культура, личность, семейные традиции, семья, традиция.*

Счастлив тот, кто счастлив у себя дома.

Л.Н. Толстой

Постановка проблемы. Первоочередной сердцевиной формирования личности является семья. Дети перенимают от своих родителей взгляды, вкусы, образ поведения в тех или иных жизненных ситуациях. Из поколения в поколение передаются определенные правила и нормы межличностного взаимодействия, то есть традиции. Традиции наряду с другими факторами определяют статус семьи в обществе, помогают реализации хозяйственно-бытовой, репродуктивной, воспитательной, социализирующей, восстановительной, коммуникативной функций семьи.

О необходимости обращения к семейным традициям народа как обычаев, которые сложились исторически, подъему в обществе культа семьи с целью повышения эффективности родственного воспитания посвящены работы зарубежных ученых П. Бергера, Дж. Дугласа, Ф. Ле-Пле, М. Лернер, К. Миллет, М. Мид и др. в отечественной литературе – С.П. Акутина, Е.Н. Бородина, О.В. Дыбина, Т.А. Куликова, Н.В. Микляева, Л.С. Подымова, В.А. Слостенина, В.А. Сухомлинский, К.Д. Ушинский, О.Ю. Федосеева.

Учитывая то, что семья в современном обществе находится в кризисном состоянии, необходимо проанализировать имеющиеся семейные традиции, выявить те из них, которые будут содействовать формированию гармонической личности и укреплению семьи как социального института. Ведь семья выступает главным фактором, который оказывает особенно сильное влияние на становление личности человека. Характер семейных отношений, структура семьи, ее социальная активность, а также нравственно-психологическая атмосфера зависят от материального положения, уровня культуры и образования членов семьи, места жительства, социальной ступени, морально-нравственных убеждений родителей, а также от тех традиций и ценностей, на которые они ориентируются в своем воспитании подрастающего поколения. Следовательно, большое влияние на семью имеют те обстоятельства, в которых



семья формируется, живет и функционирует. Они же являются определяющими в специфике семейных отношений [3, с. 66].

Цель исследования. Анализ современных семейных традиций в контексте их соответствия новым социокультурным требованиям.

Основная часть. Т.А. Куликова характеризует понятие «семья» следующим образом: «семья – это малая социально-психологическая группа, члены которой связаны брачными или родственными отношениями, общностью быта и взаимной моральной ответственностью и социальная необходимость в которой обусловлена потребностью общества в физическом и духовном воспроизводстве населения» [5, с. 205].

Семья является носителем культурных ценностей общества и народа. В течение всего своего периода существования институт семьи реализовывает те ценности и семейный уклад, ради которых семья существует (родовые ценности семьи и брака). Определение термина «семья» как общественного института и носителя культурных ценностей народа неразрывно связано с термином «традиция».

Согласно философскому энциклопедическому словарю, традиция (от лат. *traditio* – передача; предание) – «элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколения к поколению и сохраняющиеся в определенных обществах, классах и социальных группах в течение длительного времени» [6, с. 655].

В контексте исследуемой проблемы под семейными традициями понимаем принятые в семье правила, нормы межличностного взаимодействия, взгляды, убеждения, вкусы членов семьи, которые передаются из поколения в поколение, от родителей к детям.

Не вызывает сомнения, что семейные традиции должны основываться на нравственно-духовных ценностях, отвечать общепринятым в обществе нормам культуры.

На протяжении времени в обществе формируются определенные нормы поведения, которые помогают одновременно и создавать, и поддерживать, и развивать социальные институты.

Эти культурные нормы и составляют неотъемлемую часть культурной картины мира. Так, нормы морали возникают в процессе общения. Маленький ребенок постигает их на примерах своей семьи, соотносит свои поступки с реакцией окружающих, «определяет» границы дозволенного. В дальнейшем он познает культурные нормы – принципы общения и взаимодействия с окружающими, нормы поведения – в процессе дальнейшего обучения.

Исследователь М.В. Гурджиян выделяет следующие существенные основы традиционной семьи, основанные на патриархальном идеале: уважение к родителям и старшим, выполнение семейных, профессиональных и гражданских ролей, служение ближнему, почитание памяти своих предков и семейных святынь. Традиционная семья выступает носителем базовых национальных ценностей и нравственных ориентиров [2, с. 42].



Анализируя русский фольклор, А.Б. Беляева выделяет следующие основные традиционные семейные ценности русского народа: «семья» и «семейственность» как первостепенные ценности. Репродуктивная функция и дети – вторая традиционная семейная ценность. Дети являются основным показателем семьи. Родня и родственники представляют третью семейную ценность. Жизненный опыт также являлся неотъемлемой традиционной семейной ценностью. И непосредственно трудовая деятельность как основа традиционного жизненного уклада [1, с. 173].

Прежде всего семейные традиции призваны заложить крепкий фундамент для физического здоровья всех членов семьи, формируя здоровый образ жизни. Употребление наркотических веществ, алкоголя и курения недопустимо, так как крайне отрицательно влияют на здоровье (физическое и психическое) членов семьи, вносят дисгармонию в семейные отношения, приводят к разрушению семьи, ставят под угрозу будущее рода, его благополучие. Традиционным в семье должен быть здоровый образ жизни, включающий регулярные занятия физкультурой и спортом, который обезопасит членов семьи от хронических болезней и предоставит возможность быть бодрыми и активными в решении повседневных вопросов жизнедеятельности.

Распространенной проблемой взаимоотношений в семье в наше время является употребление нецензурных слов в повседневном общении. С давних времен на Руси даже простая ругань в доме считалась большим грехом. Использование нецензурных слов в речи подтверждает неустойчивый эмоциональный иммунитет человека (отсутствие самообладания, уравновешенности), служит причиной разрушительного влияния на его индивидуальный ресурс сил (память, желание, эмоции, мысли, чувства), порождает цинизм и агрессию в семейных отношениях. Умение высказываться без использования нецензурных слов является признаком развитого интеллектуального уровня, нравственности и здорового толка. Грамотная, логическая, интересная, полезная речь родителей, не засоренная нецензурными словами и словами-паразитами, станет примером их детям для наследования, будет содействовать непосредственному формированию у них культуры слова, что является составляющей общей культуры личности.

Как свидетельствует практика, одной из актуальных семейных проблем есть то, что в современной семье недостаточно времени отводится общению друг с другом. Родители занимаются преимущественно обеспечением материального достатка и бытовыми делами. В такой семье первое место отводится материальному, и скорее всего такая семья может быть зажиточной, но, вместе с тем, духовно опустошенной. Для душевно-духовного единения между супругами, между родителями и детьми традиционными в семье должны быть как совместная работа, так и общий досуг.

Работа рядом с родителями, выполнение детьми посильных обязанностей согласно своим возможностям, наследование детьми трудовых навыков родителей содействуют формированию самостоятельности ребенка, уважения к



работе другого. Это профилактика потребительского отношения к окружающим (которое так характерно для современного общества).

Организация семейного досуга, как неотъемлемая часть семейных традиций, должна состоять в том, чтобы помочь родителям обрести истинные ценности, которые имеют важное значение в воспитательном процессе. Следует продолжать традиции семейного досуга бабушек и дедушек, устраивать дома семейные праздники, ведь семья – это хранительница человеческих ценностей, культуры и исторической преемственности поколений [4, с. 155].

Семейный досуг должен быть разносторонним, иметь развивающий характер и удовлетворять интересы и увлечения всех членов семьи. Это могут быть отдых на природе, туристические поездки, посещение музеев, театров, выставок, прослушивание музыкальных произведений, чтение книг, просмотр кинофильмов с дальнейшим их обсуждением, задушевные разговоры обо всем, что беспокоит или интересует на данный момент. Читательский интерес является важным показателем образованности членов семьи, их культурного уровня. Общее чтение книг, обсуждение прочитанного развивает познавательную активность, расширяет кругозор, повышает уровень культуры мышления, содействует установлению душевной близости между членами семьи.

В общем, совместно проведенное время в кругу семьи выполняет рекреативную и развивающую функции, содействует установлению открытых, доверительных отношений между членами семьи, их духовному сближению.

Главным критерием целесообразности создания и продолжения определенной традиции в семье есть принцип "не навреди". Это означает, что ответственные родители должны постоянно проверять, не вредит ли семейная традиция детям, и более того, является ли полезной для их физического, психического и духовного развития. Родители должны уметь проявлять дальновидность и не давать поблажку быстротечному удовлетворению детей, которое в будущем может привести к негативным последствиям (например, поощрение поесть вкусенького может привести к перееданию и, как следствие, к возникновению болезней).

Вместе с тем, нужно быть внимательными к нуждам, интересам и склонностям каждого в семье. Навязывание своих вкусов другим членам семьи является вредным из-за того, что каждый организм уникален, и то, что полезно одному, может навредить другому (к примеру, это ярко выражено в восприятии или непринятии отдельных продуктов питания). Итак, принцип "не навреди" обеспечивается компромиссом между крайними вкусами членов семьи с учетом индивидуальности каждого.

Следует отметить, что основой создания традиций в семье являются принципы соизмеримости (с собственными силами и возможностями) и целесообразности (в соответствии с личной целью и нуждами). Так, на смену громким свадьбам (с огромными финансовыми растратами родителей



молодоженов, иногда даже в долг) постепенно приходят свадебные путешествия, вместо застолья – скромные празднования в кругу ближайших родственников и друзей. Чувство меры ("не взять больше чем нужно, но и не меньше, чем необходимо") является универсальным предохранителем для развития потребительского отношения членов семьи друг к другу и к окружающему миру, содействует формированию самодостаточности и бескорыстия в родственных отношениях.

Выводы. Семейных традиций не обязательно должно быть много, важно лишь поддерживать, развивать имеющиеся традиции, а иногда и создавать новые. Но при этом появление новой традиции должно опираться на ряд принципов: традиция должна быть приятна, приносить удовольствие всем членам семьи; традиция должна выполняться регулярно, а не от случая к случаю; традиция должна быть эффективной и эффективной; традиция должна быть естественной, формируемой с любовью для блага, а не для установления жестких воспитательных рамок. Таким образом, при соблюдении данных условий семейные традиции выступают основным средством трансляции от поколения к поколению социально-культурных ценностей.

Л и т е р а т у р а

1. Беляева А.Б. Традиционные семейные ценности / А.Б. Беляева // Вестник ТГУ: серия Гуманитарные науки. – 2008. – № 11(67). – С. 170-175.
2. Гурджиян М.В. Традиционная семья в современном российском обществе [Текст] // Общество: философия, история, культура. – 2016. – №4. – С. 41-43.
3. Долженкова М.И. Особенности ценностных приоритетов в сфере досуга в контексте теории поколений // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. Тамбов. – 2014. – №11 (139). – С. 64-68.
4. Кудренко Т.В. Социально-культурные особенности формирования ценностных приоритетов семейного досуга / Т.В. Кудренко // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2015. – №4. – С. 73-78.
5. Куликова Т.А. Семейная педагогика и домашнее воспитание / Т.А.Куликова. – М.: Академия, 2000. – 232 с.
6. Философский энциклопедический словарь / гл. редакция: Л.Ф. Ильичёв, П.Н. Федосеев С.М. Ковалёв В.Г. Панов. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.

R e f e r e n c e s

1. Belyaeva A.B. Tradicijonny`e semejn`e czennosti / A.B. Belyaeva // Vestnik TGU: seriya Gumanitarny`e nauki. – 2008. – № 11(67). – S. 170-175.
2. Gurdzhiyan M.V. Tradicijonnaya sem`ya v sovremennom rossijskom obshhestve [Tekst] // Obshhestvo: filosofiya, istoriya, kul`tura. – 2016. – №4. – S. 41-43.
3. Dolzhenkova M.I. Osobennosti czennostny`kh prioritetov v sfere dosuga v kontekste teorii pokolenij // Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya Gumanitarny`e nauki. Tambov. – 2014. – №11 (139). – S. 64-68.
4. Kulikova T.A. Semejnaya pedagogika i domashnee vospitanie [Tekst] / T.A. Kulikova. – M.: Akademiya, 2000. – 232 s.



5. Kudrenko T.V. Soczial`no-kul`turny`e osobennosti formirovaniya czennostny`kh prioritetov semejnogo dosuga / T.V. Kudrenko // Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarny`e nauki. – 2015. – №4 – S. 73-78.

6. Filosofskij e`ncziklopedicheskij slovar` / gl. redakczija: L.F. Il`ichyov, P.N. Fedoseev, S.M. Kovalyov, V.G. Panov. – M.: Sovetskaya e`ncziklopediya, 1983. – 840 s.

Tarara E.S. SOCIOCULTURAL FEATURES OF FAMILY TRADITIONS IN MODERN SOCIETY

The article examines the actual problem of the influence of family traditions on the development of personality and the strengthening of the social institution of the family, reveals the moral and ethical foundations of the formation of family traditions, substantiates the need for their compliance with cultural norms.

Keywords: culture, personality, family traditions, family, tradition.

Тарара Елена Сергеевна – ассистент кафедры социологии и социальных технологий ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Tarara Elena Sergeevna – assistant, department of sociology and social technologies, State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk state university named after Vladimir Dahl».

E-mail: elena-tarara@rambler.ru

Рецензент: Нагорный Борис Григорьевич – доктор социологических наук, профессор ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

УДК 930.85 + 130.2

Гумелёв В.Ю., Захаркив М.Р.

К АНАЛИЗУ РОЛИ И ЗНАЧЕНИЯ ВОЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ СТАНОВЛЕНИИ НАРОДНОСТИ И ГОСУДАРСТВА МОНГОЛОВ

На основе анализа и обобщения исторических источников, научных достижений отечественных и зарубежных авторов проводится исследование взаимного влияния процессов формирования государственности, военно-политических событий на культурно-историческое становление народности и государства у монголов. Значительное внимание уделено обоснованию мысли о тюркском происхождении Чингисхана. Отстаивается мысль о наличии опыта строительства государственных образований на территории Монгольской империи до ее образования. Затронут вопрос территориального и культурного происхождения монголов.

Ключевые слова: завоевания, каганат, монголы, Монгольская империя, народ, народность, татары, тюрки, союз.

Введение. Становление любой народности осуществляется в темпоральном разрезе, а его вектор определяется сочетанием разнообразных



факторов – культурных, социальных, экономических, политических, факторов этногенного характера, личностных, религиозных, природных и множеством иных, изучение влияния каждого из которых может стать предметом самостоятельного исследования.

Актуальность изучения процесса становления народности монголов обуславливается тем, что в процессе формирования данной народности особым образом сочетались факторы личностного, природного и социально-политического характера. Также, по мнению ряда исследователей, важнейшим фактором в процессе формирования народности стали отдельные персоналии и их деятельность. Учитывая некоторые противоречия в исторических источниках и спорах ученых, исследование процесса культурно-исторического формирования монгольской народности в контексте связи этого процесса с военно-политической деятельностью ее лидеров обретает новые смыслы.

Целью нашего рассмотрения является изучение взаимного влияния военно-политических отношений и процесса формирования монгольской народности и становления государственности.

Основная часть. К. Д'Оссон, шведский востоковед армянского происхождения, во введении к своему фундаментальному труду рассуждает о варварстве, жестокости, ужасающей тирании монголов, называя их историю отвратительной, а монгольских правителей – растлителями покоренных народов [1, с. 3]. Западные исследователи, предшественники и современники Д'Оссона, а также целый ряд русских историков, начиная с Н.М. Карамзина, считали монголов «полудикими кочевниками», обрушившимися на более культурные страны. Европейские ученые были убеждены, что дикари из холодных восточных степей в ходе многочисленных завоевательных войн сумели использовать достижения стран с более высоким уровнем цивилизации для достижения своих военных и политических целей.

Однако, прежде чем установить свое иго над русским народом и начать его растлевать, монголы разбили и покорили многочисленные тюркские народы и государства, а уж после этого использовали тюркских воинов как расходный материал в походе на другие государства, в том числе и на Русь. Причем численность тюрков в войске Монгольской империи, покорившем русские земли, была намного выше, чем численность монголов. Например, согласно расчетам современного российского исследователя Р.П. Храпачевского, численность монгольского войска, участвовавшего в Западном походе, была в пределах от 90 до 110 тыс. человек, из которых этнических монголов было не более трети [2, с. 181].

Р. Пайпс, американский историк, менее конкретен в цифрах, но более категоричен в суждениях. Он заявляет, что монголы только возглавляли войско, покорившее Русскую землю, «... однако ряды его состояли в основном из людей тюркского происхождения, в обиходе известных под именем татар» [3].



В современной исторической науке продолжают господствовать рассуждения об армии, созданной этническими монголами из покоренных ими народов – главным образом из татар-тюрок, десятилетиями воевавших под чуждыми им монгольскими знаменами.

В общем-то, выстраивается следующая конструкция.

Монголы – дикари и варвары с далеких восточных окраин Великой степи. Так как монголы заселяли «неисторические азиатские плоскогорья» [4, с. 100-111, 323], то поэтому и сами были «неисторическим народом». Классик немецкой философии пишет об этом без всяких экивоков, просто и откровенно, как и положено германцу – «носителю христианского принципа», цель которого «заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы, той свободы, содержанием которой является сама ее абсолютная форма» [4, с. 323]. Неисторические народы, в принципе, нужны только для того, чтобы обеспечить прогрессивное развитие человечества за счет всех видов ресурсов, которыми они обладают. Далее следует примерно такая цепь рассуждений. Монголы сумели покорить многочисленные азиатские и европейские народы: тангутов, чжурчженей (предков маньчжуров), китайцев, иранцев, тюркские народы, русских и др. Значит, все эти народы не способны достичь «свободы» и даже по сравнению с монголами являются людьми второго сорта, в чем-то значительно более худшими, чем сами монголы.

Из слов другого классика немецкой философии о том, что «*колыбелью Московии было кровавое болото монгольского рабства*» [5], вполне логичным следует считать, что «*колыбелью*» государственности татарского и многих других тюркских народов было то же самое «*кровавое болото*».

Подобные рассуждения порождали и порождают у западных элит ложное и опасное ощущение морального и военного превосходства и над монголами, и над всеми покоренными ими «аморальными» народами. Ложное чувство превосходства западноевропейской цивилизации над иными цивилизациями оправдывало все преступления европейцев в многочисленных войнах.

По нашему мнению, в самой основе всей рассмотренной выше логической конструкции имеются серьезные нестыковки. Одна из них заключается в следующем: действительно ли монголы Чингисхана были предками современных монгольских народов: калмыков, ойратов, бурятов, халха-монголов и многих других. У авторов есть серьезные сомнения в этом. Приведем аргументы в пользу тюркского происхождения монголов эпохи Чингисхана. Для этого бегло рассмотрим ретроспективу образования и гибели империй тюркских народов.

Тюркские империи на протяжении тысячелетий сменяли друг друга на бескрайних просторах евразийской Великой степи (субконтинента Евразии). Тюрки свои империи чаще всего называли каганатами [6]. Каганатом правил каган – император, который был ханом ханов. Ханом же у тюрков назывался правитель какого-либо одного народа. И они подчинялись кагану.



Первой империей тюрков было государство народа хунну (III век до Р. Х. – I после Р. Х.). Коренные земли хуннов находились в степях Центральной Монголии и Забайкалья. В III веке до н.э. Хуннская держава покрывала значительную часть Монголии и Южной Сибири, простираясь от Маньчжурии на востоке до Памира на западе.

Так же как и многие другие тюркские народы, хунны были продуктом этногенеза «монголоидных аборигенов и европеоидных выходцев из Северного Китая (ди)» – этносов, принадлежавших к разным расам [7].

После падения их империи несколько государств, созданных хуннами на ее развалинах, просуществовали вплоть до V века после Р. Х. Часть же хуннов откочевала в степи Восточной Европы. Здесь этот тюркский народ стал известен с конца IV века после Р. Х. под этнонимом *гунны*. В V в. н.э. гунны создали огромную степную империю, раскинувшуюся от Венгрии до Поволжья и Северного Кавказа, но распавшуюся вскоре после смерти ее правителя Атиллы в 453 году.

Уже в 551 году в Великой степи народом *тюрки* (тюркютами по Л.Н. Гумилеву [8]) был создан Тюркский каганат, который погубили междоусобные войны, а окончательно добились внешние враги (745 год). Правящей династией в этом каганате был род Ашина, имевший хуннские корни.

Одновременно с Тюркским возникает Аварский каганат (562–823), созданный аварами-тюрками в Центральной Европе.

После гибели Тюркского каганата на его бывших землях тюркские народы создают свои державы. В волго-донских степях с 650 по 965 год существовал Хазарский каганат. В Семиречье возник Тюркешский каганат (699–766), который практически на тех же самых землях сменил Карлукский каганат (744–940) [9].

В степях Монголии уйгуры создали свой Уйгурский каганат (745–840), который просуществовал около столетия и пал под ударами енисейских кыргызов. Уйгуры откочевали в Восточный Туркестан, в район Таримской впадины на земли тохаров [10]. Енисейские кыргызы создали Кыргызский каганат (840–924) в Южной Сибири и Монголии [11]. Кстати, кыргызы упоминаются в китайских источниках, относящихся к хуннской эпохе, то есть еще до начала нашей эры китайцы уже имели сведения о кыргызах [12, с. 6]. На Енисее и Иртыше кыргызское государство просуществовало до рубежа XI–XII столетий. В IX веке на Балканах в нижнем течении Дуная находился Болгарский каганат (Болгария Дунайская), созданный тюрками-болгарами [13, с. 152 – 160].

А в среднем Поволжье существовала другая Болгария (в российской исторической науке ее принято называть Булгарией) – Волжско-Камская, также являвшаяся государством тюрков-болгар.

Со второй половины IX до начала XIII века территорию Великой степи от среднего течения Иртыша до Джунгарии на востоке и до Южного Урала на



западе занимал Кимакский (Кипчакский) каганат. В Семиречье Карлукский каганат сменил каганат Караханидов (927–1212), названный так по правящей исламизированной тюркской династии [14; 15].

На рубеже X–XI веков на юге современного Туркестана обитали тюрки-огузы (огузы – одно из объединений тюркских племен). Они стали называться сельджуками по имени их вождя, сумевшего объединить огузов под своей властью. В годы правления султана Мелик-шаха I (1072–1092) государство сельджуков достигло своего наивысшего могущества, его земли раскинулись от Константинополя до Ферганской долины.

Государство Караханидов в 1040 году распалось на два ханства: Западное (с центром в Самарканде) и Восточное. В 1141 году Восточное ханство становится вассалом каракитаев, а в 1210 году Западное – вассалом хорезмшаха. В 1212 году Кучлук, хан найманов, уничтожил Восточное ханство Караханидов. Упомянутые выше каракитаи были частью древнего и культурного монгольского народа киданей, основавшего в 907 году в Северном Китае свою империю Ляо и имевшего на протяжении столетий собственную иероглифическую письменность, созданную на основе китайской [16, с. 130–150]. От киданьского этнонима произошло русское название Поднебесной империи – *Kumai*. В 1125 году киданьское государство было разгромлено чжурчженями. Часть киданей, известная под этнонимом каракитаи, бежало от завоевателей на запад, где они сумели подчинить своей власти Восточное ханство Караханидов. В 1141 году каракитаи основали свою империю с центром в городе Баласагун в Семиречье. Китайцы называли государство каракитаев Западным Ляо.

В результате многочисленных войн и завоевательных походов армий Чингисхана и его преемников была создана обширная Монгольская империя, позже распавшаяся на четыре улуса.

Ее народ – монголы, предки которых, согласно мнению современных историков, создали огромную Монгольскую империю, и в наше время немногочислен. Степняки-монголы также не могли быть многочисленным народом в XII – XIII веках. Согласно исследованиям, войско монголов в 1206 году перед началом завоевательных походов составляло 95 тысяч человек [2, с. 170]. Это практически при тотальной мобилизации всего мужского населения с учетом того, что у кочевников практически каждый мужчина – воин.

Далеко не все из этих 95 тысяч могли отправиться в завоевательные походы, значительные силы должны были оставлены в Монголии для охраны родных стойбищ и кочевий. По нашим предположениям, это должен был быть войсковой корпус численностью не менее 20 тысяч человек.

Темучин, для того чтобы стать Чингисханом, пролил реки крови своих сородичей, а после своего избрания верховным правителем сильно перетряхнул монгольскую племенную верхушку, поставив своих близких родственников и соратников на высшие государственные посты [13, с. 413–465].



Значит, неизбежно в его ближайшем окружении были враждебно настроенные к нему группы соплеменников: родственники и потомки тех, кого он уничтожил; идейные противники государственных реформ Чингисхана; представители племенной верхушки, лишившиеся своих привилегий и прав. Но самыми опасными были те сторонники и соратники Чингисхана, которые считали себя обойденными при дележе государственных постов. В случае более-менее серьезной военной неудачи появилось бы много желающих сместить Темучина (для всех вышеперечисленных групп Чингисхан так и оставался Темучином). Чингисхан мог вести только успешные завоевательные войны. Многочисленные тюркские народы были ближайшими соседями предков современных монголов и поэтому войны против них были неизбежными.

В XII-XIII веках среди тюрков были как кочевые, так и оседлые народы. У оседлых народов каждый мужчина воином не являлся, да и провести тотальную мобилизацию среди оседлого населения ввиду усложнения экономического уклада хозяйственной деятельности было значительно сложнее, чем у кочевников. Но можно обоснованно предположить, что общая численность армий различных тюркских государств на рубеже XII-XIII веков как минимум на порядок превосходила численность войск современных им монголов. Многие тюркские народы за свою историю в отличие от предков монголов в описываемый период времени имели длительный опыт государственного строительства, в том числе и создания обширных империй. И, в отличие от монголов, эти тюркские народы имели средства производства и высококвалифицированные национальные кадры металлургов и оружейников.

Так как же все-таки монголы подчинили себе тюрков? Это давно и просто объяснил Д'Оссон [1, с. 79-83]. Согласно Д'Оссону, уйгуры и карлуки, являвшиеся культурными и воинственными тюркскими народами, восстали против правителя такого же культурного монгольского народа каракитаев и решили добровольно подчиниться другим монголам, но только диким – без письменности и городов, но зато во главе с воинственным, безжалостным и кровожадным Чингисханом. По нашему мнению, это являлось со стороны уйгурского и карлукского правителей, скажем так, достаточно опрометчивым выбором.

И это маловероятно, потому что нелогично. Чингисхан совсем недавно объединил монгольских кочевников огнем и мечом, он беспощадно уничтожал своих противников среди соплеменников. Ответим сами себе на очень простой вопрос: на каких основаниях правители уйгуров, киргизов или карлуков могли рассчитывать на то, что Чингисхан и его монголы не уничтожат их, тюрков-чужаков, и их семьи ради элементарной политической выгоды или простого грабежа? Но, видимо, у тюркских ханов имелись основания для заключения союза с Чингисханом, которые, по нашему мнению, могли возникнуть только при том условии, что монголы Чингисхана были одним из тюркских народов.



Другого логического объяснения союзу монголов Чингисхана и многочисленных тюркских народов просто нет.

Доктор исторических наук, профессор В.В. Трепавлов нашел оригинальное объяснение монголо-тюркскому союзу. «Постоянная угроза восстания в тылу заставляла Чингисхана искать союзников за пределами домениальных кочевий. По соседству с монголами обитали тюркоязычные народы, большая часть которых не испытала на себе трагических последствий межплеменной войны, происходившей в конце XII – начале XIII в. к востоку от Алтая. Но чтобы привлечь эти народы на свою сторону, необходимо было использовать политические идеи и лозунги, исторически близкие и понятные тюркам, и прежде всего провозгласить создание кочевой империи, в которой нашлось бы место всем народам, «живущим за войлочными стенами», т. е. возродить объединительную традицию.

Таким образом, ненадежность монгольского тыла побудила правительство искать сближения с соседями-тюрками» [17, с. 30].

То есть, согласно мнению В.В. Трепавлова, «соседи-тюрки» должны были обеспечить безопасность правящей верхушки, захватившей власть в ходе многолетней междоусобицы, в случае нового обострения внутривнутриполитической борьбы среди монголов. Но возникает вопрос – зачем это надо было киргизам или карлукам? Средневековые тюрки вряд ли бы захотели умирать во имя весьма неоднозначных и сомнительных «политических идей» монгольского кагана. Можно еще долго рассуждать об абсурдности рассматриваемого тезиса, если исходить из того, что монголы Чингисхана были не тюрками, а прямыми предками современных ойратов, халха-монголов, бурятов и других монгольских народов. Идеологический союз монголов Чингисхана и тюрков мог быть крепким только в одном случае – если Чингисхан был одним из тюрков. Только тогда политические идеи кагана монголов из родственного тюркского народа могли быть понятными большинству тюрков и, что немаловажно, приняты ими.

Л.Н. Гумилев завоевания монголов объясняет высокой пассионарностью этого народа в XII-XIII веках. Против пассионарности мы ничего не имеем. Но одной пассионарности для таких грандиозных завоеваний маловато. Нужна еще развитая материально-техническая база, высокий культурный уровень и определенная немалая численность народа-завоевателя – без войск и воинов побед в сражениях не бывает.

Приняв приведенные выше данные, предлагаем, основываясь на здравом смысле и человеческой логике, ответить на очевидный вопрос: могли ли воины малочисленного полудикого народа с боями пройти от монгольских степей до побережья Черного, Средиземного и Адриатического моря? По нашему мнению, это крайне маловероятно. И могло стать возможным только в том случае, если бы монголы Чингисхана были тюрками. Только в этом случае они смогли бы возглавить союз тюркских народов и покорить множество других народов и стран. Для великих завоеваний у союза тюркских народов хватило



бы и человеческих, и материально-технических ресурсов, а также многовекового опыта строительства империй. Для удержания захваченных земель было просто необходимым создать колониальные администрации и разместить военные гарнизоны в стратегически важных регионах и крепостях. Что Чингисхан и его приемники и сделали. Только на эти цели не хватило бы всех живущих в то время предков этнических монголов, включая стариков, женщин и младенцев.

О том, что монголы Чингисхана были тюркским народом, сообщал еще Рубрук [18]. Монах рассказал, что *моалы* и *татары* совместно избрали Темучина верховным правителем этих народов с титулом Чингисхан. Однако нам представляется маловероятным, что выборы могли пройти без серьезных противоречий и конфликтов при участии двух разных народов, говорящих на разных языках и не понимающих друг друга без переводчика. По нашей гипотезе, *могулы (моалы)* – это правящий клан тюркского народа тохаров-татар. *Татары* – титульный народ Вечной империи (Монгольского Улуса, или Монгольской Орды), а *монголы* – это макроэтноним всех народов многонациональной Монгольской империи [19, с. 56-69].

Задолго до появления монгольских войск в Европе очень многие европейские народы столетиями жили бок о бок с тюрками, активно с ними общались, иногда и воевали против них. Некий мистицизм, который использовал Д'Оссон, рассматривая причины военного превосходства монголов Чингисхана, вызван тем, что европейцы, армяне, арабы и персы XIII века впервые столкнулись с армией и империей, построенной на совсем иных принципах, чем известные им феодальные государства Средневековья и их вооруженные силы [1, с. 219-249]. Детально разобраться в многообразии этнонимов многонациональной враждебной им Вечной (Монгольской) империи многие иностранцы-современники или не желали, или не смогли, или, наоборот, специально давали неправильные сведения о национальной структуре Монгольской империи. Все это породило и укрепило представления об ужасных татарах (они же *tartarus* по-латински, то есть обитатели преисподней) и диких монголах из холодных глубин Азии, покоривших полмира. Со временем эти представления историки-европоцентристы начали использовать в своих самых разнообразных целях.

Напомним также, что в империю Чингисхана вошли государства уйгуров-тюрков и киданей (каракитаев)-монголов. Оба эти народа создали свою оригинальную национальную письменность. Но Чингисхан в Монгольской империи ввел уйгурскую письменность, хотя с точки зрения современной исторической науки и обычной житейской логики для него и его сородичей, предков современных монголов, должна была быть удобнее и понятнее письменность близкородственных им киданей. Кстати, китайский чиновник Елюй Чуцай, принадлежавший к правящей киданьской, затем и каракитайской династии, был одним из ближайших советников сначала Чингисхана, а позже его сына – кагана Угэдэя. Но на выбор монголами эпохи Чингисхана

киданьской письменности в качестве имперской даже эта незаурядная личность не повлияла.

Выводы. Подводя итоги можно отметить, что огромное значение в формировании Монгольской империи и народности сыграли военно-политические успехи как в плане военных действий, так и в плане стратегических союзов. Также отметим, что фактор личности сыграл колоссальное значение.

Во-первых, это способность предложить идею, консолидирующую разрозненные народы и государства.

Во-вторых, умение организовать и реализовать мощнейший на то время военно-политический союз.

В-третьих, заложить основы для формирования и развития народности и государственности – систему управления, язык и идеологию.

Л и т е р а т у р а

1. Д'Оссон К. История монголов от Чингиз-хана до Тамерлана. В 2 томах. Т. I. Чингиз-хан: пер. и пред. проф. Н. Козьмина [Текст] / К. Д'Оссон. – Иркутск: ОГИЗ, Восточносибирское областное издательство, 1937. – 293 с.

2. Храпачевский Р.П. Военная держава Чингисхана [Текст] / Р.П. Храпачевский. – М. : АСТ: ЛЮКС, 2005. – 557 с.

3. Ричард Пайпс. Россия при старом режиме [Электронный ресурс]. – URL: <https://libking.ru/books/sci-/sci-history/185815-richard-payps-rossiya-pri-starom-rezhime.html>

4. Гегель Г. Сочинения в 14 т. Том 8. Философия истории [Текст] / Г. Гегель. – М.-Л. : Государственное социально-экономическое издательство, 1935. – 470 с.

5. Карл Маркс. Разоблачения дипломатической истории XVIII века. [Электронный ресурс]. – URL: https://scepsis.net/library/id_878.html.

6. Каган // Большая российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – URL: https://bigenc.ru/domestic_history/text/2031783.

7. Хунну // Большая Советская Энциклопедия (БСЭ). Третье издание, 1969–1978. [Электронный ресурс]. – URL: <http://bse.sci-lib.com/article120085.html>.

8. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. [Электронный ресурс]. – URL: <http://gumilevica.kulichki.net/OT/index.html>.

9. Карлукский каганат // Википедия. [Электронный ресурс]. – URL : <https://goo.su/2lnq>

10. Уйгуры // Советская историческая энциклопедия. [Электронный ресурс]. – URL : https://gufo.me/dict/history_encyclopedia/УЙГУРЫ.

11. Кыргызский каганат // Большая российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – URL: https://bigenc.ru/domestic_history/text/2126646.

12. Бартольд В.В. Киргизы (исторический очерк). / Акад. В.В. Бартольд. [Текст] – Фрунзе : Кирг. гос. изд-во, 1927. – 57 с.

13. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь [Текст] / Л.Н. Гумилев. – М. : Мысль, 1993. – 781 с. – С. 152-160.



14. Кипчаки // Большая российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – URL: <https://bigenc.ru/ethnology/text/2065804>

15. Карханиды // Большая российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – URL: https://bigenc.ru/world_history/text/2045081

16. Зайцев В.П. Рукописная книга большого киданьского письма из коллекции Института восточных рукописей РАН // Письменные памятники Востока. № 2 (15), осень-зима 2011. – С. 130-150

17. Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. : проблема исторической преемственности [Текст] / В.В. Трепавлов. – М. : Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – 168 с.

18. Путешествие в восточные страны ПIANO Карпини и Рубука: под общ. ред. Н.П. Шастиной [Текст] / Джiovанни дель ПIANO Карпини. История монгалов, Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны – М.: Государственное издательство географической литературы, 1957. – 275 с.

19. Гумелев В.Ю. К анализу особенностей историко-культурных оснований процесса происхождения монголов Чингисхана [Текст] / В.Ю. Гумилев, В.В. Елистратов, М.Р. Захаркив // Устойчивое развитие: общество, экология, экономика. Материалы XV международной научной конференции. Москва, 28 марта 2019 г. / Под ред. А.В. Семенова, Н.Г. Малышева. – Издательство: Московский университет им. С.Ю. Витте, 2019.

References

1. D'Osson K. Istoriya mongolov ot Chingiz-khana do Tamerlana. V 2 tomakh. T. I. Chingiz-khan: per. i pred. prof. N. Koz'mina [Tekst] / K. D'Osson. – Irkutsk: OGIZ, Vostochnosibirskoe oblastnoe izdatel'stvo, 1937. – 293 s.

2. Khrapachevskij R.P. Voennaya derzhava Chingiskhana [Tekst] / R.P. Khrapachevskij. – М. : AST: LYuKS, 2005. – 557 s.

3. Richard Pajps. Rossiya pri starom rezhime [E`lektronny`j resurs]. – URL: <https://libking.ru/books/sci/-sci-history/185815-richard-payps-rossiya-pri-starom-rezhime.html>

4. Gegel` G. Sochineniya v 14 t. Tom 8. Filosofiya istorii [Tekst] / G. Gegel`. – М.-Л. : Gosudarstvennoe sotsial`no-e`konomicheskoe izdatel'stvo, 1935. – 470 s.

5. Karl Marks. Razoblacheniya diplomaticheskoy istorii XVIII veka. [E`lektronny`j resurs]. – URL: https://scepisis.net/library/id_878.html.

6. Kagan // Bol'shaya rossijskaya e`ncziklopediya. [E`lektronny`j resurs]. – URL: https://bigenc.ru/domestic_history/text/2031783.

7. Khunnu // Bol'shaya Sovetskaya E`ncziklopediya (BSE`). Tret`e izdanie, 1969–1978. [E`lektronny`j resurs]. – URL: <http://bse.sci-lib.com/article120085.html>.

8. Gumilev L.N. Drevnie tyurki. [E`lektronny`j resurs]. – URL: <http://gumilevica.kulichki.net/OT/index.html>.

9. Karlukskij kaganat // Vikipediya. [E`lektronny`j resurs]. – URL : <https://goo.su/2lnq>

10. Ujgury` // Sovetskaya istoricheskaya e`ncziklopediya. [E`lektronny`j resurs]. – URL : https://gufo.me/dict/history_encyclopedia/UJGURY`.



11. Ky`rgy`zskij kaganat // Bol`shaya russijskaya e`ncziklopediya. [E`lektronny`j resurs]. – URL: https://bigenc.ru/domestic_history/text/2126646.

12. Bartol`d V.V. Kirgizy` (istoricheskij ocherk). / Akad. V.V. Bartol`d. [Tekst] – Frunze : Kirg. gos. izd-vo, 1927. – 57 s.

13. Gumilev L.N. Drevnyaya Rus` i Velikaya step` [Tekst] / L.N. Gumilev. – M. : My`sI`, 1993. – 781 s. – S. 152-160.

14. Kipchaki // Bol`shaya russijskaya e`ncziklopediya. [E`lektronny`j resurs]. – URL: <https://bigenc.ru/ethnology/text/2065804>

15. Karkhanidy` // Bol`shaya russijskaya e`ncziklopediya. [E`lektronny`j resurs]. – URL: https://bigenc.ru/world_history/text/2045081

16. Zajczev V.P. Rukopisnaya kniga bol`shogo kidan`skogo pis`ma iz kollekczii Instituta vostochny`kh rukopisej RAN // Pis`mennye pamyatniki Vostoka. # 2 (15), osen`-zima 2011. – S. 130-150

17. Trepavlov V.V. Gosudarstvenny`j stroj Mongol`skoj imperii XIII v. : problema istoricheskoj preemstvennosti [Tekst] / V.V. Trepavlov. – M. : Nauka. Izdatel`skaya firma «Vostochnaya literatura», 1993. – 168 s.

18. Puteshestvie v vostochny`e strany` Plano Karpini i Rubuka: pod obshh. red. N.P. Shastinoy [Tekst] / Dzhiovanni del` Plano Karpini. Istoriya mongalov, Gil`om de Rubruk. Puteshestvie v vostochny`e strany` – M.: Gosudarstvennoe izdatel`stvo geograficheskoy literatury`, 1957. – 275 s.

19. Gumelev V.Yu. K analizu osobennostej istoriko-kul`turny`kh osnovanij proczessa proiskhozhdeniya mongolov Chingiskhana [Tekst] / V.Yu. Gumilev, V.V. Elistratov, M.R. Zakharkiv // Ustojchivoe razvitie: obshhestvo, e`kologiya, e`konomika. Materialy` XV mezhdunarodnoj nauchnoj konferenczii. Moskva, 28 marta 2019 g. / Pod red. A.V. Semenova, N.G. Maly`sheva. – Izdatel`stvo: Moskovskij universitet im. S.Yu. Vitte, 2019.

Gumelev V.Y., Zakharkiv M.R. TO ANALYSIS OF THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF MILITARY AND POLITICAL EVENTS IN THE CULTURAL AND HISTORICAL FORMATION OF THE PEOPLE AND THE STATE OF MONGOLS

Based on the analysis of historical sources, scientific achievements of domestic and foreign authors, the study of the mutual influence of the processes of state administration, military-political events on the cultural and historical formation of the nationality and the state among the Mongols. Considerable attention is substantiated by the idea of the Turkic origin of Genghis Khan. The idea of having experience in building state formations on the territory of the Mongol Empire before its formation is defended. The issue of the territorial and cultural origin of the Mongols was raised.

Key words: conquest, kaganate, Mongols, Mongol Empire, people, nationality, Tatars, Turks, union.

Гумелёв Василий Юрьевич – кандидат технических наук, научный сотрудник, ФГКБОУ ВО «Рязанское гвардейское высшее воздушно-десантное ордена Суворова дважды Краснознаменное командное училище имени генерала армии В.Ф. Маргелова» Министерства обороны Российской Федерации», г. Рязань.



Gumelev Vasilii Yuryevich – Candidate of technical Sciences, Senior Researcher, FSTMEI HE «Ryazan Guards Higher Airborne Command School named after army General V. F. Margelov», Ryazan.

E-mail: gumelevvu@mail.ru

Захаркив Максим Романович – кандидат исторических наук, доцент, первый проректор АНО ВО «Современный технический университет», г. Рязань.

Zakharkiv Maksim Romanovich – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, First Vice-Rector of ANO HE «Modern Technical University», Ryazan.

E-mail: za.xarkiv@yandex.ua

Рецензент: Паничкин Юрий Николаевич – доктор исторических наук, профессор АНО ВО «Современный технический университет», г. Рязань.

УДК 316.6; 101.1; 13

Дейнего Г.В.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Статья посвящена проблеме формирования профессиональных ценностей, их теоретическим и социально-историческим предпосылкам. В материале рассматривается феномен «ценность» как неотъемлемая составляющая бытия индивида, ее природа.

В статье выполнен теоретический анализ литературы по данной проблематике, рассмотрены социально-исторические предпосылки формирования профессиональных ценностей.

При рассмотрении проблемы формирования профессиональных ценностей особое внимание обращалось на влияние ценностных ориентиров человека в его профессиональной деятельности, отношению к выбранной профессии.

Ключевые слова: ценности, ценностные ориентации, идеалы, профессиональная деятельность, мотивация, этика, мировоззрение.

Постановка проблемы. Ценности являются объектом изучения различных социально-гуманитарных наук – философии, социологии, психологии, культурологии и др. и входят в структуру концепций ряда социально-гуманитарных дисциплин в роли одного из важнейших элементов. Изучение существующих теоретико-методологических подходов к изучению понятий «ценность» позволяет рассмотреть сущность и генезис данного феномена.

В современном мире проблема ценности является наиболее значимой, так как сопряжена с основополагающими вопросами существования общества. Весь жизненный процесс социума связан с познанием не только явлений



окружающего мира, но и с определением потребностей, удовлетворением интересов, расстановкой приоритетов. Ценность является неотъемлемым элементом всей жизнедеятельности индивида. В связи с этим проблема ценностей является важнейшей для абсолютно всех наук, изучающих человека и общество в целом.

Основная часть. Первоначально термин «ценность» включен в философскую терминологию в 60-е годы XIX века и представлял собой преимущество чего-либо в отличие от наличия качественных характеристик.

Заинтересованность к феномену «ценностей» прослеживается ещё с античности. Так, Платон в своём учении о благе выстраивал иерархию компонентов блага, преследовал цель создания совершенной модели идеального государства, образов и ценностных идеалов, форм существования и мироустройства античного общества.

В Средние века сформировалась западно-христианская доктрина ценностей: понятия о добре и зле, благе, добродетели, смысле жизни, счастье, фундаментом которой стали писания Амвросия Медиоланского, Аврелия Августина, Фомы Аквинского. Впервые же слово «ценность» (греч. «αξία») использовал Диоген Лаэртский, когда описывал философские воззрения стоиков, для которых «ценность ... есть, во-первых, свойственное всякому благу содействие согласованной жизни; во-вторых, ... польза, содействующая жизни, согласной с природой;... в-третьих, меновая цена товара, назначаемая опытным оценщиком» [1, с. 300-301]. Тем не менее, понятия «ценность» в категориальном смысле в эпохи античности и Средневековья не было: ценностные характеристики входили в понятие реальности, истинного бытия. Слово «ценность» использовалось как тождественное понятиям «красота», «добро», «идея», «закон», «благо», «справедливость», «истина», «счастье» и т.п., которые в последующем станут компонентами различных проявлений ценности.

Как категорию понятие «ценность» ввел в философскую терминологию немецкий философ Р.Г. Лотце в 60-х годах XIX века. В своей работе «Основания практической философии» он исследовал ценность с точки зрения её «значимости» для субъекта. Вместе с тем, до Лотце значение ценностей как для философской мысли, так и для развития западноевропейской культуры в целом осветил И. Кант в своем учении об абсолютных (категорический императив) и относительных (гипотетический императив) ценностях. Ценности, в воззрении И. Канта, – это требования, обращенные к воле; цели, стоящие перед человеком; значимость тех или иных факторов для личности. Ценности имеют двойственную природу – метафизическую и экзистенциальную – и делятся на абсолютные и относительные. Их метафизическая природа состоит в том, что абсолютные (моральные) ценности имеют своим основанием разум и волю человека (категорический императив). Их экзистенциальная природа состоит в том, что в основании относительных (вещественных и невещественных) ценностей лежат объективные потребности



человека, его желания и стремления [2].

Понятие «ценность» определяет в себе три ключевых концепта: вещественно-предметная природа явлений, в основе которой находится эмоциональное и практическое отношение человека к оцениваемым явлениям и предметам; нравственные категории, определяющие психологические характеристики человека; социальные явления, характеризующие взаимоотношения между людьми.

Теоретический анализ позволяет раскрыть происхождение понятия «ценность». Ценностные ориентиры всегда являлись составляющей сущностной основы личности. В эпоху античности идеалом признавался гармонично, всесторонне развитый человек. В это же время зародилась и начала активно развиваться новая ценностная категория – красота, преимущественно устремленная к телу и духу человека. Древнегреческий философ Аристотель для обозначения достоинств, присущих характеру человека, – уверенность, доброта, мужество, щедрость, милосердие, любовь, образовал производное прилагательное от слова «этика» - «этический». С точки зрения Аристотеля, этика должна постигать нравственные проблемы жизни человека, давать определение добра и зла, исследовать различные модели межличностных отношений.

М. Монтень, Э. Дюркгейм, М. Вебер в эпоху Возрождения наряду с добром, красотой и истиной ставили веру в безграничные возможности человека, его волю, творчество, достоинство. Гуманист эпохи Возрождения М. Монтень рассматривал ценности во взаимосвязи с человеком. По мнению М. Монтеня, ценности необходимо рассматривать через призму осознания самодостойности человеческой личности, в связи с этим материальные ценности зависимы от мнения человека о них.

По нашему мнению, ценность ценна сама по себе, без значимости выражения стоимости, в отличие от цены. Ценность важна и отделяется нашим сознанием, имеет для нас определенный смысл.

Ценность можно сравнить с платой в значении награды за что-то. Самооценку человек рассматривает как оценку самого себя, своих поступков, своих недостатков и достоинств.

По мнению М. Монтеня, нравственность более ценна, чем ценность. М. Монтень в своем труде «Опыты» первостепенным наивысшим качеством называет нравственную чистоту [3].

Социология рассматривает ценности как основополагающие нравственные и этические нормы, которые обеспечивают целостность социальных систем через нормативное регулирование общественной жизни. Следовательно, предметом социальной аксиологии является именно нормативная функция ценностной системы, которая позволяет достичь социального равновесия через коррекцию общественных процессов и поведения людей.

Ценности в социологии рассматриваются как фундаментальные



нравственные и этические нормы, выполняющие одновременно регулятивную и прогностическую функции и обеспечивающие целостность социальных систем посредством нормативного регулирования и коррекции происходящих в обществе процессов, перспектив развития личности и поведения людей.

В социологии существуют различные подходы к определению этого понятия. Например, Э. Дюркгейм заострял внимание на постановке вопроса о ценностях и их месте в системе наук. Он определял ценности как идеалы, которые являются основными двигателями поведения человека, на основе которых формируются не только отдельно взятые общества, но и целые цивилизации («Ценностные и реальные суждения» (1911), «Социология и философия» (1924)). М. Вебер в своей теории социального действия подходит к трактовке понятия ценностей исключительно в неокантианском смысле, исключая позитивистское отождествление ценностей с благами. В соответствии с его воззрениями, человеческое поведение становится действием лишь в том случае, если действующие индивид или индивиды связывают с ним определённый субъективный смысл. Осмысленным любой акт социального действия становится лишь в соотношении с ценностями, в соответствии с которыми корректируются нормы поведения людей и их индивидуальные цели («Протестантская этика и дух капитализма» (1904-1905), «Хозяйство и общество» (1921), «Объективность социально-научного и социально-политического познания» (1904), «Критические исследования в области логики наук о культуре» (1905), «О некоторых категориях понимающей социологии» (1913)). В рамках концепции структурного функционализма Т. Парсонс рассматривает ценности в качестве высших принципов, обеспечивающих согласие как в малых общественных группах, так и во всем обществе в целом, конструируя модель социальной системы, в которой акт человеческого взаимодействия является клеточкой этой системы («Структура социального действия» (1937), «Социальная система» (1951)). Нормативно-ценностная структура общественного сознания в его представлении является главным фактором, определяющим поведение людей. Э. Гидденс трактует ценности как представления отдельных индивидов или групп людей о том, что желательно, приемлемо, хорошо или плохо (Э. Гидденс. «Социология»). Н. Смелзер говорит о ценностях как о «разделяемых в обществе (общности) убеждениях относительно целей, к которым люди должны стремиться, и основных средств их достижения (терминальные и инструментальные ценности)» [4].

Психология рассматривает «ценность» с точки зрения «понятия, используемого для обозначения объектов, явлений, их свойств, а также абстрактных идей, воплощающих в себе общественные идеалы и выступающих благодаря этому как эталон должного».

В Психологическом словаре А.В. Петровского и М.Г. Ярошевского выделяются следующие формы существования ценностей. В первую очередь это ценности, выступающие как общественный идеал, как выработанное общественным сознанием, содержащееся в нем абстрактное представление об



атрибутах должного в различных сферах общественной жизни. Эти ценности выступают как общечеловеческие, «вечные» (истина, красота, справедливость), так и конкретно-исторические (равенство, демократия). Вторая форма ценностей выступает в объективированной форме в виде произведений материальной и духовной культуры либо человеческих поступков, которые являются конкретным предметным воплощением общественных ценностных идеалов (эстетических, этических, политических, правовых и других), что делает ценности познаваемыми. Третья форма – социальные ценности, преломляясь через призму индивидуальной жизнедеятельности, входят в психологическую структуру личности в форме личностных ценностей, которые являются одним из источников мотивации ее поведения и служат важным фактором социальной регуляции взаимоотношения людей и поведения отдельного человека.

И.Ф. Дементьева в своей статье «Трансформация ориентаций в современной российской семье» справедливо отмечает, что в социальной психологии понятие «ценность» включает в себя цели, идеалы, убеждения, интересы и другие значимые для личности мировоззренческие проявления, которые формируются при усвоении социального опыта [5].

В социальной психологии понятие «ценность» включает в себя идеалы, цели, интересы, убеждения, а также иные мировоззренческие проявления, формирующиеся при усвоении социального опыта [6]. Ценности трактуются как социальное явление, продукт жизнедеятельности общества и социальных групп. С.Л. Рубинштейн утверждал, что «ценность – значимость для человека чего-то в мире» [7], и лишь признаваемая ценность может выполнять функцию ориентира поведения – важнейшую ценностную функцию.

Д.А. Леонтьев сформулировал «представление о трех формах существования ценностей, переходящих одна в другую:

1) общественных идеалах – выработанных общественным сознанием и присутствующих в нем обобщенных представлениях о совершенстве в различных сферах общественной жизни;

2) предметном воплощении этих идеалов в деяниях или произведениях конкретных людей;

3) мотивационных структурах личности («моделях должного»), побуждающих ее к предметному воплощению в своей деятельности общественных ценностных идеалов.

Эти три формы существования переходят одна в другую. Упрощая, эти переходы можно представить себе следующим образом: общественные идеалы усваиваются личностью и в качестве «моделей должного» начинают побуждать ее к активности, в процессе которой происходит их предметное воплощение; предметно же воплощенные ценности, в свою очередь, становятся основой для формулирования общественных идеалов и т.д., и т.п. по бесконечной спирали» [8].

Как отмечает Г.М. Андреева: «хотя проблема ценностей в ее полном



объеме исследуется в социологии, для социальной психологии крайне важно обозначить некоторые принципы. Важнейшим из них является признание различной значимости разных целей для групповой жизнедеятельности, различное их соотношение с ценностями общества. Когда речь идет об относительно общих и абстрактных понятиях, например, о добре, зле, счастье и т. п., то можно сказать, что на этом уровне ценности являются общими для всех общественных групп, и они могут быть рассмотрены как ценности общества. Однако при переходе к оцениванию более конкретных общественных явлений, например, таких как труд, образование, культура, группы начинают различаться по принимаемым оценкам. Ценности различных социальных групп могут не совпадать между собой, и в этом случае трудно говорить уже о ценностях общества. Специфика отношения к каждой из таких ценностей определяется местом социальной группы в системе общественных отношений» [9].

Ценности в социальной психологии рассматриваются как субъективный феномен, который входит в структуру направленности личности, обуславливает её поведение как многомерное явление, как структуры, связывающие установки – ситуация – действие.

Для выполнения профессионально необходимых операций, процедур, приемов и т.п. человек должен быть достаточно физически и интеллектуально развит, обладать соответствующими качествами: чтобы работать грузчиком, необходима хорошая физическая подготовка; чтобы стать ученым, необходим высокоразвитый интеллект. Но требования к физическим и интеллектуальным данным не всегда оказываются достаточными. Некоторые из профессий (в основном это профессии, оказывающие решающее влияние на судьбу и благополучие человека и общества, в том числе и так называемые «помогающие» профессии) предъявляют особые требования к качествам личности специалиста, в первую очередь к его ценностным ориентациям. Например, вряд ли кому-нибудь хотелось бы стать пациентом врача-садиста или клиентом социального работника, высшие ценности для которого – деньги и власть над клиентами. Такого рода «специалисты» нанесут ущерб и своим клиентам, и профессии, и обществу в целом. Даже не прибегая к таким экстремальным примерам, можно показать, что специалист, неверно расставивший ценностные акценты в своей деятельности, может в качестве высшей ценности воспринимать сам процесс деятельности, и в меньшей степени – ее конечный результат, может вследствие этого не понимать смысла деятельности.

Выводы. Ценностные ориентации специалистов играют важнейшую роль не только в их личной профессиональной деятельности, но и в деятельности совокупной профессиональной группы.

Четкость понимания ценностей профессиональной деятельности позволяет правильно формулировать ее цели в общем, в масштабах совокупной профессиональной группы, а также каждым специалистом в отдельности.

Мотивация совокупной профессиональной группы, как и каждого специалиста, должна быть сформирована на основе важнейших ценностей профессии.

Л и т е р а т у р а

- 1.Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. / Пер. и прим. М.Л. Гаспарова. Общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Loseva. – М., Мысль, 1979. – 624 с.
2. Елишев С.О. Теоретико-методологические подходы к изучению понятий «ценность», «ценностные ориентации» // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2010, № 3. – С. 74-90.
- 3.Монтень М. Опыты. – М., 1960. С. 138.
- 4.Смелзер Н. Социология. – М., 1994.
5. Дементьева И.Ф. Трансформация ориентаций в современной российской семье // Вестник РУДН, серия Социология. – 2014. – № 6-7. – С. 150-160.
- 6.Краткий психологический словарь / Сост. Карпенко Л.А. – М.: Политиздат. 1985.
- 7.Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М.: Педагогика. 1973. – С. 365.
- 8.Леонтьев Д.А. Ценностные представления в индивидуальном и групповом сознании: виды, детерминанты и изменения во времени [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http // www.follow.ru/article/344](http://www.follow.ru/article/344).
- 9.Андреева Г.М. Социальная психология. – М., 2006.
10. Колосова В.В. Социологические подходы к изучению ценностей личности в процессе профессиональной деятельности / В.В. Колосова. – Текст : непосредственный // Молодой ученый. – 2016. – № 9 (113). – С. 999-1002.
11. Елишаев Е.С. Изучение понятий «ценность», «ценностные ориентации» в междисциплинарном аспекте // Ценности и смыслы. 2011. № 2. С. 84.
12. Медведева Г.П. Этические основы социальной работы : учебник и практикум для среднего профессионального образования / Г.П. Медведева. – Москва : Издательство Юрайт, 2019. – 443 с.

R e f e r e n c e s

- 1.Diogen Lae`rtskij. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenit`ykh filosofov. / Per. i prim. M.L. Gasparova. Obshh. red. i vstup. st. A.F. Loseva. – М., My`sl`, 1979. – 624 s.
2. Elishev S.O. Teoretiko-metodologicheskie podkhody` k izucheniyu ponyatij «czennost`», «czennostny`e orientaczii» // Vestnik Moskovskogo univer`siteta. Seriya 18. Socziologiya i politologiya. – 2010, # 3. – S. 74-90.
- 3.Monten` M. Opy`ty`. – М., 1960. S. 138.
- 4.Smelzer N. Socziologiya. – М., 1994.
5. Dement`eva I.F. Transformacziya orientaczij v sovremennoj rossijskoj sem`e // Vestnik RUDN, seriya Socziologiya. – 2014. – № 6-7. – S. 150-160.
- 6.Kratkij psikhologicheskij slovar` / Sost. Karpenko L.A. – М.: Politizdat. 1985.
- 7.Rubinshtejn S.L. Problemy` obshhej psikhologii. – М.: Pedagogika. 1973. – S. 365.
- 8.Leont`ev D.A. Czennostny`e predstavleniya v individual`nom i gruppovom soznanii: vidy`, determinanty` i izmeneniya vo vremeni [E`lektronny`j resurs]. Rezhim dostupa: [http // www.follow.ru/article/344](http//www.follow.ru/article/344).
- 9.Andreeva G.M. Soczial`naya psikhologiya. – М., 2006.

10. Kolosova V.V. Socziologicheskie podkhody` k izucheniyu czennostej lichnosti v processe professional'noj deyatel'nosti / V.V. Kolosova. – Tekst : neposredstvenny`j // Molodoy ucheny`j. – 2016. – № 9 (113). – S. 999-1002.

11. Elishaev E.S. Izuchenie ponyatij «czennost'», «czennostny`e orientaczii» v mezhdisciplinarnom aspekte // Czennosti i smy`sly`. 2011. № 2. S. 84.

12. Medvedeva G.P. E`ticheskie osnovy` soczial'noj raboty` : uchebnik i praktikum dlya srednego professional'nogo obrazovaniya / G.P. Medvedeva. – Moskva : Izdatel'stvo Yurajt, 2019. – 443 s.

Daynego G.V. THEORETICAL AND SOCIO-HISTORICAL PRECONDITIONS FOR THE FORMATION OF PROFESSIONAL VALUES

The article is devoted to the problem of the formation of professional values, their theoretical and socio-historical premises. The material examines the phenomenon of «value» as an integral part of the being of an individual, its nature.

The article provides a theoretical analysis of the literature on this topic, considers the socio-historical prerequisites for the formation of professional values.

When considering the problem of the formation of professional values, special attention was paid to the influence of a person's value orientations in his professional activity, in relation to the chosen profession.

Key words: values, value orientations, ideals, professional activity, motivation, ethics, worldview.

Дейнего Галина Владиславовна – аспирант кафедры психологии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», главный специалист отдела по делам семьи и детей Администрации города Алчевска Луганской Народной Республики.

Daynego Galina Vladislavovna – post-graduate student of the Department of Psychology, State Educational Establishment of Higher Education of the «Lugansk State University named after Volodymyr Dahl», chief specialist of the Department for Family and Children Affairs of the Administration of the city of Alchevsk, Lugansk People's Republic.

E-mail: gallychka20@gmail.com

Рецензент: Скляр Павел Петрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой психологии и конфликтологии, почетный профессор ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

СПЕЦИФИКА ИНТУИТИВНОГО ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА

Статья посвящена специфике интуитивизма С.Л. Франка. В своем интуитивизме С.Л. Франк пытается «преодолеть бездну между знанием и бытием», для решения гносеологических проблем он обращается к онтологии. Философа интересует природа самого знания и отношение между познающим субъектом и познаваемым объектом. Интуитивизм С.Л. Франка открывает новые возможности для философского познания, утверждает, что гносеология онтологична по своей природе.

Ключевые слова: интуиция, интуитивизм, онтология, знание, живое знание.

Постановка проблемы. Семён Людвигович Франк (1977-1950) – выдающийся русский философ и религиозный мыслитель, внёсший значительный философский вклад в исследование сущности интуиции, рассмотрев её в своем оригинальном философском ключе. С.Л. Франк утверждает, что не познаваемое рациональным путем вполне может быть доступно в целостном внутреннем опыте, в частности, в интуиции.

Современник великих философов интуитивистов Николая Лосского и Анри Бергсона, Семен Франк в исследовании интуиции двигается своим уникальным философским направлением. В исследовании сущности интуиции он обращается к онтологии, касается онтологических условий возможности интуиции как непосредственного восприятия реальности, применяет концепцию всеединства, которая является неотъемлемым элементом его философской системы. Интуитивизм Франка гармонично дополнил философские изыскания русских философов Серебряного века, привнес новый, особый, оригинальный импульс в исследование природы и сущности интуиции.

Идеи интуитивизма С.Л. Франка требуют анализа с выделением характерных, присущих философской системе Франка, подходов, понятий и категорий.

Целью нашего исследования является рассмотрение специфических особенностей интуитивизма С.Л. Франка, отличающих его философский подход.

Основная часть. В русской философии существуют различные подходы в изучении сущности и особенностей интуиции. Основоположником русского интуитивизма безошибочно можно считать Николая Онуфриевича Лосского, написавшего в 1905 году труд «Обоснование интуитивизма», который дал ощутимый импульс к философскому исследованию интуиции. Лосский прямо называл философию Франка всесторонним интуитивизмом: «Теория знания



Франка есть всесторонний интуитивизм: все виды знания он понимает, как обладание самим познаваемым предметом в подлиннике» [1, с. 140].

С.Л. Франк – приверженец философской концепции всеединства, которую он развил в своем, оригинальном, не соловьевском ключе. В своей философии С.Л. Франк оригинально выразил сверхрациональную сущность реальности и подвел надежный онтогносеологический фундамент под метафизику всеединства. Интуиция всеединства стала ядром и ключевой особенностью философии Франка. «Всеединство» есть единство актуального и потенциального, временного и вневременного, целого и частей, общего и особенного, рационального и иррационального: все они – лишь соотносительные моменты всеобъемлющей реальности. Основное свойство реальности, по убеждению Франка, есть всеобщая имманентная взаимопроникнутость и взаимосвязь. Эта реальность сверхрациональна, или металогична.

Основным аргументом критики традиционных философских школ у Франка является их неполнота и ограниченность. Ни одно из традиционных направлений (рационализм, эмпиризм и др.) не могло охватить бытие в его целостности. И не могло преодолеть разрыв между знанием и бытием, отчего и научный интерес философа к интуитивизму.

У Франка знание становится неотъемлемой частью всеединства, а само познание обретает онтологический статус. Мы знаем бытие, утверждает Франк, именно через свою собственную «бытийность», потому что сами принадлежим к бытию, укоренены в нем. Познание, посредством интуиции, становится своего рода приобщением к познаваемой реальности через бытийность. Тем самым границы между «познающим» и «познаваемым» в известной мере нивелируются, хоть и не исчезают окончательно. Стоит заметить, что в интуитивизме Франка центральным понятием оказывается не познание и не сознание, а бытие, куда «погружены» и то, и другое.

Философская система Франка пытается «преодолеть бездну между знанием и бытием», для решения гносеологических проблем она обращается к онтологии. Новейшие гносеологические изыскания не удовлетворяли Франка. Для него они хоть и содержали «рациональное зерно», но все же были не полны. Только интуитивизм, развиваемый в России Н.О. Лосским, позволял, по мнению самого С.Л. Франка, преодолеть ограниченность предшествующих систем и тем самым наметить путь решения обозначенных гносеологических задач.

Франк снимает различие между двумя актами: познавательным и мистическим. Философ утверждает, что нет никакой разницы между «изображением» (познавательным образом) и изображаемым предметом: познание и есть мистическое «обладание» самим бытием. Важное значение в формировании такого понимания познания сыграли философские идеи Эдмунда Гуссерля. Для Гуссерля важнейшее качество сознания – его направленность на предмет; сознание при этом как бы «размыкается»,



лишается традиционной самостоятельности по отношению к внешней реальности.

Франку, по словам Лосского, удалось органично соединить учение Гуссерля об «осуществленности» и «неосуществленности» в знании [2, с. 238]. Это ясно видно в произведении «Предмет знания», которое справедливо возвело Франка в ранг одного из главных представителей русского интуитивизма. В книге «Предмет знания» Франк стремится разработать концепцию интуитивизма и сделать то, что, по его словам, упущено у Лосского, а именно: создать онтологические условия возможности интуиции.

Согласно интуитивизму как философскому направлению, человеку доступно прямое знание истины о мире, минуя при этом как различные формы чувственного познания, так и дискурсивного мышления. Внешний (по отношению к нашей личности) мир постигается так же непосредственно, как и внутренний мир собственной душевной жизни. Знание, утверждает интуитивизм, надъиндивидуально: одной своей стороной оно принадлежит внутреннему миру индивидуума, а другой выходит за его пределы. Источником знания становится опытное или сверхчувственное переживание реальности.

Познаваемый объект, утверждает Франк, имманентен процессу познания, присутствует в нем не в виде символа или копии, а целиком и в подлиннике. Философ отчетливо заметил, что интуитивизм отрицает раскол между знанием и бытием, и оригинально выразил это в своей концепции «интуиции всеединства». Интуиция всеединства созерцает переживаемое как часть единого всеобъемлющего целого [3, с. 225].

Франк разделяет знание на два рода, или вида. Уже в предисловии произведения «Предмет знания» С.Л. Франк говорит о двух видах знания: о знании отвлеченном, или знании, выраженном в понятиях; и об осуществленном (интуитивном) обладании самим предметом, которое позже получит имя интуиции всеединства. Отвлеченное знание и интуицию всеединства Франк называет «двумя родами знания» [3, с. 38].

Интуиция – это уяснение, или схватывание предметности содержания, или того, в чем предмет отличен от своего содержания, будучи – как и познающее сознание – укорененным во всеединстве. Далее философ говорит об отношении между знанием и бытием, и об уяснении понятия бытия как «конкретно-сверхвременного всеединства» и соответствующей ему «высшей ступени интуиции», которая есть «знание-жизнь», где субъект знает объект в силу того, что слит с ним в самом своем бытии, или где бытие и знание действительно есть одно и то же [3, с. 38]. Интуиция – есть и особый род знания, и одновременно путь познания. Но не всякая интуиция есть знание-жизнь, поскольку знание-жизнь есть интуиция в ее более высокой «высшей» ступени.

Знание-жизнь или живое знание – как «высшая ступень интуиции», – представляет собой полное слияние субъекта и объекта, знания и бытия – это уже не фиксирование содержания знания о предмете, и даже не знание о его предметности, а само бытие, которое знает само себя.



В живом знании, в отличие от отвлеченного, сохраняется невыразимое «качество целостности или жизненности, присущее самому предмету» [3, с. 274]. В свою очередь, всякое отдельное суждение в котором из всей полноты предмета актуально выдвинута лишь одна или две его стороны, выражает не только меньше того, что оно «подразумевает» в самом предмете, но и – тем самым – нечто иное, чем природа самого предмета, ибо в нем, по словам философа, – «как бы испаряется аромат живой полноты, присущий предмету» [там же].

С.Л. Франк не противопоставляет интуитивное и понятийное знание. Философ считает понятийное знание вторичным, но необходимым этапом познания. Он различает два рода интуиции: созерцательную (знание-мысль) и живую (знание-жизнь или живое знание). Первая, лежащая в основе логического мышления, несовершенна, неполна, поскольку приобщает человека лишь к одной, «вневременной форме» абсолютного бытия.

Концепция всеединства, которая является ключевой особенностью его философской системы, неоднократно подвергалась критике. Распространенный аргумент критики концепции всеединства Франка состоит в том, что во всеединстве исчезает индивидуальность, единственность. Тем не менее, Франк специально применяет эту концепцию в связи с исследованием сущности интуиции, и важное звено его аргументации – это выяснение отношения между целым и частным, общим и индивидуальным. Философ понимает всеединство как органическое целое, как единство целого и части «в том смысле, что часть обладает своеобразием именно в силу того, что она есть часть целого, т. е. занимает особое место в целом» [3, с. 232], что дает основания Франку говорить об интуиции как о своеобразном усмотрении «данного» как такового, но не самого по себе, а в составе всеединства. Таким образом, всеединство дает определенность «данному», которое принадлежит к нему [3, с. 233].

Саму определенность, как «такое-то особое» содержание, мы имеем интуитивно, фактически обладаем ею через «проникновение во всеединство» и созерцание передаваемого имманентного материала в составе всеединства.

Франк различает две формы интуиции – «созерцательную интуицию» и «интуицию-жизнь». Эти две формы интуиции близки в своей основе, философ говорит, что в своей основе это «одна и та же интуиция». Но это «одна и та же интуиция» лишь в своей основе, а не в полноте своего содержания, потому что в первом случае эта полнота остается неисчерпанной, поскольку содержание интуиции как источника отвлеченного знания – вневременное, или идеальное – «чистое знание»; во втором же случае речь идет об обладании бытием во всей его временной и сверхвременной конкретности, т.е. о «единстве знания и жизни».

Таким образом, интуиция в подходе Франка различается как интуиция созерцательного знания всеединства и интуиция реального, жизненного, практического знания всеединства (живое знание); как интуиция всеединства в его вневременности, которая может лишь мыслиться и созерцаться, и интуиция



всеединства в его конкретной сверхвременности, которая может одновременно мыслиться и переживаться.

Франк утверждает, что всякая философия есть метафизика, понимаемая как «прозревание», проникновение вглубь бытия, и говорит о «непосредственной глубинности философского опыта» [4, с. 34, 35].

Несмотря на разграничение двух родов знания, Франк признает, что они имеют взаимообогащающее значение. Несмотря на то что интуиция выражает предмет в его металогической цельности, а понятийное знание представляет целостность в виде совокупности обособленных элементов, последнее способствует раскрытию первого – интуиции.

Интуитивное знание позволяет иметь дело с самим предметом знания. Философ выражает это в художественном сравнении предмета с крепостью. «Предмет есть как бы крепость, которую мы должны одолеть и в которую должны войти; одоление ее есть познание, прочное, окончательное обладание ею есть знание» [3, с. 90].

Особое место в интуитивизме Франка занимает категория «живое знание». Категория живого знания в системе С. Франка имеет свое уникальное содержание, что резко отличает его подход от представителей классической традиции в лице Фридриха Якоби, славянофилов и др. У Франка единство субъекта и объекта познания является досознательным, онтологически бытийным, и само это досознательное единство является первичным, непосредственным «живым» знанием субъекта про объект, точнее – знанием бытия о самом себе, живым переживанием. Осмысленное таким образом живое знание выступает не чем иным, как гносеологическим выражением для обозначения онтологической первореальности. Эта реальность сочетает в себе идеальное и реальное, единство сознания и бытия, является тем первичным бытием, в котором нет разделения на субъект и объект, субъект и объект просто слиты в нем воедино.

Теория Франка наиболее полно и содержательно развёрнута в произведении «Предмет знания», но при этом Н.О. Лосский полагал, что произведение «Непостижимое» – это «обстоятельное исследование живого знания» [1, с. 139]. В теории живого знания бытие предстает как «единство реальности и идеальности, т.е. единство переживания и мыслимости. Поэтому оно может уясняться не воспроизводящему знанию-мышлению, которое всё превращает в только мыслимое содержание, а лишь непосредственному живому знанию, как единству мышления и переживания, как мыслящему переживанию» [3, с. 352].

В живом знании отдельные факты не являются изолированными в себе реальностями, но предстают как целое, как развёрнутое во временной поток единое обнаружение человеческого существа как такового. Непрерывная цепь сменяющихся моментов является связью, соединяющей прошлое человека с его настоящим, которая проходит через пребывающее единство его личности, которая, как целое, присутствует в каждом отдельном моменте своего развития.



Вместо изолированных или «замкнутых» единичных фактов здесь обнаруживается «лишь единая в себе непрерывная цепь сменяющихся моментов, которая, как целое, а следовательно, и в каждом отдельном своем моменте, и есть не что иное, как развернутое во временной поток единое обнаружение нашего существа как такового» [3, с. 354].

Живое знание является универсальной формой интуиции и знания, это интуиция в ее «высшей» ступени. А основанное на нем знание отличается своей углубленностью в бытии, предполагающем единство знания и жизни.

Специфика философских взглядов Франка заключается в том, что в его концепции несовершенное, недостаточное, неполное всегда укоренено в более совершенном, достаточном и глубоком по содержанию основании. Этот же принцип мы видим в гносеологии Франка. В конечном счете основой всякого знания является интуиция всеединства. «Итак, первой основой всякого знания является интуиция всеединства, непосредственное усмотрение отношения частного содержания к целостности всего иного – отношения» [3, с. 238]. Это означает, что интуиция всеединства пронизывает собой всё бытие, что она проявляется в каждой частичке многообразного мира и знания.

Профессор Г.Е. Аляев рассматривает живое знание как фундаментальную категорию гносеологии С.Л. Франка. Живое знание – как «высшая ступень интуиции», – представляет собой полное слияние субъекта и объекта, знания и бытия – это уже не фиксирование содержания знания о предмете, и даже не обладание предметом (т.е. знанием о его предметности), а само бытие, которое знает само себя [5, с. 20-21]. Таким образом, гносеология Франка самым тесным образом связана онтологией, делает как никогда близкими знание и бытие. Интуиция Франка не только созерцает жизнь (созерцательная интуиция), но и соединена с жизнью и предполагает единство знания и жизни (живое знание).

Итак, различая, с одной стороны, «два рода знания» – знание, выраженное в понятиях, и интуицию всеединства, Франк одновременно различает две формы интуиции всеединства – созерцательную интуицию и интуицию-жизнь, иначе называемую живым знанием, которая предполагает слияние в самом процессе бытия двух сторон: субъекта и объекта познания.

Интуитивизм Франка утверждает способность сознания воспринимать предмет в оригинале, во всей его непосредственной конкретности и неделимой целостности, в чем, собственно, и заключается интуиция. Интуитивизм Франка стремится преодолеть ограниченность философских систем, которые провозглашают разрыв знания и бытия, и не могут охватить бытие в его целостности.

Выводы. Франк полагает, что интуиция возможна в силу того, что во «всеединстве» уже коренится индивидуальное бытие, поэтому каждый объект еще до того как познается, уже находится в непосредственном контакте с познающим, так как «мы слиты с ним не через посредство сознания, а в самом нашем бытии».



Познание возможно лишь тогда, когда оно основывается на другом, металогическом познании, на основе интуиции «целостного бытия всеединства». Познание по Франку – металогично, оно выходит за пределы рациональной логики, предмет познается не посредством созерцательной интуиции, а посредством живого познания, происходящего тогда, когда наше Я не только созерцает объект, но переживает его.

Особое место в интуитивизме С.Л. Франка занимает категория «живое знание». Живое знание – это и высшая ступень интуиции, и способ познания реальности, предполагающий слияние двух сторон: субъекта и объекта познания. В живом знании субъект не противостоит объекту, а слит с ним в единое целое, оно охватывает всю сущность познаваемого объекта в его невидимой или незаметной связи с всеединством.

Разработка гносеологической проблемы у Франка отличается оригинальностью и глубиной. Гносеологический комплекс, который включает понятия отвлеченного знания, интуиции и живого знания, объединённый идеями трансцендентального мышления как способа постижения истины, обращение к онтологии как необходимому источнику познания, связь сознания и бытия – все это выступает прочным фундаментом, на котором строится гносеология Франка, которая одинаково способна решать метафизические, онтологические и социально-философские проблемы осмысления социальной реальности.

Различая, с одной стороны, «два рода знания» – знание в понятиях и интуицию всеединства, Франк одновременно различает две формы интуиции всеединства – созерцательную интуицию и интуицию-жизнь, иначе называемую живым знанием. Интуитивизм С.Л. Франка открывает новые возможности для философского познания, утверждает, что гносеология онтологична по своей природе, органично дополняет и обогащает русскую философию Серебряного века.

Л и т е р а т у р а

1. Лосский Н.О. Теория знания С.Л. Франка // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / под ред. протоиерея о. Василия Зеньковского. – Мюнхен, 1954. – С. 133-144.
2. Лосский Н.О. Основные вопросы гносеологии. – Пгр., 1919. – С. 225-247.
3. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука: С.-Петербург. изд. фирма, 1995. – 656 с.
4. Франк С.Л. О философской интуиции // Русская мысль. – 1912. – № 3. – С. 31-35.
5. Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. – Вып. 16. – С. 19-32.



References

1. Losskij N.O. Teoriya znaniya S.L. Franka // Sbornik pamyati Semyona Lyudvigovicha Franka / pod red. protoiereya o. Vasiliya Zen`kovskogo. – Myunkhen, 1954. – S. 133-144.
2. Losskij N.O. Osnovny`e voprosy` gnoseologii. – Pgr., 1919. – S. 225-247.
3. Frank S.L. Predmet znaniya. Dusha cheloveka. – SPb.: Nauka: S.-Peterb. izd. firma, 1995. – 656 s.
4. Frank S.L. O filosofskoj intuiczii // Russkaya my`s'l`. – 1912. – № 3. – S. 31-35.
5. Alyaev G.E. «Zhivoe znanie» v filosofii S. Franka: gnoseologicheskij, ontologicheskij i e`tiko-antropologicheskij kontekst // My`s'l`. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshhestva. – SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2014. – Vy`p. 16. – S. 19-32.

Dikoy A.Y. SPECIFICITY OF INTUITIVE COGNITION IN THE PHILOSOPHY OF S.L. FRANK

The article is devoted to the specific of S.L. Frank's intuitionism. In his intuitionism S.L. Frank tries to «overcome the abyss between knowledge and being», to solve epistemological problems, he turns to ontology. The philosopher is interested in the nature of knowledge itself and the relationship between the cognizing subject and the cognized object. Intuitiveism S.L. Franka opens up new opportunities for philosophical knowledge, claims that epistemology is ontological in nature.

Key words: intuition, intuitionism, ontology, knowledge, living knowledge.

Дикой Алексей Юрьевич – ассистент кафедры социологии и социальных технологий ГОУ ВО «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Dikoy Aleksey Yuryevich – Assistant of the Department of Sociology and Social Technologies of the State Educational Institution of Higher Education «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

E-mail: studysociology@mail.ru

Рецензент: Звонок Наталья Степановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля, г. Луганск.

КОНФИГУРАЦИИ «ПРЕКРАСНОГО» В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КИЕВСКОЙ РУСИ

В статье на материале анализа литературных произведений рассматривается образно-художественное восприятие мира в художественных произведениях Киевской Руси, нашедшее свое уникальное отражение в христианском миропонимании. В сознании людей духовная культура приблизилась к родному для них отношению «человек – природа», но выступила в значительно более совершенных формах художественного выражения.

Ключевые слова: эстетика, святость, прекрасное, религиозные произведения Киевской Руси, культура, христианство.

Обращаясь к культуре Киевской Руси, мы затрагиваем один из самых загадочных и оригинальных аспектов мировой истории культуры. Н.А. Бердяев писал, что существует некая связь между безмерностью, величием, безграничностью русской земли и русской души между физической и ментальной географией. В душах русских людей тоже есть такая же необъятность, безграничность, такое же стремление к бесконечности, как и в русских равнинах [1, с. 44-45].

Ученые, такие как А.А. Баженова, Ю.Б. Боров, В.В. Бычков, П.С. Гуревич, В.А. Девонина, В.В. Кусков, Д.С. Лихачев, М.Ф. Овсянников, Н.Б. Пилогина, М.И. Сухомлинов, К.В. Шохин и др. уделяли большое внимание исследованию «прекрасного».

Целью нашего исследования является анализ конфигураций категории «прекрасное» в художественных произведениях Киевской Руси.

Основная часть. Православие произвело значительные изменения в общественном сознании народа Киевской Руси. Христианство послужило мощным толчком к развитию русской культуры, однако она во всем сохраняет свою оригинальность.

Древнеславянская письменность появилась еще во времена язычества, тем не менее первый алфавит был создан лишь в IX веке. Это необычное событие связано с именами Кирилла и Мефодия, двух византийских миссионеров, родом из македонского города Солуни. Кирилл (в миру Константин) изучал богословие, преподавал философию (отсюда: Константин-философ), говорил на нескольких языках. Он и сформировал славянский алфавит, состоящий из 38 букв (глаголица). Некоторые из них были позаимствованы из греческого алфавита, другие же разработаны преимущественно для передачи звуков славянского диалекта. Немного позже появилась кириллица, отличавшаяся



формой букв. Этот алфавит отражал особенности родного языка и был понятен каждому.

Появление азбуки сравнимо по важности с добыванием огня. Славянская письменность, наследие современного языка и письменности, – это дар, который невозможно переоценить!

Каждая буква была на своем месте, и у каждой буквы было свое уникальное название. Славянская азбука – это не просто набор букв и связанных с ними звуков, но и послание славянскому народу [4, с. 234].

По первым буквам кириллического алфавита видим: Аз, Буки, Веди. То есть: Я буквы ведаю, то есть знаю! И дальше: Глаголь, Добро, Есть – Слово есть достояние! Попробуем прочитать все основные буквы алфавита и обнаружим данное послание:

Азь буки веде. Глаголь добро есте. Живите зело, земля, и, иже како люди, мыслите нашъ онъ покои. Рцы слово твердо - укь фъреть херь. Цы, черве, шта ерь юсь яти!

Что в более современном переводе будет звучать как:

«Я знаю буквы:

Письмо – это достояние.

Трудитесь усердно, земляне,

Как подобает разумным людям –

Постигайте мироздание!

Несите слово убежденно –

Знание – дар Божий!

Держайте, вникайте, чтобы

Сущего свет постичь!»

(«Послание к славянам») [2].

Славянская литература начинается с перевода книг Священного Писания. Первые попытки были совершены Кириллом и Мефодием. Вначале они переводили в основном с древнегреческого языка, реже использовали латинские, древнееврейские и сирийские источники. «Остромирово евангелие», датированное серединой XI века, представляет собой древнейшую рукопись, переписанную для новгородского посадника Остромира. Книга украшена миниатюрами, изображающими евангелистов, а страницы заполнены растительным орнаментом [11].

Важнейшим источником литературного наследия выступает «Слово о законе и благодати», которое было произнесено в 1049 году в честь завершения строительства оборонительных сооружений в Киеве. Здесь нашли яркое отражение политические проблемы Киевской Руси. Илларион пытался показать необоснованность претензий Византии на руководство русской церковью. Он решительно настаивает на том, что князь Владимир крестил Русь не по совету из Византии, а по собственной инициативе. Заслуга Владимира аналогична заслугам императора Константина, объявившего христианство государственной религией в Римской империи. Превосходство Владимира



намного выше, так как он не слушал христианских проповедников и не видел чудес, совершаемых «во имя Христа». Илларион наталкивает слушателей к выводу о необходимости признания Владимира святым. Подобные действия, против которых возражали в Византии, должны были значительно повысить авторитет и независимость русской церкви [12, с. 87].

В начале XII века киевский монах Нестор завершил «Повесть временных лет». В нее вошли устные предания и письменные Киевские и Новгородские летописные своды, относящиеся к периоду становления христианства на Руси [13, с. 154].

Автор образно изображает историю Руси, зарождение письменности, религии, показывает круг знаний русичей, их представление об искусстве, мировоззрении, международных отношениях, умело использует русский народный эпос, вставляя в текст народные пословицы.

В славянских книгах ярко прослеживаются традиции устного народного творчества. Русская земля всегда была богата сказками, песнями, пословицами, в которых сконцентрирована мудрость, накопленная веками, и где можно найти ответы на все интересующие вопросы.

В X веке устное народное творчество продолжает развиваться и совершенствоваться. Возникают былины, которые по праву считаются вершиной устных поэтических произведений. В характерах их героев воплощались самые лучшие качества народа. С детства любимые и знакомые нам Алеша Попович, Добрыня Никитич и Илья Муромец героически защищали русскую землю, сражаясь с воинствующими чужеземцами. Народные поэты фиксировали самые яркие события русской истории, воспевая дух патриотизма, единство Руси и ее величие [3, с. 53].

В отличие от западноевропейской культуры, в которой особое место занимало богословско-философское мышление – схоластика, на Руси формы рационального и словесного выражения сущностного содержания культуры не нашли себе применения. Наиболее подходящими для этой цели оказались религиозные и художественно-эстетические формы, поэтому они получили особое развитие на русской почве и достигли удивительного расцвета. Среди религиозных явлений следует выделить святость, которая стала своеобразным «лицом» всей древнерусской культуры: она вошла в историю как «святая Русь», хотя несвятого и кощунственного в ней было не меньше, чем в других средневековых регионах. Несмотря на это святость получила на Руси такие четкие формы и такую высоту и чистоту звучания, что затмила, а точнее, преобразила для последующих поколений многие негативные явления. В истории Древняя Русь сохранилась прежде всего как святая Русь.

В художественно-эстетической сфере сущность древнерусской культуры наиболее полно выражается в явлениях, которые можно выделить как софийность и духовность искусства. Они взаимосвязаны, но не перекрывают друг друга.



Русь унаследовала духовность византийского искусства, изменила его и в какой-то мере обострила в соответствии с духовными потребностями. Софийность – явление сугубо локальное, и зародилось на основе глубокого синтеза мифологического сознания восточнославянских народов и основных парадигм христианской духовной культуры, где одухотворенность древнерусского искусства как нельзя лучше воплотила мудрость средневековой культуры, ее национальный дух, который ни в одном другом явлении этой культуры не получил столь полного выражения.

Помимо многовековой языческой культуры, Древняя Русь на момент принятия христианства имела довольно сложные эстетические взгляды и яркие представления о красоте божеств, природы и человека. Эти эстетические представления отражены в песнях, сказках, играх, легендах и различных видах искусства. Для древнерусского народа эстетические идеи имели утилитарное значение. Якобы защищая людей от бедствий, приносить счастье, служить добру, преодолевая зло [9, с. 113-114].

К основным источникам, оказавшим значительное влияние на духовную жизнь народа, относятся «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, сочинения Кирилла Туровского, «Повесть временных лет», «Поучение детям» Владимира Мономаха, «Слово о полку Игореве», «Житие Бориса и Глеба», «Житие Феодосия Печерского», «Моление Даниила Заточника», «Слово о погибели Земли Русской», «Задонщина» и др. Они наполнены эстетическими высказываниями и оценками идеала прекрасного, большинство из которых являются исконно русскими.

Одним из наиболее самостоятельных и общественно значимых аспектов эстетических взглядов Древней Руси является эстетическая оценка общественных идеалов того периода. Гражданственность и патриотизм являются основными чертами эстетического мышления того времени. По мнению М.Ф. Овсянникова, они имели непреходящее значение [11, с. 48-49]. Д.С. Лихачев считал, что русского читателя XI - XVI вв. прежде всего интересовали оборона Родины и объединение Руси [7, с. 140].

Идея единства родной земли постоянно подчеркивается русскими мыслителями второй половины XI - XIII вв. Одной из наиболее оригинальных черт русского мировоззрения конца XI – XIII вв. является стремление к объединению русских земель и развитие этой идеи в форме эстетического идеала. Большинству древнерусских произведений присуща мысль о красоте и совершенстве родной земли.

Первый русский митрополит Илларион в «Слове о законе и благодати» выдвигает идею освобождения родной земли от византийской тирании. В своем произведении он обосновывает идею величия централизованной княжеской власти. Великого князя Владимира он именует каганом, т.е. царем, императором родной земли. Илларион вовсе не склонен считать принятие христианства на Руси началом национальной исторической жизни. По его мнению, славна была Русь и до крещения. Во всех четырех частях света о Руси



знали еще до принятия ею новой веры. Впервые в древнерусской литературе Илларион утверждает национальную идею о праве Руси на равенство среди других христианских народов [12].

Большое внимание в древнерусской эстетической мысли уделяется красоте подвига. В частности, жизнь и смерть Бориса и Глеба, павших жертвами внутренней борьбы князей, считаются идеалом человечески прекрасного. Борис и Глеб были признаны образцами душевной и физической красоты. А их мучения и гибель ради единства Руси считались высшим проявлением эстетически прекрасного [13, с. 153-155].

Объединение Руси отождествлялось с образом могущественного князя и рассматривалось поистине прекрасным поступком. В «Слове Даниила Заточника» описываются поиски идеального, прекрасного князя – хранителя Руси и защитника угнетенных. Это произведение критикует внутренние последствия феодальных усобиц и выдвигается образ князя-объединителя. Красота единства родной земли отождествляется автором с идеей единовластия. «Птица бо радуется весне, а младенец матери. Весна украшает цветы землю, а ты, княже-господине оживляеши вся человеки милостию своею» [12]. Природа прекрасна в силу того, что она свободна. Поэтому человек должен брать с нее пример. Мудрый князь сравнивается с могучим дубом, пустившим многочисленные корни. Все фальшивое в человеческих отношениях противопоставляется красоте свободной природы [8, с. 11].

Все произведения XI-XII вв. выражали протест против усобиц. К примеру, «Слово о полку Игореве» – в динамичной художественной форме раскрывает картину губительных для народа усобиц, образ сильного князя – объединителя. Идеализации подвергается образ князя Всеволода Большое Гнездо. В «Золотом слове Святослава» содержится идея великой победы Руси над врагами в случае, если князья объединятся и перестанут враждовать друг с другом, после чего вновь дается ситуация разорения Родины от вражды.

Основным жанром этой эпохи являлась историческая повесть, отличающаяся оригинальностью. Она объединяет все исторические, политические, моральные и эстетические идеи. Среди многочисленных произведений следует выделить «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Задонщину», «Сказание о Мамаевом побоище», многочисленные рассказы о нашествиях Тамерлана и Тохтамыша. В данных рассказах заложена идея национального самосознания, отражена политическая и нравственно-эстетическая идея красоты подвига, борьба с врагом [14].

Достаточно важным началом во всех этих произведениях является идея единства родного края, ведущая к своеобразному древнерусскому идеалу, общее содержание которого можно охарактеризовать как «прекрасное – это Объединенная Родина». Борьба за единую Русь рассматривается русскими мыслителями не только как политический, но и как эстетический идеал. Этот патриотический идеал объясняет, почему отождествление героического и



прекрасного столь характерно для морально-эстетических воззрений Древней Руси.

Для христианского Средневековья в целом характерен аскетический идеал человека. Эстетика аскетизма, развившаяся в обстановке византийского монашества, не нашла должного выражения на Руси. В XI-XIII вв. русские мыслители, в значительной мере связанные с православной церковью, не навязывали людям монашеский аскетизм как образец эстетически прекрасного человека.

Н.Б. Пилюгина рассматривает три возможных варианта понимания красоты древнерусской эстетики с точки зрения ее внешнего (материального) и внутреннего (духовного) отношения.

1) По «Молению Даниила Заточника», внешняя красота – это тоже «красота», но ложная, т.к. не является выражением внутреннего совершенства. Считается, что истинная красота должна соответствовать добрым и мудрым делам и поступкам.

2) По представлениям древнерусских книжников, гармония внутреннего и внешнего содержания была основой идеального и прекрасного. Внутренняя и духовная красота должна гармонично соответствовать ее внешней красоте. Князья – герои житий – прекрасны внутренне и, как правило, прекрасны внешне (например, Александр Невский, Борис и Глеб).

3) Специфически монашеское – представление о красоте сокровенной, скрытой внешним убожеством, проявляемой только в критические моменты в виде возвышенных явлений (сияния, чуда и т.д.) [9, с. 113-114].

Физическая и духовная красота высоко оценивалась древнерусскими писателями. Летописные эпизоды свидетельствуют о гармоничном единстве внутреннего и внешнего мира людей. Например, в рассказе о путешествии княгини Ольги в Царьград подчеркивается слияние физической и духовной красоты. Когда византийский император увидел, что Ольга очень красива и в то же время очень умна, он предложил ей разделить с ним престол [13, с. 75].

Любой человек, как мужчина, так и женщина, считался подлинно прекрасным лишь тогда, когда в нем гармонично сочетались физическое совершенство, беззаветная преданность Родине, высокие моральные и интеллектуальные качества. На формирование подобной оценки человека непосредственное и решающее влияние оказали эстетические взгляды самого народа.

Владимир Мономах в «Поучении детям» призывает к постоянному полезному труду для собственного блага и блага государства. «В дому своем не ленитесь. На войну выйдя, не ленитесь. Что имеете хорошего, то не забывайте, а чего не умеете, тому учитесь». Князь противопоставляет религиозно-аскетический монашеский идеал человеческой жизни идеалу разумной и активной жизни. Этот нравственно-эстетический идеал пронизывает все «Поучение» [15].



Активная деятельность как нравственно-эстетическая добродетель отмечена и в житиях святых этого времени. Например, в «Житии преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского», написанном Нестором, подчеркивается невероятное трудолюбие, крепость тела и разума как главные черты личности Феодосия.

По мнению А.А. Баженовой, в произведении совпадают нравственно-эстетический и гражданский идеалы. Таким образом, эстетическая оценка человека русской мысли XI – XIII вв. значительно отличалась от этических христианских норм. Древнерусская философия рассматривала прекрасное не только с точки зрения внутренней красоты, но и с точки зрения красоты внешней (физической).

Оценка природы в древнерусских письменных источниках разнообразна, но все они наполнены мистицизмом. В.А. Девонина определяющей особенностью русской культуры считает отношение к природе как к родительнице [5, с. 12].

В древнеславянской системе ценностей природа занимала одно из главных мест. Со времен поздней античности и раннего христианства утратила свое божественное значение. В системе христианских ценностей она занимает одну из низших ступней, как специально созданная среда обитания человека, предназначенная для удовлетворения его потребностей или использования Богом в качестве карательного инструмента во время наказания той или иной части «грешного» человечества.

Эстетическое отношение к природе ярко выражено в «Слове о полку Игореве», где природа дана без религиозной окраски, выступая как нечто совершенно самостоятельное, прекрасное из-за ее разнообразного и живого существа, во всей своей конкретности и величии. Автор «Слова» находит простые и точные слова, описывающие красоту и могущество природы в знаменитом плаче Ярославны: «Светлое и тресветлое солнце! Всем тепло и красно еси» [7, с. 97]. К ветру Ярославна обращается как к господину. Могучими сверхъестественными силами наделяются и другие природные стихии. В один ряд с Солнцем и ветром Ярославна ставит Днепр Славутич, который в ряду могущественных сил представляет водно-земную часть Космоса. Последняя ситуация объясняется тем, что земное пространство было обожевлено славянами так же, как и небесное. Особое восхищение вызывала земная влага, дающая жизнь, и разнообразные водные источники.

К.В. Шохин утверждает, что восприятие красоты как явления радостного, жизнеутверждающего обретает в Древней Руси характер эстетического отношения к действительности. Такая философско-художественная оценка ярко выражается в сочинениях Кирилла Туровского. Красоту природы он воспринимает как жизнеутверждающую силу. С его точки зрения, красота проявляется как свойство всей природы, она одинакова во всех ее проявлениях. Особенно это видно в описании весны: «Днесь весна красуется, оживляющи земное ество». В то же время весеннее пробуждение природы Кирилл



Туровский рассматривает как символ весеннего праздника Воскресения Христова. То есть в данном случае описание природы имеет своей целью раскрыть символическое значение явлений природы, выявить скрытую в ней Божественную мудрость, извлечь моральные уроки, которые природа может преподать человеку [10, с. 168-169].

Известный исследователь творчества мыслителя Кирилла Туровского М.И. Сухомлинов отмечал в его произведениях подлинно народные мотивы образа весны. Противоположного мнения придерживается В.В. Кусков, полагая, что Кириллу Туровскому присуще чисто христианское, символическое истолкование природы [6, с. 124].

Таким образом, оценка прекрасного в природе в древнерусской эстетике ведет свое начало с древнейших времен. Она высказывалась еще в народном творчестве. Однако с принятием христианства в эстетическую оценку действительности проникает и религиозный момент, хотя его позиции нельзя считать определяющими.

Выводы. В целом, следует сказать, что суть национальной специфики древнерусской эстетики – в ее ориентации на гражданственность, патриотизм, художественную красоту. Эти черты издревле были свойственны культуре восточных славян. Патриархальные эстетические представления нашего народа отличаются исключительным интересом к прекрасному в природе и носят преимущественно космогонический и зооморфный характер, а идеал «прекрасное – это Родина» определяет все основные течения в древнерусской эстетической мысли.

Л и т е р а т у р а

1. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С. 44-45.
2. Боров Ю.Б. Эстетика: Учебник. / Боров Ю.Б. – М.: Высшая школа, 2002. – 511 с.
3. Бычков В.В. Эстетическое сознание Древней Руси. / В.В. Бычков – М.: Знание, 1988. – 64 с.
4. Гуревич П.С. Эстетика: учебник для студентов высших учебных заведений / П.С. Гуревич. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2015. – 303 с.
5. Девонина В.А. Природа и эстетическое сознание Древней Руси / В.А. Девонина // Культура и творчество. – Киров: КГПИ, 1993. – С. 12.
6. Кусков В.В. Эстетические представления в Древней Руси // Эстетика и жизнь. Вып. 7. / В.В. Кусков. – М.: Искусство, 1982. – 129 с.
7. Лихачев Д.С. Слово о полку Игореве / Д.С. Лихачев. – М.: Изд. АН СССР, 1950. – 140 с.
8. Пилюгина Н.Б. Формирование эстетического сознания в Древней Руси XI-XIV вв.: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / АН СССР, Ин-т философии. М., 1987. – С. 12.
9. Пилюгина Н.Б. Эстетический идеал Древней Руси и современность // Эстетический идеал и современность. Понятие, проблемы, преемственность. – М.: Наука, 1986. – С.113-114.

- 
10. Шохин К.В. Проблема прекрасного в эстетических воззрениях Древней Руси (XI-XIII вв.) // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 286 с.
 11. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. В 5-ти т. – Т.1. – М.: Искусство, 1962. – С.48-49.
 12. «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона // Златоустрий. – 116 с.
 13. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII в. – С. 153-155.
 14. «Повесть о разорении Рязани Батыем» // Памятники литературы Древней Руси: XIII в. – М.: Худ. л-ра, 1981. – 193 с.
 15. «Поучение детям» Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII в. – 401 с.

References

1. Berdyayev N.A. Russian idea // About Russia and Russian philosophical culture. – М., 1990. – S. 44-45.
2. Borev Yu.B. Aesthetics: A Textbook. / Borev Y.B. – М.: Higher school, 2002. – 511 p.
3. Bychkov V.V. Aesthetic consciousness of ancient Russia. / V.V. Bychkov – М.: Knowledge, 1988. – 64 p.
4. Gurevich P.S. Aesthetics: a textbook for students of higher educational institutions / P.S. Gurevich. – М.: UNITI-DANA, 2015. – 303 p.
5. Devonina V.A. Nature and aesthetic consciousness of Ancient Rus / V.A. Devonina // Culture and creativity. – Kirov: KGPI, 1993. – P. 12.
6. Kuskov V.V. Aesthetic representations in Ancient Rus // Aesthetics and life. Issue 7. / V.V. Pieces. – М.: Art, 1982. – 129 p.
7. Likhachev D.S. A word about Igor's regiment / D.S. Likhachev. – М.: Ed. Academy of Sciences of the USSR, 1950. – 140 p.
8. Pilyugina N.B. Formation of aesthetic consciousness in Ancient Russia XI - XIV centuries.: Author's abstract. dis. ... Cand. Philos. Sciences / Academy of Sciences of the USSR, Institute of Philosophy. М., 1987. – P. 12.
9. Pilyugina N.B. Aesthetic ideal of Ancient Rus and modernity // Aesthetic ideal and modernity. Concept, problems, continuity. – М.: Nauka, 1986. – S. 113-114.
10. Shokhin K.V. The problem of beauty in the aesthetic views of Ancient Russia (XI-XIII centuries) // From the history of aesthetic thought of antiquity and the Middle Ages. – М.: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR, 1961. – 286 p.
11. History of aesthetics. Monuments of world aesthetic thought. In 5 volumes - Vol. 1. – М.: Art, 1962. – S. 48-49.
12. «The Word about Law and Grace» by Metropolitan Hilarion // Zlatostruy. – 116 p.
13. The Tale of Bygone Years // Literary Monuments of Ancient Russia. XI - early XII century – S. 153-155.
14. «The Tale of the Ruin of Ryazan by Batu» // Literary Monuments of Ancient Rus: XIII century. – М.: Hood. l-ra, 1981. – 193 p.
15. «Teaching children» by Vladimir Monomakh // Literature Monuments of Ancient Russia. XI - early XII century – 401 p.



Stefanishina E.V. CONFIGURATIONS OF THE «BEAUTIFUL» IN ARTISTIC WORKS OF KIEV RUSSIA

Based on the analysis of literary works, the article examines the figurative and artistic perception of the world in the literary works of Kievan Rus, which has found its unique reflection in the Christian worldview. In the minds of people, spiritual culture came close to their native relationship "man - nature", but it appeared in much more perfect forms of artistic expression.

Key words: *aesthetics, holiness, beauty, religious works of Kievan Rus, culture, Christianity.*

Стефанишина Елизавета Витальевна – аспирант кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Stefanishina Elizaveta Vitalievna – Postgraduate Student of Department of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

E-mail: eliza.veta.1995@mail.ru

Рецензент: Звонок Наталья Степановна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля.

УДК 117: [32:165.191]

Манасеев Д.Д.

ОНТОЛОГИЯ В ЭСТЕТИКЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО МИФА

В статье анализируются различные категории и их соотношение с политической мифологией. В частности, в свете современных философских теорий онтология мифа рассматривается через призму категорий материи и формы. Особое внимание акцентируется на актуальности методологической оправданности исследования политических процессов во взаимосвязи с эстетикой. Это позволяет взглянуть на существовавшие проблемы с нового ракурса, что может положительно повлиять на их решение.

Ключевые слова: *материал, материя, миф, онтология, оформленность, форма.*

Постановка проблемы. Смена культурных эпох, как правило, завершается генерализацией новой картины мира, которая для понимания самой себя с необходимостью порождает оригинальные мифы или же переосмысливает старые. Данный феномен, конечно же, не обходит стороной и социально-политическую сферу, где архаический миф заменяется искусственным – политическим. Однако сразу следует отметить, что несмотря на искусственную природу возникновения, политический миф остается полностью естественным и реальным для воспринимающего его субъекта. Он зачастую подменяет собой этическую идею, но всегда является эстетическим. Тем самым политический миф порождает огромную эстетическую реальность,



которая включает произведения искусства, литературы, кинематографа, архитектуры.

Актуальность изучения онтологии политического мифа и его эстетической составляющей в частности заключается в более глубоком понимании и конструировании политической реальности. Учитывая, что политическая сфера воздействует на массовое сознание населения, при этом выстраивая коммуникацию строго определенным образом, следует, что она формирует ту или иную картину современного мира. Если еще пару десятков лет назад на переднем плане стоял непосредственно опыт, то в современных реалиях мы уже говорим о способности к работе с большими объемами данных. Данное обстоятельство в значительной мере трансформировало миф. Однако мифологическое сознание как в архаическом, так и в современном мифе образует некие социальные ориентиры, а сам же он выступает как бытие, полагающее некий смысл, и одновременно как бытие осмысленное. Такая характеристика мифа позволяет говорить о его онтологичности и универсальности. В условиях же конфронтации различных экономических, политических, а также идеологических систем возрастает роль теоретического осмысления принципов и основ политической мифологии и ее влияния на массовое сознание.

Анализ последних публикаций. Вопрос понимания мифа, а также его онтологии интересовал множество исследователей. В зарубежной философии проблемой мифа занимались: Дж. Вико, Ф.В. Шеллинг, Р. Барт, М. Вебер, Э. Дюркгейм, Дж. Кэмбелл, К. Леви-Стросс, З. Фрейд, К. Хюбнер, О. Шпенглер, М. Элиаде, К.Г. Юнг, К. Ясперс. Если же рассматривать отечественную философию, то следует выделить таких мыслителей, как: А.А. Потебня, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, Е.М. Мелетинский, Я.Э. Голосовкер. Эти группы исследователей, несмотря на различные концепции, заложили классические теории мифа, понимание его структуры и механизмов. Так, к примеру, итальянский мыслитель XVII века Дж. Вико, который разработал теорию о сущности мифологии, выступал против толкования мифа в качестве вымысла.

В современной отечественной философии проблему политического мифа поднимают: А.Г. Иванов, Р.М. Кириллова, Ю.С. Осаченко, Е.В. Раздьяконова, Е.А. Самарина, А.С. Шаров. К примеру, Е.В. Раздьяконова изучает бытийную связь между «мифосом» и «логосом». Она, опираясь на работы А.Ф. Лосева и К. Хюбнера, пытается переосмыслить онтологический статус мифа. Однозначно положительной чертой данной работы является признание диалектического единства «мифоса» и «логоса», однако данное суждение подается недостаточно аргументированно. В статье «Онтологическая функция мифа: миф как бытийная связь между «мифосом» и «логосом»» Е.В. Раздьяконова поднимает проблему классического рационализма в контексте понимания мифа. Однако в статье остается незатронутой чувственно познавательная составляющая мифа.



Интересными являются работы исследователей, сочетающих проблемы экзистенциальной философии и вопросы мифологии. Современными мыслителями, поднимающими данную проблематику, являются: Н.В. Белоножко и Е.В. Совелова. Если Н.В. Белоножко исследует экзистенциальный характер мифа, то Е.В. Совелова претендует на создание онтолого-экзистенциальной модели интерпретации мифа.

Такие философы, как Д.А. Батулин, Е.А. Галина, В.О. Саяпин работали над проблемой мифологии социальной виртуальности. Их исследования являются для нас интересными тем, что они показывают миф, в том числе политический, в системе координат виртуальной реальности, что особо актуально в период информатизации и глобализации.

В современных гуманитарных науках преобладает интерес над исследованием политической мифологии. Можно выделить таких исследователей, как М.К. Арчаков, Ю.В. Балахонская, Н.И. Букетова, Т.А. Корниенко, И.М. Сампиев. При этом следует отметить, что большинство ученых интересуется политологическая составляющая такого мифа, а не философская.

Рассматривая взаимосвязь онтологии, эстетики, мифа и политики, нужно обозначить, что есть достаточно много работ посвященных исследованию эстетики политики, власти или же политизации эстетики, к примеру, работы Л.Н. Воеводиной, И.А. Дмитриевой, А.Ю. Дорского, К. Дункана, М.А. Кукарцевой. Однако остается практически не изученной проблема отношения эстетики и политической мифологии, а также вопрос их онтологии. Исключением является Т.А. Ситникова, которая частично поднимала интересующую нас проблематику в своей статье «Эстетический контекст мифологизации политического образа». Автор в данной работе хорошо описывает причины и актуальность того, почему следует произвести глубокую теоретическую рефлексию политического мифа и его эстетического контекста. Однако системной работы на данную тематику Т.А. Ситникова не провела, вследствие чего поднятые ею вопросы остаются актуальными и требуют детальной проработки.

Онтология как наука исследует всеобщие основы, принципы и закономерности бытия. Данная тематика очень хорошо проработана в философской мысли. Начиная с античности, появляются различные модели понимания бытия. Следует выделить самых известных мыслителей, работающих в данном направлении: Парменид, Платон, Аристотель, Ф. Аквинский, Р. Декарт, Г.В. Лейбниц, Р. Гоклениус, И. Клауберг, Хр. фон Вольф, И. Кант, Ф.В.И. фон Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, Э. Гуссерль, Р. Ингарден, Н. Гартман, М. Хайдеггер, К. Поппер. Однако вопрос соотношения мифа и бытия является противоречивым и практически не изученным.

Основная часть. Для того чтобы детальной раскрыть понятие «онтология политического мифа», а также выявить и разрешить его противоречия, нам



следует предположить, что любой данный человеку миф есть сущее. В мифе всегда все явлено и чувственно-ощутимо, в отличие от бытия как такового. В связи с этим, а также с тем, что любой миф воспринимается сознанием как универсальная целостная система, которая обобщает и концептуализирует опыт, мы, для простоты понимания политического мифа, обозначим его как вещь, но не в плане конкретной вещи, а в качестве абстрактной и подлинно существующей. С условием того, что она будет воспринята сознанием как предмет живого человеческого опыта. Исходя из такого подхода, мы рассмотрим данное явление через призму категорий материи и формы.

Вопросом диалектики данных категорий занималось множество ученых, однако наша задача – непосредственно продемонстрировать процесс их взаимосвязи в политическом мифе. Для начала рассмотрим пример, который позволит нам углубиться в суть проблемы. Допустим, есть глиняный горшок, очевидно, что глина в нем является материей, а геометрическая форма – это проявление его истинной формы. Однако взятые непосредственно понятия глины как материи и формы горшка как истинной формы, не выражают сути мифа. В связи с этим рассмотрим данный пример, используя категориальный аппарат Аристотеля, в частности, его учение о причинах. Аристотель выделяет четыре вида причинности – материальная, формальная, действующая и целевая. На примере того же горшка обозначим причины: материальная – глина, формальная – геометрическая форма горшка, действующая – изготовитель горшков, целевая – хранение чего-либо в горшке. Таким образом, появляется больше возможностей для раскрытия сущности мифа. Допустим, мы произведем уточнение какой-либо из причин, это позволит придать вещи живого человеческого опыта. Например, скажем, что действующая причина – Демиург. В различных мифологиях данное божество является такими персонажами, как гончар, кузнец, однако при этом его фигура зачастую сливается с более абстрактным образом небесного бога-творца. Например, Платон в своем диалоге «Тимей» обозначает данное божество в качестве творца космоса и земли с ее обитателями. Следует отметить, что мифологическое сознание, в частности древних греков, воспринимало данный миф как подлинную реальность, а не как фантазию. Говоря об этом явлении, следует подчеркнуть, что исследуя мифологическое сознание и миф как таковой, ни в коем случае нельзя понимать их как фикцию или же искать для них некое аллегорическое толкование. Об этом пишет А.Ф. Лосев: «мифическая действительность есть подлинная реальная действительность, не метафорическая, не иносказательная, но совершенно самостоятельная, доподлинная, которую нужно понимать так, как она есть, совершенно наивно и буквально» [4, с. 9]. Миф, по мнению ученого, всегда символичен. Однако здесь следует отметить, что любой предмет может быть понят как символ, аллегория или же схема. К примеру, роза является одним из самых популярных и сложных символов, впрочем, в произведениях искусства, где она фигурирует с другими равносильными персонажами, роза может выступать в качестве



аллегории, а допустим, для ученого, исследующего свойства цветов, являться схемой. Более того, возможны различные комбинации этих явлений: так миф, несмотря на то что по своей природе является всегда явлением символическим, может синтезироваться с аллегорией, схемой или же существовать в качестве двойного (или больше) символа. При этом связь между этими символами также возможна по принципам аллегии, схемы или же символа. Однако этот вопрос является уже частью анализа конкретного мифа. Вследствие чего вернемся к нашему основному вопросу. Итак, рассматривая пример «глиняного горшка», мы выявили, что материя и форма имеют колоссальное значение для восприятия вещи. Однако когда мы говорим о политическом мифе, мы должны осознавать, что он может быть выражен различными способами, то есть через выступления ораторов, листовки, песни, кино, карикатуры и многое другое. Это означает, что каждый вид выражения мифа имеет свою особенную материю. Следовательно, каждая материя имеет уникальный подход к ее оформлению. На этом этапе мы обнаруживаем, что внутри единого феномена мифа может лежать различие в его оформленности, а также мы подчеркиваем, что именно здесь зарождается расслоенность понятия формы, что в дальнейшем позволит нам говорить о различии внутри данного понятия.

Другой важной особенностью политического мифа является то, что он конструируется изначально, для того чтобы нести определенную политическую идею повествования и объяснения некоего сюжета, лежащего в его основе. Проблема же заключается в том, что оформление этого сюжета не является тем же самым, что и оформление материи, по средствам которой происходит транслирование мифа. Таким образом, сюжет выступает в качестве материала политического мифа, а материя играет роль того, через что он повествуется. При этом материя и материал находятся в диалектической зависимости друг от друга. Очевидно, что разные виды материи способны в разной степени раскрывать материал.

В то же самое время одна оформленность определяет другую. Например, при выступлении оратора, повествующего героический политический миф, ключевую роль будут играть не только материал и его оформленность (отражение судьбы и характера действующей персоналии), но и непосредственно материя, а именно какие слова и предложения будет использовать оратор. Следует отметить, что субъект, воспринимающий послание оратора, сначала столкнется с «материей» и ее оформленностью. Затем через нее познает «материал». Однако сам миф он воспримет в их единстве и целостности.

Работа по формированию политического материала и материи хорошо показана в комедийном фильме Б. Левинсона – «Плутоство». В ней, хоть и в сатирической форме, идет демонстрация того, как может осуществляться мифологизация общественного сознания. Главные герои данного произведения, для того чтобы обеспечить для своего кандидата победу на выборах, успешно моделируют симуляцию войны с Албанией. Для обеспечения данной задачи



главные герои были вынуждены создать систему мифов, связанную единой целью. Мы наблюдаем, как в этом произведении каждый миф подкрепляет предыдущий. Таким образом, выступления первых лиц подкреплялось снятым видеороликом, а также песней о солдатах выдуманной войны, сакральной жертвой и многим другим. Рассмотрим более конкретно трансляцию мифа через песню «Good Old Shoe», представленную в фильме. Для начала определим цель показанного мифа – это создание условий для победы нужного кандидата в выборах президента. Тем самым формируется сообщение, которое гласит, что в заданных реалиях только один кандидат может справиться с появившимся вызовом – войной. При этом данное сообщение условно разделяется на два. Первая часть – это объективные условия (сложившаяся ситуация), а вторая – это миссия кандидата (только он может разрешить конфликтную ситуацию и достоин победы в выборах). Если же первая часть подается максимально развернуто и понятно, то вторая часть «опускается». Как следствие, тот, на кого направлен данный посыл с необходимостью сам «достаивает» эту, на первый взгляд, недостающую часть. Главным же в данном случае является то, что автор ведет и указывает на недостающие части. Если бы этого не происходило, то воспринимающий миф мог потеряться в различных субъективных «добавлениях». Таким образом, в сознании было бы представлено совершенно иное синтетическое представление. Возвращаясь к анализу мифа, следует отметить, что «материалом» для него послужили некие террористические действия в Албании, в данном случае они являются симулякром, а не реальным событием. Однако нужно понимать, что человеческое сознание воспринимает любую войну, террористическую угрозу и так далее – мифологично.

«Материей» же мифа в данном случае являются слова кандидата в президенты, но одним из шагов легитимизации стало появление песни «Good Old Shoe» (пер. англ. «Старый Добрый Башмак»). Также следует отметить, что в английском языке есть устойчивая идиома «goody two-shoes», которая берет свое начало со сказки О. Голдсмита «История маленькой Гуди Два Башмачка» и ассоциируется с добродетелью. Следовательно, «Good Old Shoe» означает не просто некую старую обувь. Данная игра слов порождает связь с мифологемой о добродетели.

Таким образом, на фоне общего мифа о войне в Албании создается героический миф о солдате по прозвищу «Старый башмак». Анализируя данный факт через призму категорий «материал» и «материя», мы приходим к важным умозаключениям. Материал – это история о забытом на поле брани солдате, которая является неким новым слоем симулякра войны. Материя в данном мифе выражена через выступления первых лиц, а также песню «Good Old Shoe». В данном контексте «старый башмак» – это символ доброты и верности, которые есть у каждого человека, при этом они оказались брошены на вражеской территории. Как следствие, люди ощутили утрату некой очень важной части себя. Стремление вернуть «старый башмак» – это желание



вернуть «добродетель» назад в страну и непосредственно в себя. Сакральное время в таком случае находится в прошлом. Политик, из-за которого происходят все действия, не только выступает и имеет возможность вернуть «добродетель», но и сам начинает ассоциироваться со «старым башмаком» и с тем самым сакральным временем.

Таким образом, мы подошли к вопросу единства и многообразия форм политического мифа. Здесь следует отметить огромное значение непосредственно эстетического единства формы, без которого было бы невозможно формирование политического мифа. Лишь гармонично выстроенная форма мифа, которая представляет собой нечто единое, плодотворно воспринимается общественным сознанием. Однако когда мы начинаем производить анализ формы мифа, то сразу же сталкиваемся с проблемой того, что уходим в изучение ее многообразия, тем самым удаляемся от единства. С другой же стороны, чем больше многообразия и его насыщенность, тем ярче от этого выглядит единство этого многообразия.

С точки зрения эстетики, очень важным является вопрос необходимости совершенства или несовершенства формы политического мифа. Вследствие того что данный вид мифа является искусственно создаваемым, можно было бы предположить, что для него идеально подошла бы форма, основанная лишь на «прекрасном», исключая «безобразное», вследствие того что человеку свойственно стремление к «прекрасному». Однако миф есть отражение бытия, жизни такой, какая она есть. Следовательно, излишне «прекрасная» форма мифа, которая противоречит объективной реальности, была бы отвергнута сознанием как ложная. Многие политики сами придумывали себе негативные черты, чтобы соответствовать «идеальному» представлению о кандидате избирателей. Однако добавление в политический миф чего-то понимаемого как «безобразное» может привести к непоправимым последствиям. Следует понимать, что «неясность», «бесформенность», «безобразность», «комичность» являются основными причинами отторжения мифа.

Как мы выяснили, создание единой эстетической формы является крайне важным в процессе формирования политического мифа. Однако слабо освещенным остается вопрос создания данной формы. Ранее мы частично затрагивали этот вопрос при рассмотрении примера из кинофильма «Плутство», когда говорили о «дистраивании» и «отпускании» деталей в политической мифологии. В данном моменте важным является то, что миф ограничивает свои формы. В частности, в мифе о каком-либо политическом вожде детали позволяют лучше объяснить поступки лидера, однако чрезмерная их подача недопустима, даже если она могла бы придать больше жизненности персонажу.

Следует отметить, что термин «автор» мифа в данной статье мы понимаем как абстрактное понятие, за которым не обязательно стоит один человек, это может быть коллектив или же некий государственный орган. Мы видим, что автор, словно художник, который пишет портрет, использует вместо дословной



передачи данных изящные штрихи или же грубые мазки. В таких условиях он полагается на воспринимающего миф, сознание которого дополнит его картину различными образами, символами, архетипами. Однако, как отмечалось ранее, любое «отпускание» деталей должно быть под контролем автора, а в сформировавшемся тексте всегда требуется оставлять след для раскрытия того, что было «отпущено». Должна просматриваться четкая линия, иначе политический миф может потерять свой изначальный смысл. Такое построение мифа возможно только при учете того, что автор точно знает общий интеллектуальный, моральный, культурный уровни созерцающих субъектов. Утверждая это, мы вступаем в полемику с Р. Бартом, утверждающим, что миф является величиной постоянной, поскольку «более внимательное чтение мифа никоим образом не увеличивает и не ослабляет след его воздействия; миф нельзя ни усовершенствовать, ни опровергнуть; ни время, ни наши знания не способны что-либо прибавить или убавить» [2, с. 97]. С нашей же точки зрения, именно политический миф из-за своих свойств «отпуская» и «дополняя», может быть воспринят субъектом не в полном объеме. Добавление нового слоя может полностью изменить картину. Также и повторное прочтение может открыть новые формы «материала» и увеличить количественные показатели. При этом нельзя забывать, что после достижения определенного уровня количественных показателей произойдут качественные изменения. Далее обратим наше внимание на то, каким образом «материя» связана с «материалом» и почему самые глубокие слои «материала» должны содержаться в «материи».

Ранее мы определили, что миф имеет сложную структуру, которая разграничивает в нем внешние и внутренние формы. Внешняя форма является слоем «материи», того, с чем в первую очередь сталкивается познающий миф человек. Внутренние формы – это формы «материала», которые основываются на реальной жизни или же ее симуляции. При этом каждая отдельная деталь «материала» при более глубоком погружении в суть мифа может раскрываться в новом слое, содержащем свое своеобразие форм. Если мы посмотрим на иллюстрацию Илиаса Сунаста «Брексит без цепей» (пер. с англ. «Brexit Free from Chains»), то сначала увидим различные цвета, которые находятся в некоем хаосе из-за отсутствия гармонии, а также привлекают наше внимание. Затем мы сможем рассмотреть надписи, а также фигуру женщины, прикованной цепями, и птицы, готовой напасть. Женщина олицетворяет Британию, орел же соотносится с Европейским Союзом и Германией в частности. Далее мы осознаем следующий слой, орел – это птица из мифа о Прометее, клевавшая его печень. Женщина – это богиня Афина, которая освобождается от оков. Как мы видим, античный миф трансформируется. Художник намеренно заменяет образ Прометея образом Афины, так как последняя олицетворяет справедливость и победу. Прометей освободил Геракл, Афина-Британия освобождается сама, и данное действие отождествляется с наступлением справедливости. Таким образом, формируется новый миф об освободительнице угнетенных в лице



Британии и угнетателе в лице Германии. Теперь же, возвращаясь к вопросу используемой палитры красок, мы обнаружим, что создание хаоса в применении цветов и отсутствие гармонии художник применил намеренно. Вероятно, не только для того чтобы привлечь внимание, но и для того чтобы показать «особенность» данного момента, наделить его «сакральностью».

Момент разрыва цепи служит началом нового времени, точкой, после которой хаос будет заменен на истинный порядок. Таким образом, мы можем обнаружить, что между «внешним» и «внутренним» слоями существуют некая закономерность и глубинная связь. Так же как и когда мы смотрим на семечку подсолнуха, понимая, что из нее вырастет, так и созерцая «материю» политического мифа, мы ухватываем его целиком, воспринимаем через него некую реальность и понимаем принципы социального взаимодействия, порожденные им. Как видим, для созерцающего передний реальный план находится в тесной связи с ирреальным задним планом. Здесь следует подчеркнуть содействующую роль воспринимающего миф человека, ведь именно в его сознании картина становится до конца оформленной. Следовательно, несмотря на искусственную природу политического мифа, познающий субъект становится и его соавтором. При этом без его участия не было бы политического мифа как такового. Также невозможен был запуск данного процесса без «вчувствования» автора в социум и определения им его потребностей. Как мы выявили раньше, время в мифе переплетено, в нем рассказывается о случившемся, объясняются причины, а также идет побуждение к действию.

Таким образом, у автора стоит задача «вчувствоваться» в жизнь социума, выявить самые острые вопросы, объяснить их и указать путь, конечно, учитывая свою политическую цель. Однако использование лишь рациональных суждений не всегда позволяет оказать достаточный эффект на массовое сознание. В связи с этим появляется необходимость использования политического мифа, который включает как рациональные, так и иррациональные, эстетические средства. Перед субъектом же стоит задача суметь принять сказанное, «вчувствоваться в материал» и воссоздать «отпущенные» детали, как следствие, пойти по указанному автором пути. Здесь следует отметить, что в политическом мифе большую роль играет непосредственно «вчувствование в материал». Из-за того что, в отличие от обычного мифа, который, как правило, объясняет суть явления, политический миф побуждает к действию. По этой причине в нем должно содержаться то, что будет «возбуждать» сознание к поступку.

Для понимания того, о чем мы говорим, приведем пример альпиниста, сознание которого «возбуждается» при виде величественных гор, тем самым порождая у него желание покорения высот. С такой позиции интересными являются мысли Б. Малиновского о фундаментальном практическом значении мифа. Он пишет: «Миф выполняет в первобытной культуре незаменимую функцию: он выражает, упрочивает и кодифицирует веру; он оберегает и



укрепляет нравственность; он подтверждает эффективность ритуала и включает в себе практические правила, задающие человеку поведенческие ориентиры. Миф, стало быть, является жизненно необходимым ингредиентом человеческой цивилизации; это не сочинённая в праздности сказка, а с большим трудом создаваемая активная сила; это не интеллектуальное объяснение или художественная фантазия, а прагматическое правовое основание первобытной веры и моральной мудрости» [3, с. 291-292]. Из этих слов можно обнаружить внутри мифа связь эстетического, этического и сакрального. Последние зачастую как раз и служат тем «возбуждающим» фактором в политическом мифе, хотя есть и другие. Например, в тоталитарных идеологиях лидеру приписывались некие сакральные черты, добавление которых выстраивает определенную систему социального координирования субъектом. Однако сознание человека, путем «вчувствования», должно само найти дорогу к этому сакральному.

Вопросу соотношения идеологии, религии и мифа уделял большое внимание Н.А. Бердяев. Он пишет: «И тем не менее коммунисты, многим христианству обязанные и основывающие всю свою деятельность на переключении религиозной энергии, т.е. обращения её на предмет нерелигиозный, ненавидят христианство и религию вообще» [2, с. 139]. Таким образом, автор подмечает, что идеологами качественно прорабатывался вопрос аккумуляции к сакральному как к причине для совершения действий. Также вопрос взаимосвязи сакрального качественно проработан у И.В. Ильченко и В.М. Шелюто. В работе «Духовная культура в пространстве сакрального» они отмечают: «Разновидностями подобного мифа являются нацистский миф о высшей арийской расе, коммунистический миф о пролетариате как о самом передовом общественном классе, которому «нечего терять, кроме своих цепей» и которому вручается надежда на спасение мира и построение «светлого будущего». К числу подобных мифов относится и хилиастический миф о возможности создания «рая на земле», получивший развитие в различных сектантских учениях. Эти мифы апеллируют к мирскому сообществу, способному поглощать в себя духовное сообщество, требуя для себя любви и поклонения» [6, с. 369-370].

Выводы. Как мы видим, связь политического мифа и онтологии – глубинна и имеет достаточно открытых вопросов. В данной работе мы детально проанализировали бытийственные основания и их отражение в мифе. Ключевую роль в решении данной задачи выполнило исследование понятий «материя», «материал», «форма», «оформление», «отпускание», «дополнение», «вчувствование». Однако учитывая взаимосвязь онтологии с теорией познания и аксиологией, остались проблемные вопросы, которые следует более подробно проработать в дальнейших исследованиях. Следует подчеркнуть, что нам удалось рассмотреть вопросы онтологии в эстетике политического мифа, провести анализ публикаций на данную тематику, а также рассмотреть данный вопрос через призму категорий материи и формы. Это служит неким

фундаментом для дальнейшей работы. В частности, требуется рассмотреть различные политические идеологии через призму других эстетических категорий, таких как прекрасное и безобразное, трагическое и комическое. Дальнейшие работы позволят раскрыть политическую мифологию в качестве объекта эстетического осмысления.

Л и т е р а т у р а

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика : [пер. с фр.] / Ролан Барт; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 615 с.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма/ Н.А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
3. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Дж Вико – М.; «Ирис» 1994. – 637 с.
4. Лосев А.Ф. «Диалектика мифа»: [Электронный ресурс] / А.Ф. Лосев // – М.; «Мысль» 2001. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=61871&p=9> (дата обращения 17.11.2020).
5. Малиновский Б. Миф в первобытной психологии/ Бронислав Малиновский/ Избранное: Динамика культуры. – М., 2004 – С. 285-334.
6. Ильченко В.И., Шелюто В.М. Духовная культура в пространстве сакрального / В.И. Ильченко, В.М. Шелюто / – СПб: Изд-во «Ъ», Луганск ООО «Пресс-экспресс», 2016. – 676 с.

R e f e r e n c e s

1. Bart R. Izbranny`e raboty`: Semiotika. Poe`tika : [per. s fr.] / Rolan Bart; sost., obshh. red. i vstup. st. G. K. Kosikova. – М.: Progress, 1989. – 615 s.
2. Berdyayev N.A. Istoki i smy`sl russkogo kommunizma/ N.A. Berdyayev. – М.: Nauka, 1990. – 224 s.
3. Viko Dzh. Osnovaniya novoy nauki ob obshhej prirode naczij / Dzh Viko – М.; «Iris» 1994. – 637 s.
4. Losev A.F. «Dialektika mifa»: [E`lektronny`j resurs] /A.F. Losev / / – М.; «My`sli`» 2001. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=61871&p=9> (data obrashneniya 17.11.2020).
5. Malinovskij B. Mif v pervovy`tnoj psikhologii/ Bronislav Malinovskij/ Izbrannoe: Dinamika kul`tury`. – М., 2004 – S. 285-334.
6. Shelyuto V.M., Il`chenko V.I. Dukhovnaya kul`tura v prostranstve sakral`nogo / V.I. Il`chenko, V.M. Shelyuto / — SPb: Izd-vo «`», Lugansk ООО «Press-e`kspress», 2016. – 676 s.

Manaseev D.D. ONTOLOGY IN THE AESTHETICS OF POLITICAL MYTH

This article analyzes the various categories and their influence with political mythology. In particular, in the light of modern philosophical theories, the myth is viewed through the prism of the categories of matter and form. Special attention is focused on the relevance of the methodological justification for the study of political processes in conjunction with aesthetics. This allows you to look at existing problems from a new perspective, which can positively influence their solution.

Key words: material, matter, myth, ontology, figuration, form.

Манасеев Дмитрий Дмитриевич – аспирант кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».



Manaseev Dmitry Dmitrievich – Postgraduate Student of Department of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

E-mail: manaseev@inbox.ru

Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философия ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

УДК 130.2

Прокопенко Д.С.

ТРОП В МИФОЛОГИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

Данная работа посвящена анализу закономерностей процессов трансформации мифа в рамках эволюции мифопоэтического образа мышления, а также изучению процесса создания устойчивых мифологических конструктов и принципов их взаимодействия с познающим субъектом. В рамках современных реалий информационного общества миф, раскрываемый через нарративное понимание тропов, обретает ключевое значение путем видоизменения как целостной картины мира, так и отдельных мифологических структур. Отражено прямое влияние мифа на формирование действительности как отражения причинно-следственных связей. Также акцентируется внимание на возрастающей актуальности мифологического тропа в рамках развития сугубо научного мышления.

Ключевые слова: миф, мифология, мифопоэтическое, мифологическое сознание, троп.

Введение. В привычном понимании мыслящей личности известное выражение «все говорят» ложно заведомым образом, в силу того что данный субъект, воспринимающий устную или же письменную информацию, не в состоянии находиться в контакте со всеми представителями своего вида вообще. Более того, очевидно полагать, что апеллируя к понятию «все» субъект понимает под этим термином неких «экспертов», представляющих обобщенное мнение данной социальной группы. Таким образом, появляется ограничительный фактор в виде абстрактного авторитета.

Следует уточнить, что прямой предпосылкой к этому утверждению выступает наличие непосредственных авторитетных мнений, имеющих в каждой социальной группе. Однако даже сам эксперт как таковой не всегда может выступать окончательным авторитетом, ибо данная роль зачастую отводилась божествам либо же обожествленным правителям как гарантам высшей справедливости. Очевидно, что в силу невозможности повсеместного присутствия конечного авторитета его роль принимают на себя либо его приближенные, либо те, кто каким-то образом сумел с ним соприкоснуться. В примитивном обществе такие роли на себя принимали популярные лидеры, успешные завоеватели, шаманы и пр.



Таким образом, поднимая вопрос о традициях, мы поднимаем вопрос доверия к авторитету традиции. В данном контексте под доверием к авторитету мы понимаем веру, поскольку вне зависимости от источника своего создания, миф как социальное явление может функционировать только на основе веры.

Миф, очевидно, является событийным высказыванием, осмысляющим внешний и внутренний мир более эмоционально, нежели рассудочно. Такое высказывание можно сделать только через троп. Основываясь на практическом наблюдении за феноменами и их связями, миф не всегда оценивает их верно. Однако в силу доверия к авторитету традиции, интерпретирующей данные феномены, передаваемое из уст в уста высказывание остается верным в сознании субъекта.

Важно отметить, что миф образно-эмоционален, а не логически-рационален. Таким образом, находясь вне формально-логических ограничений, миф остается объектом необходимого доверия. Он может считаться истинным в силу того, что осмысляет реальную, непосредственно сейчас протекающую действительность, без временных ограничений, через сознание целых поколений, предшествовавших нам.

Принимая миф как первобытное осмысление реальности внешнего мира и ответ на его влияние, необходимо отметить околоживотное состояние сознания человека. Следовательно, такой ответ будет неизбежно эмоциональным. Подобное можно пронаблюдать при воспитании и обучении ребенка, с поправкой на другие бытовые условия, разумеется. Ребенок, еще не способный к вербальной коммуникации, будет ориентироваться в первую очередь на интонацию матери, не отличая между собой отдельные слова. Здесь человек будет гораздо ближе к животному состоянию, ведь даже при дрессировке собак, наиболее приспособленных воспринимать вербальные команды, в первую очередь обращается внимание на интонационно-эмоциональный фон команды. Родительское же обучение несет несравненно больший словарный запас, однако сохраняет принцип эмоциональной окраски, подчеркивающий связь слов и явлений, которые они характеризуют. Привязка определенных эмоций к определенным терминам и формирует образное мышление у ребенка: например, «нельзя» имеет характерную резкую интонацию, «можно» – одобрительную, а для запоминания используется повторение. Каждый случай соответствует невербальному, эмоциональному своему отражению, а уже эмоция формирует связь со словесным кодом. Тем самым мы отмечаем эмоциональность словесного кода, отражающего сопричастность с внешним миром, которая не наблюдается, например, при прочтении неизвестных слов на незнакомом языке.

Данный тип мышления принято называть мифопоэтическим, отражая таким образом неразделенность образно-эмоционального и рационально-логического начал в нем. Этот термин звучит как обозначение сочетания не мысли с эмоцией, а мифа с поэзией. И помимо того, он является неудачным переводом английского термина *mythopoeic* (из греческого), что значит не



мифопоэтическое, а мифотворческое. Это подчеркивается также и рядом различных трактований мифа как концептуального явления. К примеру, Л. Витгенштейн, Л. Вайсберг трактуют миф как первичную картину мира, понимая под этим первую форму взаимодействия человека и его среды в виде теоретических концепций. Разумеется, нельзя назвать данный способ научным, однако, в силу сложности строго абстрактных понятий, мифология выступала в качестве доступной альтернативы рациональному за счет простоты восприятия и очевидности своих метафор.

В свою очередь, многие исследователи понимали миф аллегорически. К примеру, Ф. Бекон раскрывал процесс мифотворчества как процесс становления метафоры. Если речь идет о формировании некоего сюжета, то, согласно Ф. Бекону, в нем обязательно присутствует не прямое толкование, заложено еще на этапе формирования конкретной мифологемы.

В рамках романтической теории такие мыслители, как Ф.В. Шеллинг, Я. Гримм, В. Гримм и И.Г. Гердер, трактуют миф как эстетический феномен. Отсюда, по их мнению, и происходит невозможность трактовки мифа вне эстетических рамок. Однако данную позицию разделяют не все исследователи.

К примеру, Н. Кун и М. Мюллер понимают миф как продукт языка, раскрывая мифотворчество через свое понимание сравнительной мифологии. А если мы попытаемся взять миф отдельно от языка, то можем вспомнить Э. Кассирера, утверждавшего в своих работах их неразрывную связь. И действительно, понимание процесса мифотворчества без понимания тропов языка практически невозможно.

В рамках подходов к изучению мифа можем отметить ряд наиболее ярких направлений, отраженных различными исследователями. Б. Малиновский, например, раскрывает его как переживаемую реальность в рамках своей функциональной теории. В свою очередь Л. Леви-Брюль связывает миф с социологической теорией, а К. Леви-Стросс – со структуралистской через связи мифа с прошлыми событиями. Семиотическое же толкование мифа отражено в работах В.Н. Топорова, В.В. Иванова и Е.М. Мелетинского

Основная часть. Затронутая нами тема весьма обширна и требует столь комплексного подхода, что мы будем вынуждены обращаться к различным наукам, не обходясь исключительно философией. Экспериментальная психология и физиология мозга называют вербальное осмысление «второй сигнальной системой», включая туда же и «тропическое» мышление. С позиции этих наук, эта система заложена в физиологических структурах, отличных от эмоциональных реакций. В обобщенном смысле участие в процессе мышления различных структур мозга – процесс повсеместный. Однако при этом мифология, являясь такой же формой мышления, отражает эмоциональный окрас в суждениях древних людей в гораздо большей степени, нежели в наших. В мифологическом мышлении любой троп имеет интерпретационную функцию, но при этом в обязательном порядке индуцирует эмоцию. Характерная черта мифологического мышления в том, что оно также



содержит в себе предпосылки к научному, рационально-логическому мышлению, направленному на познание объективной реальности. Но при этом оно содержит в себе и предпосылки к художественному, «поэтическому», образному мышлению, направленному на познание нашего отношения к миру. «Шеррингтоновская воронка» (количество поступающих в центральную нервную систему импульсов превосходит возможности качественно отличных рефлекторных ответов) не дает рациональному мышлению полноценно раскрыться в сфере познания нашего отношения к реальности, в сфере искусства. Следовательно, точное кодирование эмоции не представляется возможным, и для ее передачи используется некий образ, созданный для индуцирования эмоции, аналогичной передаваемой, тем самым передающий изначальную эмоцию.

По мере создания формально-логических средств обобщения, формирующих научное, неэмпириальное познание мира, мифологическое мышление стало больше отходить в область познания формы эмоционального переживания и отношения к реальности – художественное мышление, к которому относится и поэзия.

Образы в мифологии варьируются достаточно значительным образом, однако при формировании мифа информационное ядро выступает достаточно схожим между собой. Можно отметить, что в схожих социально-психологических условиях человеческие реакции будут схожи, и, как следствие, сформированные на их фундаменте мифы не будут значительно отличаться в своей структуре. При схожих условиях миф формирует образ, обобщающий феномены, влияющие на человека одинаково или с малозначительными отличиями. Миф формируется с целью вызвать эмоциональную и практическую реакцию, одинаковую у всех, насколько это возможно.

Мышление в его глубокой, первобытной форме воспринимает связи ассоциативные, как нечто примерно эквивалентное между собой. Связь по смежности, связь части и целого, связь названия с самим предметом, даже связь по сходству – все являлись метафорическими и потому не ощущались как неравноценные. Можно даже сказать, что подобные связи могли восприниматься как некий аналог причинно-следственной связи. Разумеется, лишь в том случае, когда коллективно-социальный опыт не мог обнаружить их неравнозначности в силу недостаточной информированности об окружающем мире.

Таким образом, не имея достаточно абстрактных понятий для обобщений в языке, метафорические ассоциации создавали на своей основе мифы, не теряя при этом убедительности «тропического» осмысления тех или иных явлений, согласно семантическому ассоциативному ряду. Помимо своей чрезвычайной образности, такие ассоциации с необходимостью эмоциональны. Возвращаясь к физиологии, этот фактор приводит к задействованию не только участков мозга, отвечающих за речевую деятельность, но и также ретикулярной



формации мозга и гормонального аппарата. Важно отметить, что любые явления внешней среды, производящие впечатление на человека, за счет защитно-тормозной деятельности мозга могут отражаться в бессознательном через замещение образов в пределах семантического поля. На этом фундаменте, к слову, построена идея о трактовке «вещих» сновидений, галлюцинаций и пророчаний, за счет бессознательной «очевидности» соответствия образа с реальными событиями. Для примера можно привести образ покойного родственника, приходящего во сне ни мертвым, ни живым (стоящим в темноте, лежащим в воде, больным и т.д.). Чаще всего такие образы отражают эмоциональный характер переживания через проявление этих семантических ассоциаций.

Нетрудно заметить сходство семантических ассоциаций из сферы бессознательного и схожих семантических рядов в художественном творчестве. Это также позволяет нам использовать терминологию, заимствованную из поэтики. Искусство, как и древние языки, как и мифология, достигает обобщения не через абстрактное, а через конкретное, вызывающее соответствующее обобщающее впечатление. Таким образом, в отличие от научного познания, дающего характеристику объекта, через искусство мы достигаем познания нашего отношения к описываемому объекту. Однако архаическое мышление не имеет подобного разделения.

Взаимодействуя с повествованием, основанным на мифологических сюжетах, нужно помнить самостоятельную сюжетность мифа как такового. В наиболее архаичных повествованиях и текстах, таких как шумерские протоэпосы, следование мифу сохраняется в полной мере. А.В. Юдин писал: «старыми деталями мифологического мышления оказываются фрагменты текстов о тех или иных событиях, фактах действительности, становящиеся материалом для мифа» [10, с. 22].

Однако в дальнейших мифологических повествованиях сюжеты изложены в форме трагедии, поэзии, эпоса и т.д., что подчиняет миф целям художественного творчества. Нередко (например, уже в вавилонском «Эпосе о Гильгамеше», восходящем к III-II тысячелетиям до н. э.) можно заметить, что мифологические сюжеты древности образуют отдельные фрагментированные осколки, чьи мотивы обретают самостоятельную художественную ценность и используются в дальнейших произведениях и повествованиях, как с эстетической целью, так и с определенной идейной целью, зачастую отдаленной от явлений, осмысляемых первоначальным мифом. Другой миф об эпическом герое такого же порядка становится не просто преемственным, а даже равнозначным своему предшественнику. К примеру, миф о Геракле, где герой «вынужден пройти двенадцать испытаний, тем самым он отрицает свое несовершенство и возносится на Олимп. В своем стремлении герой выглядит даже более прекрасно, чем те, к кому он стремился. В глазах воспринимающего данный миф Геракл возвышается над бессмертными богами» [8, с. 227]. Важно также понимать, что искусство также было одним из наследственных ремесел,



«от учителя к ученику», и тем самым через сохранение готовых, состоявшихся эпитетов, сюжетов и ассоциаций, без учета их происхождения, упрощался процесс передачи ремесла. Учитывая сложность и многогранность творческих процессов, такие упрощения были остро необходимы художникам для обучения, облегчения процесса импровизации, а также для большего сопереживания зрителей, через обращение к знакомым им образам. Например, ритмичные, повторяющиеся звуки или ритмичные повторы в тексте вызывают в восприятии зрителя экстатическое состояние.

Более того, искусство этого периода отвечало на другой социальный запрос: сопереживание знакомым сюжетам. Для условного зрителя было в значительной степени важнее «узнать» изображаемый сюжет. Не столь важно, что именно изображено, важно как оно изображено, насколько узнаваем изображаемый образ. Именно степенью узнаваемости образа определялся талант художника или поэта. Его творческий потенциал заключался в умении отражения действительность и измерялся степенью их соответствия, и не важно, насколько «реальной» была сама действительность. То, насколько хорошо художник оперировал готовыми сюжетами и мотивами, разумеется, заданными мифологией, и было основным показателем талантливости или бездарности. Интересно отметить, что некоторые сюжеты могли таким образом затеряться и сложиться заново, следуя творческой традиции и семантическим рядам. Таким образом зарождалась идеологизация мифа.

Сущностью идеологизации можно считать придачу сознанию определенного направления в сторону, которая необходима идеологически. Данный процесс не предполагает введение логических элементов мышлений, как, впрочем, и не исключает их наличия или появления со временем. Сознание можно направить на констатацию божественной природы власти, исключительность, «богоизбранность» определенного народа или же идеи искупления некоего «общего греха» как фактора объединения определенного социума. Таким образом, мы можем пронаблюдать формирование религиозного мышления.

Религиозное мышление может быть направлено на множество разнообразных сфер: от божественности власти и соблюдения кастовой дхармы (социальные сферы), до искупления греховной природы человека через веру и освобождение от пут бытия (духовные сферы). Однако аргументы, используемые идеологизированными религиями, лежат скорее в сфере эмоциональной, нежели в логической, что приводит нас к выводу о мифотворческой природе данных явлений. Миф независим от логики в привычном нам понимании. Нагромождение разнообразных мифов в одном сюжете может, спустя длительное время, трансформироваться в новый сюжет, лишенный предыдущих логических связей, но при этом за счет глубоких эмоциональных ассоциаций не вызывать противоречий.

Глубина идеологизации религии позволяет облегчить синкретизацию мифологических образов. Можно рассматривать древнейшие мифологические



сюжеты через призму символов «как условные и необязательные знаки уже мифологизированных денотатов, как некие «толкования» наряду с другими возможными «толкованиями», почему и возможно ставить их рядом» [5, с. 18]. Примеры совмещения различных космогонических гипотез можно встретить в «Ригведе», где в форме толкования сталкиваются различные мифы о творении. В более древних текстах такое сопоставление мифов избегалось, вероятно, в силу затруднительности различия мифологических моделей между собой, а также отсутствия «иносказательности» мифа в сознании древнего человека. Обычно при возникновении подобного рода противопоставлений очевидные различия мифов, характеризующих одно и то же событие (напр. сотворение мира), не принимались во внимание, либо же вовсе сознательно игнорировались.

Различные мифы вполне уживались в сознании древних людей, знавших о существовании различных племенных богов, имевших схожие функции. Житель одной территории считал вполне допустимым приносить жертвы «местному» божеству, находясь в чужих землях. В некоторых случаях, например, при похоронных обрядах, функции местного божества могли иметь столь острую необходимость, что приравнялись к божеству «чужеземца», либо же сам иноземец мог приравнять местное божество к родному. Однако, это вовсе не означает, что они считали своих и чужих богов простыми «толкованиями» разных ипостасей единого божества или просто отождествляли их между собой. Эти люди верили в существование обоих богов как самостоятельных сущностей, в реальность двух разных мифов, реальных самих по себе. Два разных мифа о творении мира не противоречили друг другу, потому что противоречить могут только логические толкования, а миф лежит вне этой сферы. Не подчиняясь законам логики, миф являет собой не логическое объяснение явления, а скорее некую демонстрацию феномена на образной модели тропа. Таким образом, обобщение, формирующее феномен как метафорическую модель, происходило безо всякого стремления логического осмысления, в нашем понимании скорее всего даже невозможного в тот период. «На уровне сознания сам феномен и его «метафорическая модель» не отделялись четко друг от друга; вернее, что отношения между ними – и троп в принципе – осознавались близкими к тождеству» [5, с. 19].

Вывод. Нет сомнения, что даже будучи словестно-эмоционально закодированным феноменом, миф воздействует на человека через обобщение путем тропов. Однако мы также можем обнаружить достаточное «тропическое» однообразие среди мифов, чтобы можно было разделить их по типам содержания, при этом наблюдая значительное разнообразие в подаче конкретных феноменологических сюжетов.

Несомненно, что даже занимаясь изготовлением простейших орудий труда, человек древности осмыслял свою деятельность мифологически. Таким образом видно, что обобщение через тропы не столь ошибочно, как может показаться на первый взгляд. Например, Леви-Стросс видел в мифологическом



мышлении интеллектуальную основу технического прогресса для эпохи неолита. В дальнейшем именно сфера технологии, как место четкого наблюдения причинно-следственной связи на практическом опыте, позволила сформировать первые логические обобщения, создавая тем самым сферу мышления логического, научного. Со временем данная сфера все больше расширялась, вытесняя мифологию в область искусства. Все больше и больше расширяя словарный запас и обладая достаточно комплексным пониманием окружающего мира и его причинно-следственных связей, путем «тропических» ассоциаций человек формирует новый полноценный тип мышления – науку. Степень всестороннего познания объектов и явлений более не была ограничена, однако исключив при этом познание своего к объекту отношения, рассматривая его беспристрастно. Эта сфера целиком уходит в область искусства. Логично предположить, что на этом мифологическое мышление потеряло свою актуальность и стало атавизмом. Однако это в корне неверно.

Дело в том, что логические утверждения незональны, вследствие чего находят очень слабый отклик в сознании, особенно если мы говорим о широких массах. Общая «отчужденность» от окружающего мира, попытка всегда «смотреть со стороны» отделяет ученого от общества, ведь иначе ни о какой объективности и говорить нельзя. Однако подобная отстраненность вызывает отторжение в сознании любого человека, заставляя воспринимать игнорирующего эмоции человека как «бесчувственный механизм» и подсознательно отделяет ученого от числа людей. Тем самым формируются два лагеря: широкие массы и специалисты-мыслители. Для эффективного взаимодействия этих сторон мифопоэтические методы подходят идеально, поскольку они и отражают принципы причинно-следственных связей и сохраняют «тропическую» эмоциональность, позволяя воздействовать на широкие массы, формируя идеологическое движение.

Этот тип мифологии можно понимать как вторичный по отношению к архаическим мифам. Данная форма мифологии имеет метафорически-ассоциативную структуру, однако не имеет возможности полноценно сводиться к универсальному человеческому побуждению в познании. Чаще всего данные тропы используют миф как ответ или вызов для борьбы против некоей «несправедливости», воспринимаемой так на конкретном историческом уровне социального развития.

И в наши дни мы можем наблюдать новую форму мифологии, где миф есть не что иное, как метафорически-ассоциативное доказательство заведомо ложных или легко опровергаемых утверждений. Это легко прослеживается в мифах о «тайных мировых правительствах», «всемирных заговорах», мифах о «плоской Земле» и т.д.

Наиболее интересен один яркий образ, прошедший с человеком все эти этапы эволюции мифологического тропа – образ «великой рептилии». В древности это был Уроборос, пожирающий себя и тем самым творящий мир. В Средневековье это религиозный образ Змея-искусителя,



трансформировавшийся в рыцарско-романтической традиции в дракона – абсолютное зло, которое необходимо победить для достижения всеобщего блага. В Восточной традиции этот образ изначально был Драконом – древним, могучим существом, сила которого недостижима человеком. В русской традиции этой рептилией был Змей Горыныч, требующий прекрасных девушек на съедение. В современности образ «великой рептилии» трансформировался в идею о расе «рептилоидов», настолько развитых и могучих, что они тайно управляют всем миром. Пример весьма любопытный, учитывая, что проследить его истоки и периоды трансформации в новый вид относительно несложно.

Разумеется, в мышлении человека мир определяет свою структуру через причинно-следственные связи, и их определение имеет первостепенное значение. На протяжении эволюции мифа причинно-следственная связь отражалась через не всегда соответствующие, но всегда равнозначные (в сознании человека того периода) ассоциативно-семантические связи. Конечно, саму эту связь невозможно было выразить непосредственно логически-обобщающими высказываниями, а только лишь посредством метафоры, тропа. Первичная наблюдаемая причинно-следственная связь была связана с непосредственной деятельностью человека. Таким образом, любое действие есть следствие воли, а следовательно, обладает разумным началом, даже не сделанное человеком. Именно поэтому «тропическое» объяснение причинно-следственной связи в мифологии неизбежно.

Л и т е р а т у р а

1. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.: трактаты, статьи, эссе. – М.: МГУ, 1987. – С. 387-422.
2. Боровкина О.В. Субъект исторического мифа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2014. № 8 (46). Ч. II. – С. 26-29.
3. Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. – М.: АСТ, Астрель, Мидгард, 2010. – 256 с.
4. Делез Ж. Логика смысла / Науч. ред. Я.Б. Толстов. Пер. Я.И. Свирского. – М.: Академический проект, 2010. – 480 с.
5. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада / Наука. Главная редакция восточной литературы. – М.: Наука, 1990. – 323 с.
6. Кассирер Э. Сила метафоры / Теория метафоры: Сборник: [под общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной] / Эрнст Кассирер. – М.: Прогресс, 1990. – С. 33-43.
7. Кондорсэ Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: Социально-экономическое издательство, 1936. – 265 с.
8. Манасеев Д.Д. Эстетика безобразного в контексте политической мифологии // Антропос: Логос и Теос. Сборник научных трудов Луганского национального университета имени Владимира Даля. Выпуск № 6. – Луганск: Изд-во ЛНУ им. В. Даля, 2020. – С. 220-230.

9. Тодоров Цв. Поэтика // Структурализм: «за» и «против». – М.: Прогресс, 1975. – С. 37-113.

10. Юдин А.В. Русская народная духовная культура: Учеб. пособие для студентов вузов / А.В. Юдин. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высшая школа, 2006. – 336 с.

References

1. Bart R. Vvedenie v strukturny`j analiz povestvovatel`ny`kh tekstov // Zarubezhnaya e`stetika i teoriya literatury` KhIKh-KhKh vv.: traktaty`, stat`i, e`sse. – М.: MGU, 1987. – S. 387-422.

2. Borovkina O.V. Sub`ekt istoricheskogo mifa // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul`turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy` teorii i praktiki. – Tambov: Gramota, 2014. № 8 (46). Ch. II. – С. 26-29.

3. Vitgenshtejn L. Kul`tura i czennost`. O dostovernosti. – М.: AST, Astrel`, Midgard, 2010. – 256 s.

4. Delez Zh. Logika smy`sla / Nauch. red. Ya.B. Tolstov. Per. Ya.I. Svirskogo. – М.: Akademicheskij proekt, 2010. – 480 s.

5. D`yakov I.M. Arkhaicheskie mify` Vostoka i Zapada / Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury`. – М.: Nauka, 1990. – 323 s.

6. Kassirer E`. Sila metafory` / Teoriya metafory`: Sbornik: [pod obshh. red. N.D. Arutyunovoj i M.A. Zhurinskoj] / E`rnst Kassirer. – М.: Progress, 1990. – S. 33-43.

7. Kondorse` Zh.A. E` skiz istoricheskoy kartiny` progressa chelovecheskogo razuma. М.: Soczial`no-e`konomicheskoe izdatel`stvo, 1936. – 265 s.

8. Manaseev D.D. E`stetika bezobraznogo v kontekste politicheskoy mifologii // Antropos: Logos i Teos. Sbornik nauchny`kh trudov Luganskogo naczional`nogo universiteta imeni Vladimira Dalja. Vy`pusk № 6. – Lugansk: Izd-vo LNU im. V. Dalja, 2020. – S. 220-230.

9. Todorov Czv. Poe`tika // Strukturalizm: «za» i «protiv». – М.: Progress, 1975. – S. 37-113.

10. Yudin A.V. Russkaya narodnaya dukhovnaya kul`tura: Ucheb. posobie dlya studentov vuzov / A.V. Yudin. 2-e izd., pererab. i dop. – М.: Vy`sshaya shkola, 2006. – 336 s.

Prokopenko D.S. TROPE IN MYTHOLOGICAL CONSCIOUSNESS

This work is devoted to the analysis of the regularities of the transformation processes of myth in the framework of the evolution of the mythopoetic way of thinking, as well as to the study of the process of creating stable mythological constructs and the principles of their interaction with the cognizing subject. Within the framework of the modern realities of the information society, the myth, revealed through the narrative understanding of tropes, acquires key significance by modifying both the integral picture of the world and individual mythological structures. The direct influence of the myth on the formation of reality as a reflection of cause-and-effect relationships is reflected. It also focuses on the increasing relevance of the mythological path in the development of purely scientific thinking.

Key words: myth, mythology, mythopoetic, mythological consciousness, tropes.

Прокопенко Дмитрий Сергеевич – аспирант кафедры теории искусств и эстетики Луганской государственной академии культуры и искусств имени Михаила Матусовского.



Prokopenko Dmitry Sergeevich – postgraduate student, Department of Cultural Studies, Lugansk State Academy of Culture and Arts named after Michael Matusovsky.
E-mail: ki_monov@mail.ru

Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 130.2

Панова О.Е., Кобылкин Д.С.

ПАССИОНАРИИ И ОБЫВАТЕЛИ: ПРОБЛЕМА РАЗНЫХ СИСТЕМ КООРДИНАТ

В статье рассматривается полярность системы координат между условно называемыми пассионариями и обывателями. Эта полярность проявляется в формировании личности, ее целей и ценностей, что, в свою очередь, оказывает влияние на дальнейшее развитие общества. Выбор в сторону обывательских представлений и интересов представлен субпассионарной ролью, с его потребительской психологией, либо в сторону повышения уровня пассионарности, способного поднять личность на высшую степень жертвенности. Рассмотрена современная ситуация, демонстрирующая указанную полярность системы координат в отношении Новороссии, а также Крыма.

Ключевые слова: *пассионарность, обыватель (субпассионарность), система координат, этнос, инстинкт самосохранения, жертвенность.*

Постановка проблемы. Л.Н. Гумилев полагал, что пассионарность, как и субпассионарность, что будет рассмотрено ниже, является врожденным качеством. По-видимому, не все так однозначно можно определить. История насыщена и другими примерами, не подтверждающие данный тезис. Скорее следует согласиться с уточняющим самим Гумилёвым тот аспект интерпретации пассионарности, что это величина векторная, всегда противоположная инстинкту самосохранения.

В связи с чем **целью данного исследования** является рассмотрение этой величины векторности, насколько человек не должен быть усредненным и довольствоваться этим состоянием, какие последствия за этим следуют... Быть слишком людьми, слишком заземленными, слишком погруженными в свои мелочные дела и заботы, в то время как они могут и должны стремиться к сверхчеловеческому, к тем сверхчеловеческим (в смысле – не животным) качествам, которыми обладают философы или святые. Тем самым люди подобны незавершенной картине, где все взывает: «придите, помогите, завершите, соедините!» [2, с. 22]. Они как бы еще не произошли и существуют как истинные люди только потенциально. Целью данной статьи является показать как научное, так и прикладное значение, попытаться спрогнозировать



следствия и последствия полярности разных систем координат между пассионариями и обывателями.

Основная часть. В рассказе Максима Горького «Старуха Изергиль» есть эпизод, называющийся «Легенда о Данко». Красивая история о великом сыне своего народа как никогда остро современна. Люди его племени боялись поменять свои серые будни на трудную дорогу к свету, предпочитая умереть на гиблых болотах побеждёнными. Данко вывел их из крошечной тьмы, пожертвовав собой, вырвал своё горящее сердце и им осветил людям путь к свободе.

Эта легенда своего рода иллюстрация к пассионарной теории этногенеза Л.Н. Гумилёва. «Пассионарность, – писал Гумилёв, – это непреодолимое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели. Цель эта представляется пассионарной особи иногда ценнее даже собственной жизни, а тем более жизни и счастья современников и соплеменников» [4, с. 33].

Пассионариев в составе этноса всегда меньшинство, но они составляют тот стержень, на котором держится вся этническая система. В понимании Гумилёва, пассионарии – «это мотор, который всё двигает» [7, с. 59]. Однако с точки зрения нормальных людей, которые вполне могут занять роль «обывателей» согласно классификации по признаку пассионарности, считающих «что если уж рисковать жизнью, то за большие деньги, часто называют пассионариев фанатиками и сумасшедшими» [Там же].

Гумилёв вспоминал, что критики его теории как раз больше всего недоумевали, что же этим пассионариям нужно. «Что это за качество, которое вы называете «пассионарность», и которое мешает людям устраивать свою жизнь наилучшим образом?» [Там же].

Выходит, мешает людям устраивать свою жизнь ... весьма странное понимание роли тех людей, которые не щадят себя ради счастья других.

Как он сам замечал: «Я им стал объяснять – долго, научно. Вижу – ни бум-бум не понимает эта редколлегия... Поймите, не все люди шкурники! Есть люди, которые искренне и бескорыстно ценят свой идеал и ради него готовы пожертвовать жизнью!» [Там же].

Отсутствие возможности убедить их тогда, согласно Гумилёву, связана с отношением к пассионарию, ведь это оценка его деятельности может служить мерой пассионарности для самого оценивающего. Для обывателя-непассионария человек, преданный идее (идеалу) – просто болен психически, тратит свою жизнь и силы на нечто бессмысленное и противоестественное. Вот здесь и заключается проблема разных систем координат, имеющая зачастую трагический для всего этноса оттенок. Эта проблема, как минимум, приводит к разобщенности этноса, как максимум, – к гибели этноса, его квазикультурного способа существования (к примеру, отсутствие способности к сопротивлению доминирующего этноса как враждебной среды либо завоевание соседними организованными народами, как было ранее).



По Гумилёву, пассионарность – величина векторная, всегда противоположная инстинкту самосохранения. То есть пассионарность – это антиинстинкт, заставляющий жертвовать собой ради иллюзорных вожделий [8]. Здесь хочется возразить. Разве поиски Истины, любовь к Родине, героический порыв, стремление контролировать события – это ненужный несбыточный мираж?

Однако общество не строится по принципу «герой-толпа». Непассионариев, то есть всю остальную часть населения, Гумилёв делит на две группы согласно классификации по признаку пассионарности: людей гармоничных и субпассионариев.

Субпассионарии явно Гумилёву глубоко несимпатичны. Их главный лозунг: «Жить для себя». Настолько ДЛЯ СЕБЯ, что у них отключается функция заботы о потомстве, а она является неотъемлемой частью инстинкта самосохранения даже у животных. И вот в этом пункте, как никогда, звучит переключка с сегодняшними реалиями. Сознательные «чайлдфри» множатся с каждым днём, причём они абсолютно убеждены в своей правоте и силе, настолько, что пытаются навязывать свою точку зрения, пренебрежительно и даже агрессивно относясь к семьям с детьми. Ювенальная юстиция – это уродливое порождение «закона» и стремления разрушить институт семьи – активно шагает по планете, стремясь подчинить себе и те общества, где она ранее была немыслима. Однополые браки, исключаящие появление потомства, не просто разрешены во многих странах, а активно пропагандируются, их неприятие пытаются связать не с духовностью и здравым смыслом, а с «нетолерантностью».

Описывая субпассионариев, Гумилёв не стесняется в выражениях с яркой эмоциональной окраской: «Это особи с потребительской психологией, антисоциальные и аморальные... Субпассионарии – это люди нетворческие, нетрудоспособные, эмоционально и умственно неполноценные... Мироощущение субпассионариев не развивается, ибо оно есть равнодушие». Создаётся впечатление, что субпассионарии – это явные отбросы общества, так называемые бичи и бомжи, но это неверное представление. В литературном варианте субпассионариями являются, например, безвольные чеховские интеллигенты и обыватели, а в реалиях сегодняшней жизни это, как ни печально, довольно большая часть этноса. Другое дело, приговор ли это? Конечно, нет. ***К счастью, духовность не умирает в человеке никогда. Пробудить её, вывести из полузадушенного состояния – задача непростая, но не невозможная.***

Среднее положение между пассионариями и субпассионариями, по Гумилёву, занимают «гармоничные». Импульс пассионарности у гармоничных уравновешен инстинктом самосохранения. Они не холодны и не горячи. Но это не означает, что они «ни рыба, ни мясо». Они – крайне важный элемент, ядро этноса... Они живут, работают, растят детей, умножают материальные ценности общества. В сущности – это обыкновенные простые люди. Для них характерно



человеколюбие, снисходительное отношение к человеческим слабостям. У них всё в меру: в меру любят Родину, в меру верят в Бога, в меру увлекаются и в меру равнодушны. Они максимально органично вписываются в ареал своего обитания, когда окружающая действительность находится в состоянии относительного покоя. Они вполне могут обходиться без пассионариев до тех пор, пока не грянет гром.

Между этими тремя уровнями Гумилёв выделял градации. В итоге он говорил о шести уровнях пассионарности:

- 6-й уровень – человек без колебаний готов пожертвовать собственной жизнью;

- 5-й уровень – человек вполне готов рисковать жизнью ради достижения полного превосходства, но идти на верную смерть неспособен; своеобразное стремление к идеалу победы;

- 4-й уровень – человек стремится к идеалу успеха;

- 3-й уровень – стремление к идеалу знания и красоты (учёные, художники, писатели, музыканты...);

- 2-й уровень – поиск удачи с риском для жизни (искатели счастья, ловцы фортуны, колониальные солдаты, отчаянные путешественники...);

- 1-й уровень – люди, стремящиеся к благоустройству, но без риска для жизни (современные олигархи и миллионеры относятся к этому типу);

- нулевой уровень – субпассионарий, или обыватель – тихий человек, полностью приспособленный к окружающему ландшафту [5, с. 327-329].

Есть основания не согласиться с Гумилёвым по очень важному пункту его теории. Он полагал, что пассионарность, как и субпассионарность – врождённое качество. На самом деле при анализе историко-политических процессов прослеживается постоянное перетекание большей части этноса из одного состояния в другое, возникновения лидеров из абсолютно аморфной среды, резкие взлёты духовности и жертвенности этноса в целом, и наоборот, быстрые переходы целых народов в упадочное полусуществование. Гумилёв эти колебания связывал с неким космическим биением Вселенной. Есть и другие теории, например, сингулярных взрывов с периодичностью примерно 75 лет. *Но одно ясно – в каждом человеке дух жив и способен поднять его на высшую степень жертвенности, если это потребуется.*

Профессор А.Б. Невелев вывел такую закономерность: предметная и энергичная стороны человеческого бытия находятся между собой в отношении обратной зависимости: чем меньше предметная определенность бытия человека, тем больше его энергичная насыщенность [9, с. 150]. Предметная определенность бытия человека, стремящаяся к нулю, приводит к мощной фокусировке энергии любви, к вспышке экстаза бытия, Духа, идентичности с которым радикально преобразует личность, персональную идентичность человека. Чаще всего такой переход происходит во времена великих исторических или же личных потрясений.



Соотношение количества пассионариев и обывателей в обществе – величина переменная, она составляет тот уровень напряжения в обществе, который или приводит к движению во благо (не всегда, ведь Гитлер – тоже пассионарий), или ведет к вялому или агрессивному недовольству, ибо обыватель «тоже хочет жить». Во что «новонарожденные» пассионарии обратят свою энергию – на добро или же зло, – зависит большей частью от двух факторов. Первый – это влияние окружающей среды, пропаганды, нечто сродни стадному инстинкту. Второй же фактор, главный, – моральные ценности и установки.

В основе выбора всегда лежит моральный закон. В условиях «исчезающей предметности» личность способна пройти по всем шести уровням вверх: от 1) благоустроенного предметного бытия обывателя – к уходу от предметности через: 2) поиск удачи; 3) к идеалам знания и красоты; 4) идеалу успеха; 5) идеалу победы и 6) к высшему идеалу – жертвенности.

Обыватель может быть опасен, опасен своей близорукостью, неспособностью видеть отдаленную перспективу своих действий, он опасен своим неприятием выбивающегося из узких рамок его представлений, он выбирает себе окружение по принципу «свои», предпочитая посредственность одарённости, изживая инакомыслящих, и во всех личных проблемах он готов искать «крайних».

Украинский Майдан – тоже бунт обывателей, хотя были среди них и «идейные». Стержень и главная суть – всё те же, простите, «кружевные трусы» и «та дайте же жить, гады». Под этими знамёнами увеличивается количество патологических типов, субпассионарных по Гумилеву, и именно это в конечном итоге приводит к гибели этноса.

Субпассионарии отличаются от пассионариев тем, что у них сильно развит инстинкт самосохранения. Настолько сильно, что вступает в противоречие с инстинктом сохранить свой этнос. Они даже могут открыто выступать против своего же народа, ненавидеть его и вредить ему, если интересы этноса противоречат их личным интересам (или им кажется, что противоречат). Сегодня мы это наблюдаем в поведении госпожи Тихановской и её соратников по отношению к Беларуси. Завышение собственной самооценки – зачастую сопутствующий фактор этого деструктивного процесса, вплоть до психических расстройств.

Как же это произошло с Украиной? На фоне относительной длительной стабильности роль пассионариев снижается. Вперед выходят субпассионарии, одержимые своей значимостью, а на самом деле просто активно преследующие собственные, глубоко меркантильные личные цели. Им свойственно упорство, сравнимое с пассионарным, это помогает им выходить на первые роли в группе. Если же власть в этнической группе захватывают субпассионарии, то она обречена на гибель: субпассионарии свои искажённые интересы и ценности всегда ставят выше интересов группы. Собственно, руками таких вот токсичных



субпассионариев и был сделан Майдан, в результате которого эта ядовитая и губительная для этноса субстанция стала ВЛАСТЬЮ.

На противоположном полюсе этой вакханалии оказались жители Донбасса и Крыма. Наблюдая за беснующимся Майданом, мы понимали, что есть два пути – смириться с государственным переворотом и принять новую «власть» как должное, склониться перед националистами и продолжать жить дальше как ни в чём не бывало, либо открыто заявить о своём несогласии и противостоять неофашизму. Небывалый патриотический подъём, пробуждение «русского духа», лёгкая эйфория и надежда от ожидания глобальных перемен – вот характерные признаки подъёма общей пассионарности весны 2014 года. Этот всплеск, родившийся в мятежном Крыму и на Донбассе, как цунами, захлестнул всю Россию и оказался по-настоящему мощным, что навёл ужас на политических врагов и позволил заговорить о перезагрузке российской истории. Впоследствии началось открытое военное противостояние. Именно в этот период отчетливо прослеживается расслоение на пассионариев и обывателей. Первые активно включились в борьбу, вторые заняли выжидательную позицию.

Выводы. КАК появляются пассионарии – путём поглощения космической энергии, вследствие мутаций, сингулярных толчков или других причин – это вопрос для других статей и исследований. А всё же более очевидной представляется другая теория – синдром Ильи-Муромца, превратившегося из инвалида в легендарного богатыря именно тогда, когда Русь в опасности. Можно привести множество примеров – Александр Невский, Минин и Пожарский, Суворов, Сергей Радонежский, Фёдор Ушаков... Русский народ способен на невероятные победы и возрождение из пепла (куда там Фениксу). Вот только в периоды относительного покоя слишком быстро погрязает уровень ниже шестого (по Гумилёву) в пучине быта и «шкурных» проблем.

Есть по этому же поводу русская поговорка: «пока гром не грянет – мужик не перекрестится», или «пока жареный петух не клонет»... Народная мудрость с привкусом горечи...

Горящим сердцам мятежного Донбасса особенно досталось за эти шесть с половиной лет. Мы потеряли прекраснейших, удивительно чистых душой героев Новороссии: Алексея Мозгового, Евгения Ищенко, Павла Дрёмова, Арсена Павлова (Моторола), Михаила Толстых (Гиви), Александра Захарченко, Валерия Болотова... Список, к сожалению, очень длинный. Тысячи Данко пожертвовали собой, спасая жизни миллионов в этой битве за правду и свободу.

А жизнь идёт своим чередом, жизненные неурядицы изъязвляют души, «гумилёвские» уровни стремительно проваливаются, как высотки в землетрясение, вплоть до нуля, и вот уже можно услышать в адрес ветеранов НАШЕЙ войны: «мы вас не просили!»

А война куда не ушла ... затаившись и подло выхватывая жизни защитников поодиночке, она может вспыхнуть в любой момент с новой силой.

Помните, чем заканчивается история о Данко? Он вывел людей из кромешного мрака, пожертвовав собой. «Люди же, радостные и полные надежд,

не заметили смерти его и не видали, что еще пылает рядом с трупом Данко его смелое сердце. Только один осторожный человек заметил это и, боясь чего-то, наступил на гордое сердце ногой... И вот оно, рассыпавшись в искры, угасло...» [1, с. 69].

Пришло время «осторожных людей»?

Л и т е р а т у р а

1. Горький М. Старуха Изергиль // Рассказы / Ил. А.Ф. Тарана. – М.: Правда, 1984. – С. 49-70.
2. Губин В.Д. Философская антропология : учеб. пособие для вузов / В.Д. Губин, Е.Н. Некрасова. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 240 с.
3. Гумилев Л.Н. Биография научной теории, или Автонекролог // Знамя. 1988. – № 4. – С. 202-216.
4. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л.: «НАУКА», 1990. – 284 с.
5. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. 2-е изд., испр. и доп. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1989. – 496 с.
6. Дебель М.А. Взаимосвязь личностных качеств и особенностей ценностно-смысловой сферы людей среднего возраста, проявляющих себя как пассионарные личности / М.А. Дебель // Научный диалог. – 2013. – № 9 (21): Психология. Педагогика. – С. 32-40.
7. Евушенко Е.А. Пассионарная теория этногенеза Л.Н. Гумилёва: осмысление и попытка применения. – Красноярск, 2014. – 382 с.
8. Коваленко М.И. Пассионарность как психологический феномен / М.И. Коваленко // Психологические проблемы самореализации личности. – СПб.: Изд-во СПб ун-та, 1999. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article13.htm>
9. Невелев А.Б. Техника, символ и знак в предметно-энергетическом бытии человека // Философские и культурологические проблемы информационных технологий и киберпространства. Материалы Всероссийской междисциплинарной научно-практической конференции. – Пятигорск: ПГЛУ, 2010. – С. 144-153.
10. Седова Н.Н. Жизненные цели и стратегии россиян: контекст пассионарности // Социологический журнал. 2016. – Том 22. – № 2. – С. 73-91 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/zhiznennyyetseli-i-strategii-rossiyan-kontekst-passionarnosti>

R e f e r e n c e s

1. Gor`kij M. Starukha Izergil` // Rasskazy` / Il. A.F. Tarana. – M.: Pravda, 1984. – S. 49-70.
2. Gubin V.D. Filosofskaya antropologiya : ucheb. posobie dlya vuzov / V.D. Gubin, E.N. Nekrasova. – M.: PER SE` ; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – 240 s.
3. Gumilev L.N. Biografiya nauchnoj teorii, ili Avtonekrolog // Znamya. 1988. – № 4. – S. 202-216.
4. Gumilev L.N. Geografiya e`tnosa v istoricheskij period. – L.: «NAUKA», 1990. – 284 s.
5. Gumilev L.N. E`tnogenez i biosfera Zemli. 2-e izd., ispr. i dop. – L.: Izdatel`stvo Leningradskogo universiteta, 1989. – 496 s.

6. Debel' M.A. Vzaimosvyaz' lichnostny`kh kachestv i osobennostej czennostno-smy`slovoj sfery` lyudej srednego vozrasta, proyavlyayushhikh sebya kak passionarny`e lichnosti / M.A. Debel' // Nauchny`j dialog. – 2013. – № 9 (21): Psikhologiya. Pedagogika. – S. 32-40.

7. Evtushenko E.A. Passionarnaya teoriya e`tnogeneza L.N. Gumilyova: osmy` slenie i popy`tki primeneniya. – Krasnoyarsk, 2014. – 382 c.

8. Kovalenko M.I. Passionarnost' kak psikhologicheskij fenomen / M.I. Kovalenko // Psikhologicheskie problemy` samorealizacii lichnosti. – SPb.: Izd-vo SPb un-ta, 1999. – [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article13.htm>

9. Nevelev A.B. Tekhnika, simvol i znak v predmetno-e`nergijnom by`tii cheloveka // Filosofskie i kul`turologicheskie problemy` informacziorny`kh tekhnologij i kiberprostranstva. Materialy` Vserossijskoj mezhdisciplinarnoj nauchno-prakticheskoj konferenczii. – Pyatigorsk: PGLU, 2010. – S. 144-153.

10. Sedova N.N. Zhiznenny`e czeli i strategii rossijan: kontekst passionarnosti // Socziologicheskij zhurnal. 2016. – Tom 22. – № 2. – S. 73-91 [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <https://cyberleninka.ru/article/n/zhiznennye-tseli-i-strategii-rossijan-kontekst-passionarnosti>

Panova O.E. Kobylkin D.S. PASSIONARIES AND PHILISTINES: THE PROBLEM OF DIFFERENT COORDINATE SYSTEMS

The article examines the polarity of the coordinate of system between the conventionally called passionaries and philistines. This polarity is manifested in the formation of the personality, its goals and values, which in turn has an impact on the further development of society. The choice philistine ideas and interests is represented by the subpassionary role with its consumer psychology, or a choice along the way of increasing the level of passionarity, which is able to raise a personality to the highest degree of sacrifice. The current situation demonstrating the indicated polarity of the system of coordinate in relation to Novorossiya, as well as Crimea is considered.

Key words: passionarity, inhabitant (subpassionarity), system of coordinate, ethnos, instinct of self-preservation, sacrifice.

Панова Ольга Евгеньевна – студентка кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Panova Olga Evgenievna – student of chair of Philosophy, State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk state university named after Vladimir Dahl».

E-mail: olyapanova@yandex.ru

Кобылкин Дмитрий Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Kobylkin Dmitriy Sergeevich – candidate of philosophical sciences, docent of chair of Philosophy, State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk state university named after Vladimir Dahl».

E-mail: dmitriy3003@mail.ru

Рецензент: Исаев Владимир Данилович – доктор философских наук, профессор, заслуженный работник образования ЛНР, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

Решетников Р.А., Шуленова Д.П.

АБДУЛЛА ОДЖАЛАН КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ СИМВОЛ КУРДСКОГО ДВИЖЕНИЯ В ТУРЦИИ

Статья посвящена курдскому вопросу в Турции, одному из наиболее острых и актуальных на Ближнем Востоке. В данной статье рассматриваются аспекты зарождения курдского освободительного движения на примере деятельности Рабочей партии Курдистана, а также ее основателя и лидера А. Оджалана, который был арестован турецкими властями в феврале 1999 г. Большую часть своей жизни он посвятил борьбе за независимость и объединение курдского народа. Однако теперь, отбывая пожизненный срок в турецкой тюрьме, Оджалан лишился возможности повлиять на ситуацию. Деятельность РПК помогает курдам осознавать собственную идентификацию, противостоять ассимиляции, а также политике отрицания права курдов на самоопределение.

***Ключевые слова:** Абдулла Оджалан, Курдистан, организация, Рабочая партия Курдистана, Турция, конфликт, нация, лидер, курды.*

Постановка проблемы. Одной из наиболее острых и актуальных проблем Ближнего Востока был и остается курдский вопрос. Специфика феномена курдов заключается уже в том, что они по-прежнему остаются крупнейшей нацией в мире, которая не имеет собственного государства. Вместе с тем «Курдистан» – этническое понятие, а его «границы» носят условный характер. Этот факт представляет собой дополнительную проблему, поскольку это этническое образование без фактических границ представляет собой стык четырех государств. Турция – одна из четырех непосредственно заинтересованных сторон, государство, претендующее на место лидера не только ближневосточного региона, но и исламского мира в целом. Здесь курдское национальное движение зародилось в начале XX в. и проходила тридцатилетняя вооруженная борьба с помощью основной движущей силы курдского национального движения – Рабочей партии Курдистана (РПК). Всестороннее изучение курдского вопроса является весьма актуальным для политических и научных элит ряда стран, особенно если учесть рост центробежных тенденций в государствах Евразии в начале XXI в. Сказанное выше свидетельствует об **актуальности** данной темы.

Различные аспекты смежных проблем рассматривались в трудах С.В. Демиденко, С.А. Кизюкова, М. Лебского, Ш. Мгои и др. Однако персоналии политических лидеров курдского национального движения пока освещены очень мало.

Цель настоящей статьи – составить политический портрет Абдуллы Оджалана в контексте борьбы курдского народа за свои права, показать баланс



между силовыми и культурно-дипломатическими методами, применяемыми РПК под влиянием этого выдающегося лидера.

Основная часть. Итак, возникновение РПК было для курдов настоящим культурным прорывом, поскольку эта партия смогла аккумулировать в себе передовые силы курдского народа, направив их усилия на борьбу за социальное освобождение. Этот процесс, который так ярко проявил себя в современной политике через борьбу курдов во время нынешнего ближневосточного кризиса, неразрывно связан с фигурой курдского революционного лидера – Абдуллы Оджалана.

Абдулла Оджалан родился 4 апреля 1949 года в крестьянской семье, в которой было шесть детей, в деревне Омерли на сирийской границе. Будучи студентом факультета политологии университета Анкары, он быстро увлекся «курдским вопросом», за что и попал в 1972 году на семь месяцев в тюрьму. Это было его первое тюремное заключение. Выйдя на свободу, Оджалан не отказался от своих взглядов и принял активное участие в деятельности «Анкарского демократического общества высшей школы», а также написал «Манифест курдистанской революции».

В 1966 году Оджалан впервые приехал в Анкару, где начал посещать митинги, организованные рабочей и студенческой молодёжью. В 1969 году поступил в ремесленный колледж, после окончания которого в 1969 году устроился на работу в службу земельного кадастра города Диярбакыр. В 1970 году перевёлся в кадастровый офис в Стамбуле. Там начал посещать собрания студентов левых взглядов, познакомился с трудами мыслителей-социалистов [1].

Сильное влияние на Оджалана оказала книга Лео Губермана «Азбука социализма». В 1970 году Оджалан стал членом организации «Восточные революционно-культурные очаги», которая представляла собой федерацию автономных обществ, объединявших курдских студентов и представителей кругов курдских интеллигентов. Всех их консолидировало убеждение, что курдский народ является автохтонным, а не частью турецкой нации. В 1971 году Оджалан поступает на факультет политологии университета в Анкаре. Это учебное заведение было одним из старейших университетов в Турецкой Республике. Его ядром стала Школа Права, созданная по инициативе Ататюрка в 1925 году. Впоследствии Анкарский университет явился знаковым местом сосредоточения левых интеллектуалов и политических активистов.

Оджалан не был исключением в своем роде – в том смысле, что он, как и многие курдские молодые люди, смог получить доступ к среднему и высшему образованию. Правительство пыталось осуществить план культурной ассимиляции курдов с помощью включения их в образовательную систему Турции. «Да, ты можешь стать образованным и получить хорошую профессию, но только как турок, а не курд», – такова была официальная позиция националистического режима [2]. В рамках вышеозвученной программы в начале 60-х годов турецкие власти пошли на строительство специальных школ-



интернатов на юго-востоке страны, где курдов учили быть «правильными турками». Однако такая политика в итоге сыграла злую шутку с правительством, поскольку школы и техникумы, в которых училась курдская молодежь, вырывали ее из маленького мирка сельской жизни, способствуя расширению ее горизонта и знакомству с левыми идеями. Курдская молодежь активно вливалась в существующие социалистические партии и группы, составив значительную часть их членов.

В 1973 году вокруг Оджалана образовалась группа единомышленников из числа турецких и курдских левых интеллигентов. Оджалан впоследствии вспоминал: «Группа юношей, остро реагирующих на окружающие проблемы, но настолько неопытных, что трудно было бы назвать нас даже дилетантами, мы впервые собрались в апреле 1973 года на берегу плотины Чубук в Анкаре. Мы впервые собрались как особая курдская группа, и пришли к выводу о необходимости определенных действий. Основную причину мы видели в том, что Курдистан оказался классической колонией, что мы, как некую тайну, сообщили друг другу в тот день. Именно таким образом мы приступили к действиям в составе группы из шести человек» [3].

В период с 1974 по 1976 г. группа Оджалана действует в Анкаре, расширяя свою пропаганду за рамки университетских стен, проводя работу в бедных кварталах среди алевитов и курдов. Одна из ключевых встреч курдских революционеров произошла в 1976 году в столичном районе Дикмен. На этом собрании было принято важное решение: создать революционную организацию, центром действия которой станет турецкий Курдистан.

В 1978 году Оджалан основывает РПК – Рабочую партию Курдистана с марксистско-ленинским уклоном, стремительно набиравшую популярность среди курдов. Ее целью было создать независимое национальное государство.

Незадолго до того, как в Турции произошел военный переворот (1980 год), Оджалан отправился в эмиграцию в Сирию. Там он организовал партизанские отряды, которые с 1984 г. начали настоящие военные действия против армии Турции. Лозунгом этой вооруженной борьбы была независимость Курдистана. На организуемые РПК атаки турецкие силы безопасности отвечали массовыми репрессиями. Юго-восток страны находился в состоянии почти гражданской войны, которую власти вели против группы, которую Турция, США и Евросоюз рассматривают как «террористическую». Турция долгое время вела политику ассимиляции национальных меньшинств. И против геноцида курдов как народа поднял знамя борьбы Абдулла Оджалан. Партия, которую он возглавлял, ставила своей целью федерализацию Турции и создание автономии. Оджалан отрицал, что вел сепаратистскую работу, направленную на расчленение страны. Партия также имела социальную программу. Ранее РПК стояла на марксистских позициях. Позже Оджалан пересмотрел свои взгляды на коммунистические идеи. Он убежден: нельзя добиться социальной справедливости, используя тоталитарные методы. По



сути, РПК близка по взглядам к левоцентристским, социал-демократическим партиям [3].

Поскольку все боевые действия велись на территории Турции, правительство Сирии позволяло Оджалану жить на своей территории. Более 18 лет (1980–1998) политический лидер и военный деятель жил в Дамаске. Однако правительство Хафеза Асада, в конце концов, поддалось давлению со стороны Анкары. Президент Сирии попросил Абдуллу Оджалана покинуть страну. Абдулла Оджалан приехал в Россию. В связи с этим 4 ноября 1998 года Государственная Дума РФ большинством голосов приняла решение обратиться к президенту Борису Ельцину и попросить его предоставить статус политического беженца для лидера Курдской рабочей партии. Однако этот запрос остался без ответа. Оджалан переехал в Италию и там попросил убежища. Но, столкнувшись с европейской бюрократией, он переехал в Грецию, а оттуда – в Кению.

Абдулла Оджалан думал дожидаться в этой африканской стране решения своего дела по предоставлению политического убежища в Италии, которое продвигалось очень медленно. В результате отказ миграционных властей был обжалован адвокатом курдского лидера в суде. Но спецслужбы Турции действовали быстрее, чем европейская бюрократия. Когда Гражданский суд города Рима 4 октября 1999 года удовлетворил прошение о предоставлении Абдулле Оджалану статуса беженца, тот уже был схвачен в Найроби и ожидал приговора в тюрьме. Турецкие спецслужбы организовали похищение лидера курдов с помощью израильских спецслужб [4]. Они захватили Оджалана 15 февраля 1999 года. Еще на этапе досудебного разбирательства его содержали в самой неприступной тюрьме Турции на острове Имралы, опасаясь его освобождения сторонниками. Суд начался 31 мая того же года. Абдуллу Оджалана приговорили к смертной казни, но под давлением мировой общественности заменили ее пожизненным заключением. Турция надеялась, что после ареста Оджалана РПК окажется обезглавленной и прекратит свою борьбу. Но даже находясь в заключении, он продолжал руководить своим движением, передавая инструкции через своих адвокатов и посещавших его курдских депутатов парламента. Он приказал в одностороннем порядке прекратить вооруженные нападения, что продолжалось до 2004 года. Он также призвал прекратить борьбу за полную независимость курдов и призвал вести кампанию за предоставление политической автономии в составе Турции.

В 2012 году он также приказал своим семистам сторонникам, находящимся в тюрьмах, прекратить голодовку. Реджеп Тайип Эрдоган, тогдашний премьер-министр, угрожавший восстановить смертную казнь, однако решил возобновить диалог с Абдуллой Оджаланом [5]. В 2013 году Оджалан вновь призвал своих сторонников прекратить боевые действия, чтобы он смог путем переговоров с Анкарой достичь мирного урегулирования. Но в 2015 году конфликт возобновился с новой силой, устранив тем самым любую возможность политического решения (в краткосрочной перспективе). Но, как



полагают эксперты, если эти переговоры возобновятся, то их главным участником вновь будет именно Оджалан.

По мнению Хамита Бозарслана, одного из руководителей Высшей школы социальных наук (Париж), «для большей части курдов Абдулла Оджалан является тем, кто воплощает собой курдскую нацию» [6]. Он возглавлял партию два десятка лет до своего ареста турецкими властями в феврале 1999 г. Необходимо отметить, что еще до ареста А. Оджалана усилилась борьба за лидерство внутри РПК. Это было связано с тем, что, во-первых, А. Оджалан хотел перейти от единоличного правления к коллективному, во-вторых, он планировал начать диалог с властями. Однако преследования и арест помешали лидеру РПК реализовать намеченные планы [7].

РПК является одной из самых многочисленных политических организаций Курдистана. Она пользуется немалой популярностью среди населения, особенно в Турецком Курдистане, так как представляет интересы многомиллионного курдского народа Турецкой республики. Методы борьбы Партии рабочих Курдистана за права курдов в Турции очень разнообразны: от демократического мирного решения курдского национального вопроса в стране в рамках территориальной целостности Турецкого государства до вооруженного сопротивления, отделения юго-восточной Анатолии и создания независимого Курдистана.

Абдулла Оджалан является автором многих социологических трудов и книг по тематике курдской государственности. Среди его известных работ есть книги о колониализме, империализме, социализме и проблемах революции. Они до сих пор переиздаются. Одним из самых популярных до сих пор остается труд «Личность в Курдистане. Особенности политической жизни и революционной борьбы» [8].

Влияние Оджалана до сих пор велико, его портреты встречаются на каждом шагу в районах Сирии, контролируемых Отрядами народной самообороны. Тот, кого его последователи зовут «Апо» или «Серок» (начальник, шеф), до сих пор является объектом восхищения. Вокруг его имени сложился настоящий культ личности. Во всем мире прогрессивно настроенная общественность выступала за справедливый суд над лидером турецких курдов.

Выводы. Таким образом, роль Оджалана в курдском движении в целом очень велика. Сегодня в первую очередь он символ для сторонников РПК, которых очень немало не только в Турции, но и в Сирии, Ираке. «Апо» создал РПК и начал новый этап борьбы курдов за независимость. Рабочая Партия Курдистана изначально качественно отличалась от многих других курдских партий, претендующих на политическую гегемонию в курдском национальном движении. Она возникла как органическая часть левого движения Турции, причем именно как попытка практического преодоления его основных слабостей: национального шовинизма, политического сектанства, оторванности от массового движения. Вместо бесконечных склок и препирательств, Оджалан с товарищами смогли выработать принципиально



новые идеологические и политические основы для курдского революционного движения. Эти новаторские принципы преодолевали как узкий курдский национализм, так и сектантство турецких левых. В начале 70-х годов сформировалось кадровое ядро, которое впоследствии составило основу Рабочей партии Курдистана.

Сложно сказать, был ли Оджалан знаком в то время с трудами Льва Троцкого, но при характеристике фигуры лидера РПК на ум приходит цитата этого лидера большевиков: «Революционеры могут быть либо образованными, либо невежественными людьми, либо интеллигентными, либо тупыми. Однако не может быть революционеров без воли, которая ломает препятствия, без преданности, без духа самопожертвования». Эти слова находят подтверждение в дальнейшей судьбе Абдуллы Оджалана. Находясь с 1999 г. по сегодняшний день в плену у турецкого государства, курдский лидер является примером удивительной стойкости и героизма.

Л и т е р а т у р а

1. Лебский М.А. Оджалан: начало политического пути [Электронный ресурс] / М. Лебский. – Режим доступа : <https://liva.com.ua/abdullah-ocalan.html>. – Загл. с экрана. – Дата обращения : 15.02.2020.

2. Пархоменко А. Абдулла Оджалан: биография [Электронный ресурс] / А. Пархоменко. – Режим доступа : <https://www.zakonia.ru/analytics/73/55425> – Загл. с экрана. – Дата обращения : 15.11.2020.

3. Оджалан А. В защиту народа. / Абдулла Оджалан ; Пер. с турецк. Я.С. Балаян, К.М. Джабраилов. – М. : Астрей, 2007. – 528 с.

4. Варкова С. Арест Абдуллы Оджалана [Электронный ресурс] / С. Варкова. – Режим доступа : <https://fb.ru/article/237430/abdulla-odjalan-biografiya>. – Загл. с экрана. – Дата обращения : 22.03.2016.

5. Князев С. Утраченный символ Курдистана [Электронный ресурс] / С. Князев. – Режим доступа : <https://russian.rt.com/world/article/499986-kurdskii-lider-abdulla-odzhalan>. – Загл. с экрана. – Дата обращения : 04.04.2018.

6. Луана Сармини-Буонаккорси. Абдулла Оджалан / Сармини-Буонаккорси Луана // Казенный дом. – 2019. – № 6. – С. 10.

7. Ахмедов Т.А. Реорганизация и деятельность Партии Рабочих Курдистана в 1999 – 2009 гг. / Т.А. Ахметов // Вестник Томского государственного университета. – 2012. – № 362. – С. 69-72.

8. Оджалан А. Личность в Курдистане. Особенности политической жизни и революционной борьбы / Абдулла Оджалан ; Пер. с турецк. – Ереван: Паруйр Севак, 1994. – 272 с.

R e f e r e n c e s

1. Lebskij M.A. Odzhalan: nachalo politicheskogo puti [Elektronnyj resurs] / M. Lebskij. – Rezhim dostupa : <https://liva.com.ua/abdullah-ocalan.html>. – Zagl. s ekrana. – Data obrashcheniya : 15.02.2020.

2. Parhomenko A. Abdulla Odzhalan: biografiya [Elektronnyj resurs] / A. Parhomenko. – Rezhim dostupa : <https://www.zakonia.ru/analytics/73/55425> – Zagl. s ekrana. – Data obrashcheniya : 15.11.2020.



3. Odzhalan A. V zashchitu naroda. / Abdulla Odzhalan ; Per. s tureck. YA.S. Balayan, K.M. Dzhabrailov. – M. : Astreya, 2007. – 528 s.

4. Varkova S. Arest Abduully Odzhalanya [Elektronnyj resurs] / S. Varkova. – Rezhim dostupa : <https://fb.ru/article/237430/abdulla-odjalan-biografiya>. – Zagl. s ekrana. – Data obrashcheniya : 22.03.2016.

5. Knyazev S. Utrachennyj simbol Kurdistana [Elektronnyj resurs] / S. Knyazev. – Rezhim dostupa : <https://russian.rt.com/world/article/499986-kurdskii-lider-abdulla-odzhalan>. – Zagl. s ekrana. – Data obrashcheniya : 04.04.2018.

6. Luana Sarmini-Buonakkorsi. Abdulla Odzhalan / Sarmini-Buonakkorsi Luana // Kazennyj dom. – 2019. – № 6. – S. 10.

7. Ahmedov T.A. Reorganizaciya i deyatel'nost' Partii Rabochih Kurdistana v 1999 – 2009 gg. / T.A. Ahmetov // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. – 2012. – № 362. – S. 69-72.

8. Odzhalan A. Lichnost' v Kurdistane. Osobennosti politicheskoy zhizni i revolyucionnoj bor'by / Abdulla Odzhalan ; Per. s tureck. – Erevan: Parujr Sevak, 1994. – 272 s.

Reshetnikov R.A., Shulepova D.P. ABDULLAH OJALAN AS A POLITICAL SYMBOL OF THE KURDISH MOVEMENT IN TURKEY

The article is devoted to the Kurdish issue in Turkey, one of the most acute and urgent in the Middle East. This article examines aspects of the emergence of the Kurdish liberation movement on the example of the activities of the Kurdistan Workers' Party and its founder and leader A. Ocalan, who was arrested by the Turkish authorities in February 1999. He devoted most of his life to the struggle for independence and the unification of the Kurdish people. However, now, serving a life sentence in a Turkish prison, Ocalan has lost the opportunity to influence the situation. The KWP's activities help Kurds to realize their own identity, resist assimilation, as well as the policy of denying the Kurds' right to self-determination.

Key words: *Abdullah Ocalan, Kurdistan, organization, Kuridstan Workers' Party, Turkey, conflict, nation, leader, Kurds.*

Решетников Руслан Александрович – ассистент кафедры всемирной истории и международных отношений Луганского государственного педагогического университета.

Reshetnikov Ruslan Aleksandrovich – assistant lecturer of department of the world history and international relations, Lugansk state pedagogical university.

E-mail: reshetrusl96@mail.ru

Шулепова Дарья Павловна – магистрант кафедры всемирной истории и международных отношений Луганского государственного педагогического университета.

Shulepova Daria Pavlovna – undergraduate of department of the world history and international relations, Lugansk state pedagogical university.

E-mail: dashula-shulepova@mail.ru

Рецензент: Муртузалиев Сергей Ибрагимович – доктор исторических наук, профессор кафедры всемирной истории и международных отношений Луганского государственного педагогического университета, г. Луганск.



АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

УДК 37 (063)

Ильченко В.И.

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ, ЦЕРКОВНЫЕ ОБЩИНЫ И ВОСКРЕСНЫЕ ШКОЛЫ КАК ЦЕНТРЫ ДУХОВНОГО СОЗИДАНИЯ ЧЕЛОВЕКА И НАРОДА В ПРОСТРАНСТВЕ СВЯТОЙ РУСИ

Силу и мощь государства обычно определяют по совокупности внешних критериев: военно-экономических достижений, величиной ВВП, научных прорывов, а также по уровню свобод и социального благосостояния народа. Но данные параметры не учитывают главного внутреннего критерия: величины духовно-нравственного потенциала, приобретенного человеком и народом из сокровищниц абсолютных ценностей Веры и Духа. Именно они, в долгосрочной перспективе, могут определять фактор или успешного развития данной государственности, народа и отдельного человека, или, наоборот, при минимальных или отрицательных значениях этого потенциала, обязательно приведут к падению и разрушению всей совокупности социальных структур.

Такими ценностями для Русского мира является, вот уже более тысячи лет, Православная вера. Её сущность проявляется в Литургической силе, рождающейся в Храмах в мистическом процессе Евхаристического чуда, при нисхождении Святого Духа, в акте таинственного преосуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Эта сила укрепляет человека, вовлекая его в соборное единство церковной общины как духовного центра созидания народа.

Становление народа, как и отдельного человека, зависит от силы резонансной и синергетической сопряженности системного воздействия союза: семьи (малой церкви), системы образования и Православной церкви. Сбой внутри этой системной троичности, утрата резонансности и симфонической синергии резко ослабляет духовную силу воздействия на формирующуюся субъектность: и народ, и индивидуум. И тогда русский человек превращается просто в дрянь. А став дрянью и атеистом – русский, по сути своей, перестает быть русским, как это утверждал Ф. Достоевский.

На предотвращение возможности разрастания такой антирусскости, а значит, бунтарства, хаоса, падения и перевоплощения народа и человека в условиях богоотступничества, богоборчества, поклонения новому цифровому идолу или пассивного либерального пренебрежения вечными духовными отеческими святынями, направлено содержание данной статьи. Исходная эффективность лечения такого духовного COVIDA возможно только в условиях духовной лечебницы – Церкви и в образовательно-деятельностном пространстве духовной общины. Именно там формируется человек – как воин Христов, а во множестве своём и как народ, в статусе непобедимого воинства Христова.



Ключевые слова: Храмы, церкви, церковные общины, приходы, народ, население, человек внешний и внутренний, обожение, Русский мир, Святая Русь, синергия, педагогика святости, Христоцентризм.

Освящайтесь и будьте святы, ибо Я, Господь Бог ваш, свят.

Лев.11:44

Православие устанавливает единственно истинную точку зрения на жизнь. Религиозные догматы формировали характер нации, политическое и экономическое своеобразие её истории, судьбу народов.

М.М. Дунаев

Постановка проблемы. Русский мир, со времен своего возникновения в факте святости крещения в водах Днепровской купели заботами и усердием Равноапостольного Князя Владимира, до сих пор, пребывает в напряжении ответов на вызовы, поступающие от соседей ближних и дальних, жаждущих захватить всё то, что Русь получила от Господа Бога. Это внешнее давление и агрессия с годами и столетиями не только не уменьшается, а наоборот, все время возрастает, обретая системное значение. Особенно ярко это проявляется сегодня. Только служба Пресвятой Троице, вымаливая у Неё благодать через причастие святых Господних даров (Тела и Крови Христа), возможно уверенное и победоносное противостояние всем угрозам как внешним, так и внутренним. Только тогда, когда объединяются и взаимодействуют силы добра, свободы, любви естественного мира и сверхъестественного, профанного и сакрального – возможно состояние стабильной и долгосрочной безопасности.

Имея тысячелетний опыт такого синергетического взаимодействия у русского мира, у русского человека и русского народа, есть шанс не только выжить в этих предельно кризисных условиях бытия, но и иметь основания для дальнейшего успешного развития. Нужно только уверенно встать на тот краеугольный «Камень, который отвергли строители и который соделался главою угла» (Пс. 117:22). Имя этому незыблемому Основанию в веках – Иисус Христос. Он незримо и чудесным образом бытийствует в Храмах, Церквях, в религиозных общинах. Евангелист Матфей дословно передаёт эту мысль Христа: «ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них» (Матф.18:20). Ибо Христос однозначно утверждает и убеждает всех в своем охранительном действии: «Я с вами во все дни до скончания века» (Матф.28:20).

Как сделать так, чтобы на современном историческом этапе развития науки, техники, в обществе потребления, услад и развлечений, найти в семейном (малая Церковь), образовательном (Основы православной культуры) и, в первую очередь, в церковном пространстве – Иисуса Христа? И не только найти, но и жить по Его заповедям. Не только жить со Христом, но и во имя Христа, следуя практическому опыту апостола Павла, который утверждал: «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, и уже



не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:19-20). Только при таких условиях наша государственность, наш народ и каждый воцерковленный человек будут находиться под спасительным омофором и Иисуса Христа, и Божией Матери, о чем исторически было убедительно доказано на протяжении столетий [1].

Цель статьи. Определить наличие системы оптимальных возможностей воцерковления народа и отдельного человека в Храмовом пространстве Русского мира, которое потенциально должно трансформироваться в оборонно-безопасную и созидательно-развивающуюся архитектуру Теоса Святой Руси.

Основная часть. В данной статье мы воспользуемся методологией Евангельской Истины, которая ни у кого не может вызвать сомнений, ибо она снисходит с высот абсолютных Божественных определений, возвышаясь над любимыми человеческо-земными субъективными дефинициями, социально-политическими и философско-идеологическими концепциями. В этой связи опорной является мысль профессора М.М.Дунаева о том, что именно Православие устанавливает единственно истинную точку зрения на жизнь. Религиозные догматы формируют характер нации, политическое и экономическое своеобразие её истории, судьбу народов. Потому всякий исследователь обязан обрести для себя истинные критерии предмета своего исследования. А таковые единственно представлены только в Православии [2, с. 6-7, 9].

В сегодняшний исторический период, наконец, сброшены маски всеми оппонентами Русского мира. Низложен устоявшийся лозунг, детерминирующий идею, что «Запад нам поможет». В конце концов, всем стало понятно, что у Запада никогда и не было мысли помогать русичам, как нашим предкам, так и нам – их потомкам. Жажда покорить Россию, отобрать все её богатства – эта идея на практике прослеживается на протяжении последних более чем почти 900 лет. Но постоянная практика захватнических нашествий усугублялась еще и тем, что Запад пытался постоянно уничтожить Православие на Руси, пытаясь заменить его католичеством (предлагался выбор: католический крест или тевтонский меч), а впоследствии проводилось насаждение греко-католического вероисповедания и протестантизма. Но все попытки поработить Святую Русь рано или поздно глобально проваливались. Победы русским ратникам давались по Божией благодати, вымаливались князьями, полководцами, святыми земли Русской и самим православным воинством. Примеров этому – неисчислимое количество. Кто против нас, ежели мы со Христом!

Разве можно поработить Россию как Удел Божий, охраняемый самой Богородицей? На защиту нашего Отечества встают не только человеческие физические силы и непоколебимая воля православного народа, но мистическо-духовные и сакральные силы мира сверхъестественного, прорывающиеся из трансцендентного пространства, сверхинобытия вечности. Вышесказанное точно укладывается в постоянно реализующуюся формулу: «Русское государство имеет то преимущество перед другими, что оно управляется непосредственно Самим Господом Богом. Иначе невозможно объяснить, как оно до сих пор существует».



Данное утверждение высказал Христофор Антонович Миних, российский генерал-фельдмаршал немецкого происхождения, подвижник Петра Первого. Другой немецкий интеллектуал, поэт Райнер Мария Рильке (1875-1926), считавший Святую Русь своей духовной Родиной, писал в том же ключе: «Все страны граничат друг с другом, и только Россия граничит с Богом». Можно с уверенностью утверждать, что все наши былые победы, наша свобода – ковались не только на земле, но, в первую очередь, и на небесах. А что происходило в исторической ретроспективе, что происходит в настоящее время?

Умаление православия в довольно тенденциозной и жесткой форме началось еще при Петре I, когда император волевым путём упразднил выборы Патриарха, создав, по протестантскому образцу, контролирующий государственный орган Православной церкви в виде Святейшего правительствующего синода (1721–1917), реализовав на более чем 200-летней практике предложенную реформатором РПЦ, архиепископом Феофаном (Прокоповичем), идею цезаропапизма. Святая Русь, осоленная крещением святостью Христовой, от времен Равноапостольного князя Владимира, жила по высшим духовным заповедям, акцентируя свое бытие по меркам Небесного: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше.» (Матф.6:19-21).

Именно в этой Великой заповеди определена сокровенная суть двух пониманий смысла человеческой жизни, как и двух мировоззрений, двух различных типов мышления, двух типов культуры. В этих словах Христа – указание на смысл того разделения, которое Он принес в мир (Лк.12:51-53). Две системы жизненных ценностей, связанных тою или иною ориентацией человека в земном мире, обуславливают и различие в понимании добра и зла вообще.

Культурологи выделяют в этой связи два типа культуры: **сотериологический** (спасение) и **эвдемонический** (счастье, наслаждение). Переходом от первого ко второму в европейской истории стала, как известно, эпоха Возрождения, возродившая пристальное внимание к земным и языческим сокровищам – и предпочтение их. И совершенно логично, что приверженцы сокровищ земных объявили тяготение к духовному, возвышение небесного над земным – косностью и отсталостью. Нужно лишь ясно осознать, что столь прославляемая ныне западная цивилизация есть не что иное, как стремление к абсолютной полноте наслаждения, сатанинскими по сути своей, *сокровищами на земле*. Потому так называемый современный прогресс (в глобальном и либеральном исполнении) – это есть отыскание всё более совершенных средств к овладению такими псевдосокровищами [2, с. 10-11].

Такой симбиоз эвдемонической культуры (ушедшей от Теоса культуры, по мнению проф. В.Д. Исаева), и каиновой цивилизации, стержнем которой является глобализм либерального и корпоративного капитализма, запускает



процесс квазипрогресса. О последствиях такого вектора развития еще в XIX веке русский публицист, поэт, общественный деятель, один из лидеров славянофильского движения И. Аксаков писал, что прогресс, отрицающий Бога и Христа, в конце концов становится регрессом; цивилизация завершается одичанием; свобода – деспотизмом и рабством. Совлекши с себя образ Божий, человек неминуемо совлечет, – уже совлекает с себя и образ человеческий, и возревнует об образе зверином.

Начало XX столетия в духовной жизни Российской церкви ознаменовалось движением за созыв Всероссийского Поместного собора и возможное восстановление патриаршества в России. Наличествует информация, что в марте – мае 1905 года на одной из встреч с членами Святейшего правительствующего синода Царь-помазанник Николай II предложил восстановить патриаршество, поставив вопрос рассмотреть свою кандидатуру для избрания Патриархом. Император для реализации этой идеи готов был принять монашеский постриг. Данное предложение для иерархов церкви было настолько неожиданным, что они промолчали – фактически отказав царю в возможности разрешения этой исторически перезревшей проблемы.

Спустя 12 лет, в начале декабря 1917 года, епископ Православной российской церкви Тихон (в миру Василий Иванович Беллавин) все-таки был избран Патриархом Московским и всея Руси, первым после восстановления патриаршества в России. Но это важное, но явно запоздавшее событие уже не спасло ни саму Церковь, ни Святую Русь. Вымощенная квазиреформаторами протестантская дорожка и привела Россию в 1917 году к безумному богоборческому октябрьскому перевороту, погубив и царя-помазанника, и вновь избранного Патриарха.

Ленин, а затем и Сталин пошли на преступление по уничтожению крестьянской (христианской) общины в России, заменив ее колхозами и совхозами. А ведь крестьян (христиан) в России было около 90% населения. Теоретическая же концепция Маркса, в противовес социальному устройству России, была ориентирована на небольшие технически развитые Европейские страны с концентрацией пролетариата от 40 и до 60%. На крестьян, особенно знающих и работающих (кормивших достаточно большую часть населения мира), советская власть набросила ярлыки врагов народа (кулак и середняк), расстреляла и репрессировала, а остальных перекалвалифицировала в рабочие, подогнав российскую революционную практику под теоретическую модель К.Маркса (данный исторический момент ярко, достоверно-трагически и талантливо описан М.Шолоховым в его романах «Тихий Дон» и «Поднятая целина»). Но нужно отдать должное К.Марксу, который правильно считал, что Россия – это уникальная страна (Святая Русь), и все социальные преобразования в ней можно проводить только через крестьянскую (христианскую, т.е. церковную) общину. Именно эта идея лежит в основании короткого письма К.Маркса, адресованного русской революционерке и террористке В.Засулич в 1881 году.



Взорванные стены Храмов и церквей – это видимая и фиксируемая часть преступления советской власти. Параллельно с этим злодеянием происходило физическое уничтожение (расстрелы и репрессии) священства и воцерковленных мирян, которые составляли стержневую духовную основу церковных и храмовых религиозных общин, через которые (воскресные и церковно-приходские школы, духовные училища) осуществлялось духовно-нравственное воспитание народа и каждого верующего человека в отдельности.

Великая Отечественная война, особенно в трудные её периоды, заставила пересмотреть государственную политику в отношении к Православной церкви. В сентябре 1943 года по личному указанию И. Сталина был созван Архиерейский собор РПЦ, на котором единогласно на патриарший Престол был избран митрополит Сергей. Новоизбранный Патриарх Московский и всея Руси обратился ко всем христианам не только нашей страны, но и всего мира, с призывом «дружно, братски, крепко и мощно объединиться во имя Христа для окончательной победы над общим врагом». Началось литургийное служение во всех Церквях и Храмах за дарование Победы над врагом. Кроме духовного служения, Церковь собирала средства, оплачивала изготовление военной техники, отправляя на фронт и танковые колонны, и авиационные эскадрильи, и многое, многое другое.

Сразу же после завершения Великой Отечественной войны, начиная уже с 9-го мая 1945 года, дня великой Победы над фашизмом, начало проявляться давно запланированное противостояние бывших наших союзников по антигитлеровской коалиции против Советского Союза. У. Черчилль, выступив с Фултоновской речью (1946 г.), положил начало холодной войне. После У. Черчилля свои теоретические модели разлома нашей страны предлагали А. Даллес, З. Бжезинский и другие англосаксонские «мудрецы» (и неважно – были ли это фальшивки, приписываемые тем или иным политическим деятелям, или действительно в недрах ЦРУ, ФБР, МИ-6 или других тайных службах разработанные теоретические доктрины: главное, что они были нацелены на разрушение самого важного и святого для Русского мира – ценностей Православия). Поняв, что посредством силового варианта Россию на колени не поставит, главной точкой приложения их разрушительных сил была духовно-нравственная сфера русского человека и святость народа. А этими святостями испокон века на Руси было Православие. Была поставлена стратегическая задача: разрушить Святую Русь изнутри, путем духовного разложения народа, извратив его путь от Христа к люциферовой маммоне.

Конец XX столетия ознаменовался бездарным, но управляемым извне развалом ранее великого Советского Союза, что повлекло не только материальное, но и духовное обнищание народа. В наше исконное православное пространство ринулись целые полчища всяких протестантских структур и псевдоцерквей, на телевидении замаячили зловещие фигуры колдунов, экстрасенсов и другой нечисти. Начало происходить расцерковление православного образа жизни народа. Но на фоне этого ниспадающего разновекторного духовного потока началось и возрастание потенциала духовного возрождения (активизировалось строительство



и восстановление православных храмов, увеличилась численность учащихся и студентов духовных семинарий и академий, храмы начали заполняться прихожанами, среди которых начала возрастать её мужская составляющая и др.).

На возрастание духовности нашего народа Запад ответил беспрецедентным расширением НАТО на восток, дойдя практически до наших границ (подлетное время натовских ракет до нашей столицы составит 12-15 минут). США в своих военно-стратегических доктринах объявили Россию главной угрозой всему цивилизованному миру. Разработана и введена в практическое исполнение стратегия «Петля анаконды» по созданию политического, экономического и духовного хаоса на всем постсоветском пространстве вокруг России.

Главным звеном этой петли стала Украина, которая не только изменила вектор своего социального движения в сторону Запада и НАТО, но ультраправые представители «правого сектора» (наследники Бандеры и Шухевича) реализовали в 2014 году кровопролитный «майдан», который освящали священнослужители неканонического Киевского патриархата и греко-католической церкви. А позднее была развязана гражданская война на Донбассе, по инициативе протестантского «кровавого пастора» (Турчинова), унесшая тысячи жизней как истинно православных героев ЛНР и ДНР, так и обманутых христиан-украинцев, направляемых на эту бойню лжесвященниками-капелланами.

Раскольник-лжепатриарх Филарет, раздающий ордена американским сенаторам, вымаливал у них летальное оружие для уничтожения донбасских православных ополченцев. Практически на всей территории Украины, особенно в её западных областях, происходил и происходит массовый захват православных храмов УПЦ Московского Патриархата силами молодчиков из правого сектора.

5 января 2019 года по оплаченной просьбе президента Украины Вселенский патриарх Варфоломей подписал Томос об автокефалии единой Православной церкви Украины. Церемония подписания Томоса состоялась в патриаршем храме Святого Георгия на территории Вселенского патриархата в Стамбуле. А 6 января, во время литургии в том же храме, Варфоломей передал предстоятелю новосозданной Православной церкви Украины (ПЦУ) Епифанию посох и Томос, который провозглашает автокефалию. Таким образом, можно с полным основанием утверждать, что на Украине происходил и происходит церковный шабаш по искусственному созданию целого сонма искусственных церквей, в которых отсутствует Благодать Божия. Эти квазицеркви не являются телом Христовым, там нет исцеляющей силы Святого Духа.

Примером стояния против такой духовно-церковной вакханалии можно привести историческую позицию Богдана Хмельницкого, стоявшего на страже и непоколебимости в защите Православной веры и Церкви. Именно он отстаивал независимость и суверенитет украинского православия в борьбе против духовного угнетения польской шляхтой. Недаром Богдана Хмельницкого называли украинским Моисеем, освободителем Украины «из



неволи египетской людской». Одним из победоносных и освободительных призывов того времени звучал победоносный клич: «За веру Православную!».

Эта традиция стояния в истинной Православной вере вот уже шесть лет успешно осуществляется в молодых, но, к сожалению, еще не признанных самопровозглашенных республиках ЛНР и ДНР. Потому и состоялось категорическое неприятие народом Донбасса ни Киевского майдана, ни «революції гідності», ни бандеровской идеологии, ибо русский восток Украины по своему менталитету верен каноническим православным святыням своих предков. Эта тенденция развита и доказана на теоретических постулатах и примерах современной педагогической практики системы образования в Луганской Народной Республике [3; 4].

Идея Бога и понятие Бога внесено в Новый текст Конституции РФ (с поправками), после всенародного голосования и вступившего в силу 4 июля 2020 года. Статья 67.1:2 уведомляет: «Российская Федерация, объединенная тысячелетней историей, сохраняя память предков, *передавших нам идеалы и веру в Бога*, а также преемственность в развитии Российского государства, признает исторически сложившееся государственное единство». Далее, в пункте 4 заявляется, что «Дети являются важнейшим приоритетом государственной политики России. Государство создает условия, способствующие всестороннему *духовному, нравственному, интеллектуальному и физическому* развитию детей, *воспитанию в них патриотизма*, гражданственности и уважения к старшим» (выд. авт.). [9].

Эти идеалы и веру в Бога, переданные нам нашими предками (для православных людей, а таких людей в России, идентифицирующих себя с православием, насчитывается около 71% от общего количества населения [10], – это не просто понятие абстрактного Бога, а для русского менталитета, русской культуры и Православия есть Пресвятая Троица: Бог Отец, Бог Сын – Иисус Христос и Бог Дух Святой) нужно не только сохранять, но и усердно приумножать. И только тогда, при такой интенсивной духовной работе, возможна преемственность в эффективном государственном строительстве. Сильное и непобедимое государство, с этой точки зрения, может строить только воцерковленный, духовно чистый человек в содружестве с ближними своими, которые церковью и через приходские общины объединяются в святой народ Святой Руси. Именно на такую деятельность направляет Конституция народ Российской Федерации. И здесь вектор государственного развития, детерминированный Конституционным предопределением, четко совпадает с Евангельской мыслью, которую высказал Иисус Христос: «кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете сделать ничего» (Иоан.15:5). Статистика уведомляет, что на территории Российской Федерации в Русской Православной Церкви насчитывалось 36 878 храмов или иных помещений, в которых совершается Божественная литургия. В нашей Церкви 462 мужских монастыря и 482 женских [11].



В то же время, по информации церковного портала «Приходы», в 2015 году в среднем на один храм в России приходилось 6235 человек, а в 2019 году – 5540. Уточняется, что это – не считая ту часть населения страны, которая традиционно относится к другим религиям. При этом больше всего храмов не хватает в Новосибирской епархии (25 тысяч человек на один храм), епархии города Москвы (16 тысяч человек на храм), Хабаровской епархии (15 тысяч человек на храм), Санкт-Петербургской и Благовещенской епархиях (соответственно, 14 тысяч и 14,3 тысячи человек на храм) [12; 13].

Население России. На 1 января 2020 года по оценке Росстата в Российской Федерации было зарегистрировано 146 748 590 постоянных жителей [14]. Исходя из этого можно говорить о 100 млн православных, живущих в России в начале XXI века (Накануне 1917 года в царской России населения насчитывалось порядка 193 млн жителей. Если православных в стране было порядка 77%, то это составляет 148,6 млн православных верующих.). Век спустя Российская Федерация недосчитывает около 50 млн верующих православных по отношению к дореволюционной России (нужно учитывать, что степень воцерковленности, а тем более уровень сформированности догматической культуры и православной веры тех людей, был несравненно выше сегодняшних прихожан). А ведь православные – это та внушительная сила, духовно и соборно объединённая вокруг Иисуса Христа и Его Тела – Церкви Христовой, которая всегда выступала как охранительница Российской государственности, Российской земли, Российского народа и Российской православной цивилизации [5; 6].

Данное исследование предполагает объяснение, зачем в XXI веке необходимо использовать огромный духовный потенциал Православных храмов и церковных общин с приходами для создания высочайшего уровня безопасности России, её народа и каждого в отдельности человека (не умаляя военного, политического, культурологического и экономического потенциалов).

В этой связи обратимся к сфере картографии, производственные структуры которой разрабатывают и публикуют карты различных предназначений: географические, политические, физические, военные и др. Тема же нашего исследования предполагает наличие духовно-православной карты Российской Федерации (в Интернете можно найти целый ряд подобных карт, например, «Карта Русской Православной Церкви», «Епархии Русской Православной Церкви», «Карта храмов Православной России» и др. [15].

Однако при наличии уже имеющихся карт автор в плане предложенной темы создал и представил свой цветной проект как индивидуальную творческую разработку.

Вышеприведенные статистические данные позволяют, используя контурную карту России, представить определенную модель, поименованную автором как «Россия духовная – Святая Русь» (Схема 1), которая позволяет посредством картографического изображения увидеть и раскрыть ряд существенных и взаимосвязанных тенденций, невидимых вне этой модели.



Конечно, на современной стандартного размера карте РФ невозможно изобразить более чем 38 тысяч православных храмов и монастырей, но условно это можно сделать, понимая, что они охватывают и духовно-литургийно окормляют около 100 млн верующих православных христиан как в географическом, так и в духовном пространстве России. А в основе всех храмов, церквей, часовен, монастырей существуют и функционируют церковные общины и приходы, воскресные школы, а также прихожане, участвующие в литургийной жизни. Это соборное единство воцерковленных людей, как в литургийной, так и в обычной жизни, автор условно окормил окружностью на фоне каждого храма. В своей совокупности это сомножество пересекающихся друг с другом окружностей создаёт монолит основы православного народа уже не просто Русского мира, а святого народа Святой Руси. В центрах всех представленных окружностей на предложенной карте проявлены не только видимые Православные Храмы, но и сокрытые от нашего видения приходы, православные общины во главе с настоятелями и клиром, чашами для причастия (Потир). В Литургийном таинстве является могучая, всепобеждающая мистическая сила Святого Духа, сходящего на чашу, в которой обычное вино и просфора Агнца осуществляют таинство преложения земного и материального в мистическое Тело и Кровь Христовы [6; 7].

Это Евхаристическое чудо происходит по призывающим молитвам священников: *«Низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащая Дары сия, и сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего; а еже в Чаши сей, честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым»*. Святой Николай Кавасила также пишет: *«Священник возглашает «Святая – святым», как бы говоря: «Вот Хлеб Жизни, который вы видите; спешите же причаститься, но не все, а только те, кто свят, потому что святое дозволяется только святым. Святыми же называет здесь не только совершенных в добродетели, но и всех тех, которые стремятся к тому совершенству, хотя еще не достигли его»* [8].

Через отворенные Царские врата Чаша, в которой частицы Тела Христова уже обагрены Его Кровью, торжественно выносится к мирянам, что в целом знаменует Воскресение Господа Иисуса Христа, но незримо присутствует и Крест распятия. Ибо без Креста нет и распятого, а значит, воскресшего и вознесшегося Христа. Миряне причащаются, таким образом, Тела и Крови, соединенных вместе. Кроме того, причащение мирян посредством лжицы духовно означает, что верующие во Христа соединяются с Богом через посредство Церкви, питающей их духовной пищей. Поэтому лжица означает посредничество Церкви в духовном окормлении людей в самом широком смысле.

Чаша (Потир), в которой пребывают Евхаристические бесценные Дары Божии – Тело и Кровь Христовы. Они являются мистическим (сверхъестественным) Центром как земного, так и Небесного бытия. Это энергийная сила духовного притяжения, которая связывает воедино всех причащающихся и молящихся в Храме. Это пространство, в котором

осуществляется данное таинство и сакральное состояние верующих, особенно когда они слышат возгласы священника «Твоя от Твоих...», «Святая святым...» и совместного хорового пения «Символа Веры» и молитвы «Отче наш», можно определить как динамическое состояние **Христоцентризма** под омофором Святого Духа. Это феномен незримого присутствия в Храме Иисуса Христа под сенью Креста (кресты венчают купола православных храмов и церквей). Крест – символ победы над смертью, знамение спасения, вечной жизни, символ Божией силы и славы, предмет религиозного почитания и соборного единения народа вокруг этой почитаемой святыни, о чём свидетельствовал уже апостол Павел (1 Кор. 1:17-18; Гал. 6:14). В христианском богومыслии форма Креста Господня знаменует пересечение двух планов бытия: небесного (вертикаль, как восхождение от земли к Небу) и земного (горизонталь), предвечную тайну основания Вселенной.

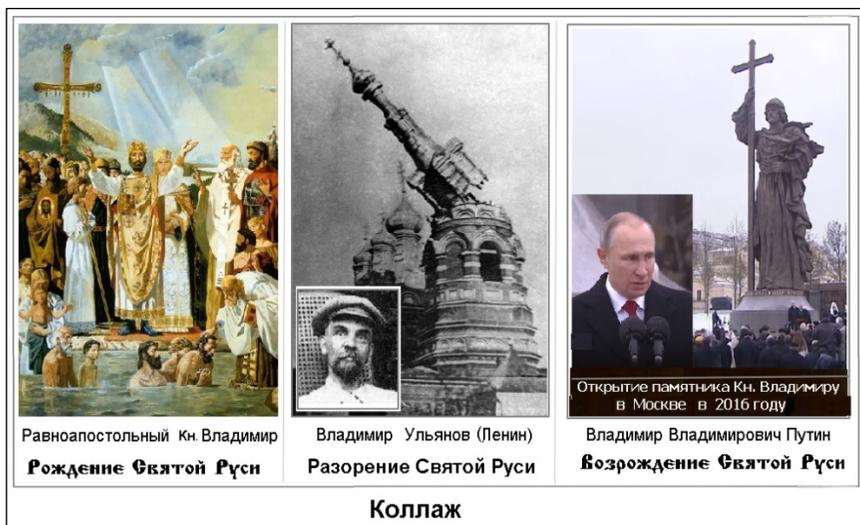


Исходя из вышесказанного, можно говорить о Крестоцентризме, связывая данное понятие в диалектическом единстве с Христоцентризмом. Потому на предложенной схеме и Иисус Христос, распятый на Кресте, а значит, и Чаша (Потир) и Лжица, выступают объединителями как в реальном, так и в мистическом плане Земли Русской, Православной, так и народа её Православного, благодаря силе Духа Святого. Вот эта объединяющая сила Христо-Крестоцентризма визуальнo и условно показана на карте овалом, охватывающим Россию (Схема 1). При отсутствии в России идеологии и

других концептуальных оснований, кроме Конституции, прописывающих стратегическое развитие страны, единственной силой, объединяющей православный народ России, является вот эта мистическая сила, которая теоретически раскрывается через каноническое богословие православной веры.

Таким образом, становится понятной необходимость поправки, которая введена в Конституцию РФ о вере в Бога. И если в пределе дойти до цифр хотя бы 40 – 60% **истинно воцерковленных людей в РФ**, то массы различного рода катаклизмов антигосударственной, антисоциальной природы на территории Святой Руси происходить не должно по определению. Ибо эти 40 – 60 или 77%, исполняющие Десять Ветхозаветных заповедей, а тем более Две Заповеди Нового Завета Иисуса Христа о любви, просто не создадут основы таких бунтарских, сатанинских явлений. Тогда Дом нашего Православного социума будет построен не на зыбком песке материализма, атеизма и язычества, а на великом и несокрушимом Основании – Христо-Крестоцентризма.

По тематике заявленной статьи на предложенной схеме представлена эпоха с 988 по 2021 годы. Это исторический период, продолжающийся уже чуть более 1000 лет, вобравший в себя рождение и бытие Святой Руси, а в последнее время, с 2014 года – и Луганской Народной Республики. Этот период духовно-исторического развития можно назвать «От Владимира – через Владимира – к Владимиру Владимировичу» (Коллаж).



Именно на всех этапах: рождения, становления и фундаментализации государственности, культуры и веры Святой Руси, видны великие достижения во всех сферах бытия, приращения земель, мирного сосуществования разных



народов и национальностей, вошедших в великую империю, которая существует в разных формах своего проявления вот уже более тысячелетия. И начало этому процессу заложил Равноапостольный Князь Владимир (влад – мир: владеющий миром). Можно перечислять огромное количество дат, исторических фактов, имен. И пока Святая Русь в своем развитии уверенно шла по этому своему осевому православно-историческому пути **а** и **ю**, все у неё получалось, ибо она в своем молитвенном стоянии была под защитой самого Бога и под омофором Божией Матери. Но когда она сходила с этого пути, всегда возникали проблемы той или иной глубины.

В России, в особенности со второй половины XIX века, настали времена капиталистических отношений, научно-материалистических оснований развития цивилизации, не просто умаления веры, но разворот в сферу богоборчества. В начале XX века был запущен октябрьский государственный не просто атеистический, а богоборческий переворот, где на повестку дня встал вопрос физического уничтожения православных святынь, храмов и священства. Ознаменовался исторический период разорения Святой Руси и его адептом, организатором и руководителем стал Владимир Ульянов (Ленин). По марксовской концепции, изложенной в фундаментальном труде «Манифест коммунистической партии», заявлено: «Коммунисты считают презренным делом скрывать свои взгляды и намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь **путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя**. Пусть господствующие классы содрogaются перед Коммунистической Революцией. Пролетариям нечего в ней терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир». Стратегическая идея коммунистического проекта в российском исполнении такова: традиционный мир Православной Святой Руси необходимо разрушить, и на этих «развалинах» построить рай на земле, но без Бога. И этот сатанинский проект длился более 70 лет, но рухнул в своем бесславии, ибо великое и добродетельное без Бога построить невозможно.

В начало 3-го тысячелетия по Рождеству Христову Россия вошла в тренд возрождения Православия, а значит, и Святой Руси. Его вдохновителем стал Владимир Владимирович Путин (православный, воцерковленный, исповедующийся, причащающийся, посещающий монастыри и обители).

Настоящего политика, а тем более руководителя государства, отличают не только лозунги, заявления и призывы, но их последовательность и реализация в практической плоскости. Вот, например, один из таких стратегических и долгосрочных посылов: «Владимир Путин: Православие и Россия неразделимы».

4 декабря 2014 г. Президент РФ В.В. Путин в Послании Федеральному Собранию заявляет: «именно в Крыму находится духовный исток формирования многоликой, но монолитной русской нации и централизованного Российского государства. Ведь именно здесь, в древнем Херсонесе, или, как называли его русские летописцы, Корсуни, принял



крещение князь Владимир, а затем и крестил всю Русь. И именно на этой духовной почве наши предки впервые и навсегда осознали себя единым народом. И это даёт нам все основания сказать, что для России Крым, древняя Корсунь, Херсонес, Севастополь имеют огромное цивилизационное и сакральное значение. Так же, как Храмовая гора в Иерусалиме для тех, кто исповедует ислам или иудаизм. Именно так мы и будем к этому относиться отныне и навсегда».

4 ноября 2016 г. В.В. Путин, выступая на торжествах открытия памятника Равноапостольному Князю Владимиру в Москве, в праздник Дня народного единства, сказал: «Князь Владимир заложил нравственные ценностные основы, которые определяют нашу жизнь и поныне. Именно прочная нравственная опора, сплоченность и единение помогли нашим предкам преодолевать трудности, жить и побеждать во славу Отечества, из поколения в поколение укреплять его мощь и величие. И сегодня наш долг – вместе противостоять современным вызовам и угрозам, опираясь на духовные заветы, на бесценные традиции единства и согласия идти вперед, обеспечивая преемственность нашей тысячелетней истории». 31 января 2019 года на Торжественном Акте, посвященном 10-летию Поместного Собора и Интронизации Святейшего Патриарха Кирилла, В.В. Путин указывает перспективу: «Перед Россией сегодня – масштабные вызовы и амбициозные цели, без преувеличения исторические задачи в демографии, в социальном развитии, в повышении качества жизни людей, в работе по достижению прорыва в экономике, в науке, в технологиях. Но мы хорошо понимаем: чтобы добиться новых рубежей, нам важно сберечь свою идентичность, наше единство и солидарность. А они строятся на тех ценностях, которые во все времена почитались Православием... Забвение этих ценностей чревато самыми разрушительными последствиями, обезличиванием и деградацией человека, тем, что он может стать жертвой самых подлых и низменных манипуляций. Повторю: общий долг соработничества, ответственности государства, Церкви, религиозных деятелей, общества в том, чтобы сохранить и укрепить нашу духовно-нравственную, ценностную основу, передать ее молодёжи, будущим поколениям, чтобы не потерять себя в эпоху бурных глобальных изменений». 4 июля 2020 г. обрели юридическую силу поправки к Конституции РФ, инициированные в том числе и Президентом России В.В. Путиным, среди которых – упоминание имени Бога, веру в которого нам передали наши благодатные предки. За принятие поправок проголосовали 77,92% избирателей (почти 58 миллионов россиян) [16].

Вышеизложенное даёт возможность с высокой долей определенности утверждать, что Россия приобретает возможности стать на путь α и ω в своем движении ко Христу по пути спасения (Схема 2).

Такую возможность о вхождении в пространство Святой Руси декларирует и Луганская Народная Республика, приняв Закон «О свободе совести и религиозных организациях» от 20.08. 2018 № 252-II, в преамбуле

которого констатируется, что «Луганская Народная Республика является государством, которое признает особую роль православия в своей истории, в становлении и развитии духовности и культуры в государстве».



На государственном уровне утверждены (приказом Министерства труда и социальной политики Луганской Народной Республики от 12.08. 2016 № 139, зарегистрированным в Министерстве юстиции Луганской Народной Республики 31.08.2016 за № 416/763 (далее – Порядок № 139) три религиозно-православных Праздника: 7 января – **Рождество Христово**; **Пасха Господня** (в 2021 году – 2 мая); **Троица** (в 2021 году – 20 июня) [17].

Остается уповать на Божью благодать, что имея такие возможности, народ, его духовные пастыри, религиозные общины при храмах, светские руководители всех уровней, семьи, система образования, соединятся в процессе общего духовного делания и в соработничестве с Господом нашим Иисусом Христом устремятся исполнять предначертанную нам в Библии задачу по неустанному восхождению от Образа к Подобию Божию, чтобы после Страшного Суда устояться в вечности одесную славы Иисуса Христа.

Завершим статью пророческим восклицанием Тараса Бульбы с горящего дуба, обращенного ко всем последующим поколениям русичей Святой Руси:

– Что, взяли, чертовы ляхи? думаете, есть что-нибудь на свете, чего бы побоялся казак? Постойте же, придет время, будет время, узнаете вы, что такое православная русская вера! Уже и теперь чувят дальние и близкие народы: подымется из Русской земли свой царь, и не будет в мире силы, которая бы не покорилаь ему!



Потому враги наши знают, что вся сила наша духовная в Православии. Главное, чтобы мы сами этого не забывали и приумножали силу эту из поколения в поколение. Тогда и Русь Святая процветать будет, во веки веков. Аминь!

Л и т е р а т у р а

1. Ильченко В.И. Феномен внутреннего человека в архитектонике Христоцентризма / В.И. Ильченко. Філософські проблеми людини // Матеріали науково-практичної конференції. – Луганськ: Вид. СНУ ім. В.Даля, 2011. – С. 208-212.
2. Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Части 1 – 2. Издание второе, исправленное и дополненное. – М., Христианская литература. 2001. – 736 с.
3. Ильченко В.И. Человек в координатах Христоцентризма // 36. Філософські проблеми людини за матеріалами 11 наукової конференції. – Луганськ: Вид. СНУ ім. В. Даля, 2012. – С.183–186.
4. Ильченко В.И. Смена образовательной парадигмы Донбасса // Філософська та релігійна антропологія: зб. наукових праць.– Луганськ: Вид. СНУ ім. В. Даля, 2014. – №3–4. – С. 241-254.
5. Ильченко В.И. Духовно-нравственные основы возрождения системы образования в Луганской Народной Республике // Антропос: Логос и Теос: сб. научн. трудов. – Луганск: Изд-во ЛГУ им. В. Даля, 2016. – С.134-145.
6. Ильченко В.И. Сакральная педагогика святости // Духовная культура в пространстве сакрального. – СПб: Изд-во «Б», Луганск: Пресс-экспресс, 2016. – С. 432-604.
7. Ильченко В.И. Святость Христоцентрической личности как императив социальной безопасности // Антропос: Логос и Теос: сб. научн. трудов. – Луганск: Изд-во ЛГУ им. В. Даля, 2017. – №3. – С.241-259.
8. Сержантов П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. – М.: Православный паломник, 2010. – 320 с.
9. Новый текст Конституции РФ с поправками 2020 [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://duma.gov.ru/news/48953/>. – Загл. с экрана. – Дата обращения: 05.02.2021.
10. Антон Скрипунов «Индекс веры»: сколько на самом деле в России православных [Электронный ресурс] – режим доступа: <https://ria.ru/20170823/1500891796.html>. – Загл. с экрана. – Дата обращения: 05.02.2021.
11. Статистическая информация. Из доклада Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (29 ноября 2017 года) [Электронный ресурс] – режим доступа: <https://sinfo-mp.ru/statisticheskaya-informatsiya>. – Загл. с экрана. – Дата обращения: 05.02.2021.
12. В РПЦ сравнили количество храмов в США и России [Электронный ресурс] – режим доступа: [tps://ria.ru/20190528/1555043707.html](https://ria.ru/20190528/1555043707.html). – Загл. с экрана. – Дата обращения: 05.02.2021.



13. Православие в цифрах: сколько храмов и духовных организаций у РПЦ? [Электронный ресурс] – режим доступа: <https://grosh-blog.ru/pravoslavie-v-cifrah-skolko-v-hramov-i-duhovnyh-organizacij-u-rpc/> – Загл. с экрана. – Дата обращения: 05.02.2021.

14. Население России: численность, динамика, статистика [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://www.statdata.ru/russia>. – Загл. с экрана. – Дата обращения: 05.02.2021.

15. Впервые в современной России издана настенная карта Русской православной церкви [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://rublev.com/novosti/vpervye-v-sovremennoi-rossii-izdana-nastennaia-karta-russkoi-pravoslavnoi-tserkvi>. – Загл. с экрана. – Дата обращения: 05.02.2021.

16. Поправки в Конституцию вступят в силу 4 июля 2020 года [Электронный ресурс] – режим доступа: <https://gia.ru/20200703/1573856313.html>. – Загл. с экрана. – Дата обращения: 05.02.2021.

17. Производственный календарь на 2021 год (для пятидневной рабочей недели) ЛНР [Электронный ресурс] – режим доступа: https://mintrudlnr.su/uploads/proizvod_kalendar_uptadet%202021.pdf. – Загл. с экрана. – Дата обращения: 05.02.2021.

References

1. Il'chenko V.I. Fenomen vnutrennego cheloveka v arkhitektonike Khristocentrizma / V.I. Il'chenko. Fi'losofs'ki` problemi lyudini // Materi`ali naukovopraktichnoyi konferencii`yi. – Lugans`k: Vid. SNU i`m. V.Dalya, 2011. – S. 208-212.

2. Dunaev M.M. Pravoslavie i russkaya literatura. V 6-ti chastyakh. Chasti 1 – 2. Izdanie vtoroje, ispravlennoe i dopolnennoe. – M., Khristianskaya literatura. 2001. – 736 s.

3. Il'chenko V.I. Chelovek v koordinatakh Khristocentrizma // Zb. Fi'losofs'ki` problemi lyudini za materi`alami 11 naukovoyi konferencii`yi. – Lugans`k: Vid. SNU i`m. V. Dalya, 2012. – S.183–186.

4. Il'chenko V.I. Smena obrazovatel`noj paradigmy` Donbassa // Fi'losofs`ka ta reli`gi`jna antropologija: zb. naukovikh pracz`. – Lugans`k: Vid. SNU i`m. V. Dalya, 2014. – №3–4. – S. 241-254.

5. Il'chenko V.I. Dukhovno-nravstvenny`e osnovy` vozrozhdeniya sistemy` obrazovaniya v Luganskoj Narodnoj Respublike // Antropos: Logos i Teos: sb. nauchn. trudov. – Lugansk: Izd-vo LGU im. V. Dalya, 2016. – S.134-145.

6. Il'chenko V.I. Sakral'naya pedagogika svyatosti // Dukhovnaya kul'tura v prostranstve sakral'nogo. – SPb: Izd-vo «», Lugansk: Press-e`kspress, 2016. – S. 432-604.

7. Il'chenko V.I. Svyatost` Khristocentricheskoj lichnosti kak imperativ sozcial`noj bezopasnosti // Antropos: Logos i Teos: sb. nauchn. trudov. – Lugansk: Izd-vo LGU im. V. Dalya, 2017. – №3. – S.241-259.

8. Serzhantov P.B. Isikhastskaya antropologiya o vremennom i vechnom. – M.: Pravoslavny`j palomnik, 2010. – 320 s.

9. Novy`j tekst Konstitucii RF s popravkami 2020 [E`lektronny`j resurs] – rezhim dostupa: <http://duma.gov.ru/news/48953/>. – Zagl. s e`krana. – Data obrashheniya: 05.02.2021.



10 Anton Skripunov «Indeks very»: skol'ko na samom dele v Rossii pravoslavny`kh [E`lektronny`j resurs] – rezhim dostupa: <https://ria.ru/20170823/1500891796.html>. – Zagl. s e`krana. – Data obrashheniya: 05.02.2021.

11. Statisticheskaya informaciya. Iz doklada Svyatejshego Patriarkha Kirilla na Arkhierejskom Sobore Russkoj Pravoslavnoj Czerkvi (29 noyabrya 2017 goda) [E`lektronny`j resurs] – rezhim dostupa: <https://sinfo-mp.ru/statisticheskaya-informaciya>. – Zagl. s e`krana. – Data obrashheniya: 05.02.2021.

12. V RPCz sravnili kolichestvo khramov v SShA i Rossii [E`lektronny`j resurs] – rezhim dostupa: <https://ria.ru/20190528/1555043707.html>. – Zagl. s e`krana. – Data obrashheniya: 05.02.2021.

13. Pravoslavie v czifrah: skol'ko khramov i dukhovny`kh organizacij u RPCz? [E`lektronny`j resurs] – rezhim dostupa: <https://grosh-blog.ru/pravoslavie-v-cifrah-skolko-v-hramov-i-duhovnyh-organizacij-u-rpc/> – Zagl. s e`krana. – Data obrashheniya: 05.02.2021.

14. Naselenie Rossii: chislennost`, dinamika, statistika [E`lektronny`j resurs] – rezhim dostupa: <http://www.statdata.ru/russia>. – Zagl. s e`krana. – Data obrashheniya: 05.02.2021.

15. Vpervy`e v sovremennoj Rossii izdana nastennaya karta Russkoj pravoslavnoj czerkvi [E`lektronny`j resurs] – rezhim dostupa: <http://rubev.com/novosti/vpervye-v-sovremennoj-rossii-izdana-nastennaia-karta-russkoj-pravoslavnoi-tserkvi>. – Zagl. s e`krana. – Data obrashheniya: 05.02.2021.

16. Popravki v Konstituciyu vstupyat v silu 4 iyulya 2020 goda [E`lektronny`j resurs] – rezhim dostupa: <https://ria.ru/20200703/1573856313.html>. – Zagl. s e`krana. – Data obrashheniya: 05.02.2021.

17. Proizvodstvenny`j kalendar` na 2021god (dlya pyatidnevnoj rabochej nedeli) LNR [E`lektronny`j resurs] – rezhim dostupa: https://mintrudlnr.su/uploads/proizvod_kalendar_uptadet%202021.pdf. – Zagl. s e`krana. – Data obrashheniya: 05.02.2021.

Ilchenko V.I. ORTHODOX CHURCHES, CHURCH COMMUNITIES AND SUNDAY SCHOOLS AS CENTERS OF THE SPIRITUAL CREATION OF HUMAN AND PEOPLE IN THE SPACE OF HOLY RUSSIA

The strength and power of the state is usually determined by a set of external criteria: military and economic achievements, the size of GDP, scientific breakthroughs, as well as the level of freedom and social welfare of the people. But these parameters do not take into account the main criterion: the magnitude of the spiritual and moral potential acquired by a person and people from the treasury of the absolute values of Faith and Spirit. It is they, in the long term, that can determine the factor of either the successful development of a given statehood, people and an individual, or, conversely, with minimal or negative values of this potential, will necessarily lead to the fall and destruction of the entire set of social structures.

For the Russian world, such values have been, for over a thousand years, the Orthodox faith. Its essence is manifested in the Liturgical power that is born in the Temples in the mystical process of the Eucharistic miracle, during the descent of the Holy Spirit, in



the act of the mysterious transmutation of bread and wine into the Body and Blood of Christ. This power strengthens a person, drawing him into the conciliar unity of the church community as a spiritual center for the building of the people.

The formation of a people and an individual depends on the strength of the resonant and synergistic conjugation of the systemic impact of the union: the family (small church), the education system and the Orthodox Church. A failure within this systemic trinity, the loss of resonance and symphonic synergy, sharply weakens the spiritual power of influence on the emerging subjectivity: both the people and the individual. And then the Russian person turns into just rubbish. And having become rubbish and an atheist, Russian, in essence, ceases to be Russian, as Fyodor Dostoevsky argued.

The content of this article is aimed at preventing the possibility of the growth of such anti-Russianness, such rebellion, chaos, the fall and reincarnation of the people and man in conditions of apostasy, theomachy, worship of a new digital idol or passive liberal neglect of eternal spiritual paternal shrines. The initial effectiveness of the treatment of such a spiritual COVIDA is possible only in the conditions of a spiritual hospital - the Church and in the educational and activity space of the spiritual community. It is there that a person is formed - as a warrior of Christ, and in his plurality and as a people, in the status of the invincible army of Christ.

Key words: *Temples, churches, church communities, parishes, people, population, external and internal people, deification, Russian world, Holy Russia, synergy, pedagogy of holiness, Christ-centrism.*

Ильченко Валерий Иванович – кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии Луганского государственного университета им. В. Даля.

Ichenko Valery Ivanovich – candidate of pedagogical sciences, assistant professor of the Department of Philosophy of State Educational Establishment of Higher Education of LPR «Lugansk National University named after Vladimir Dahl».

E-mail: ivi.sacra777@gmail.com

Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

И.А. ГОНЧАРОВ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ ЕГО ВРЕМЕНИ (ПРОБЛЕМА НАУКИ И РЕЛИГИИ)

В период бурного развития науки и техники в среде представителей русской классической литературы лишь А.И. Герцен и И.А. Гончаров испытывали глубокий и предметный интерес к философии науки. Для автора «Обрыва» этот интерес был связан с главным вопросом, вокруг которого концентрируется доминирующая, хотя и не сразу выявляемая проблематика его творчества, с вопросом совместимости новейшей науки и традиционной веры. В настоящей работе исследуется лишь один аспект темы: интерес писателя к астрономии. Исторически сложилось так, что лучшие астрономы, в частности, любимый Гончаровым Фламарион, воспринимали свою науку в ключе проблемы «религия и наука». Сопоставление высказываний Фламариона и Гончарова показывает не только сходство их позиций, но и стилистическую близость.

Гончаров выработал свое отношение к науке уже в 1840-е гг., когда ему было чуть более тридцати лет. Тем самым он опередил многих своих современников в подходе к важнейшей для XIX в. проблеме: как сохранить религиозно мыслящую личность в условиях, когда «чувства младенческой веры не воротились взрослому обществу». Будучи консервативным и глубоко верующим человеком, он серьезно и с большой симпатией относился к научному прогрессу, считая его не только не противопоставленным религии, но и орудием «Божьего Промысла» о человечестве, поскольку в его представлении развитие культуры и цивилизации является «Божьим заданием» для человечества, превращающего «пустыни в сады», являющегося соратником Творцу и своим творческим трудом возвращающего Богу «плод брошенного Им зерна» («Фрегат “Паллада”»).

Ключевые слова: И.А. Гончаров, В. Соловьев, К. Фламарион, астрономия, философия науки, позитивизм, религия.

Постановка проблемы. В последние десятилетия изучение творчества И.А. Гончарова переживает бурный рост: в нем перестали видеть лишь талантливого бытописателя и критика крепостного права. С 1982 г. проявился интерес к философской стороне его творчества [10]. Однако это наименее разрабатываемая часть творческого наследия писателя. Совершенно не изучался вопрос об отношении романиста к современной науке. В настоящей статье мы намерены восполнить этот пробел и дать представление (прежде всего на примере астрономии) об интересе Гончарова к развитию науки и техники своего времени, а также о глубинной мотивации этого интереса.

Цель исследования. Целью исследования является доказательство того, что Гончаров следил за достижениями современной науки, в частности, астрономии, но более всего интересовался философией науки, выработывал свою позицию в вопросе соотносительности науки и религии.



Основная часть. Как показывает анализ, помимо собственно научно-технических достижений, Гончарова интересовала прежде всего философия науки, а именно: развернувшийся в западной, а затем и в русской науке спор о совместимости современных научных открытий с незыблемыми постулатами религии. Особенно остро обсуждались открытия Ч. Дарвина, а отчасти и астрономии, поскольку последняя в лице, например, К. Фламариона, поставила вопрос о наличии жизни и разумных существ не только на Земле, но и на других планетах Солнечной Системы. Для Гончарова проблема совместимости науки и религии стала ключевой, определяющей всю логику его творчества, начиная с 1840-х гг.

Уже в 1830-е гг. стало ясно, что человечество вступило в новую фазу развития. Это прекрасно почувствовал и Гончаров, который разделит исторические эпохи на «до» («младенчество») и «после» («эпоха повзрелости человека») ¹ великих научных открытий, повлиявших на религиозное сознание человека XIX в. Действительно, многие представители русской литературы и культуры по-своему реагировали на бурное развитие науки и техники в XIX веке: заметно менялось их мировоззрение, а порою и религиозные убеждения. Пожалуй, лишь два русских писателя глубоко и серьезно поставили вопрос о роли науки для современного человечества в своих произведениях: И.А. Гончаров и А.И. Герцен. Герцен в 1843 г. опубликовал в журнале «Отечественные записки» свои очерки, составившие книгу «Дилетантизм в науке», в которой он развивал идеи философии науки и ставил своей целью способствовать интересу к науке в русском обществе [2]. В том же журнале Герцен опубликовал в 1845-1846 гг. «Письма об изучении природы» [3]. Гончаров также постоянно отстаивал интересы науки, считая ее чрезвычайно важным фактором развития европейски зрелого и свободного русского общества. В частности, в предисловии к роману «Обрыв» он писал: «Нельзя жертвовать серьезными практическими науками малодушным опасением незначительной части вреда, которая может произойти от свободы и широты ученой деятельности. Пусть между молодыми учеными нашлись бы такие, которых изучение естественных или точных наук привело бы к выводам крайнего материализма, отрицания и т. п. Убеждения их останутся их личным делом, а учеными усилиями их обогатится наука» [6. Т. 8, с. 156].

Будучи цензором и прочитывая сотни печатных листов журнальной и книжной продукции, Гончаров был в курсе развития науки и техники. Особенно внимательно следил он за социологическими исследованиями и разделившейся во мнениях философией науки. «Дебаты о состоятельности теории эволюции между Гексли и епископом Самюэлем Вилберфорсом на встрече Британской ассоциации содействия развитию науки в Оксфорде в 1860 г. стали почти мифическим событием, символизирующим «тезис о конфликте».

¹ Этими терминами Гончаров будет пользоваться в целом ряде произведений и в своих письмах.



Равным образом «Белфастская речь» Тиндаля, произнесенная им в 1874 г. в бытность президентом Британской ассоциации, была воспринята как образец радикального материализма ученых, группирующихся вокруг Дарвина. «Система синтетической философии» (1862-1896) Герберта Спенсера – амбициозная многотомная работа, основанная на принципах теории эволюции – интерпретировалась, как попытка заменить христианство новым, светским мировоззрением» [8, с. 13].

Увлеченность Гончарова естественными науками до сих пор не была предметом исследования, хотя роман «Обрыв» прекрасно демонстрирует внутренний и в то же время очень конкретный спор писателя с современным позитивизмом. Особенно характерен интерес романиста к астрономии. В XIX в. Россия, вслед за Европой, переживает увлечение астрономией. В 1860-е гг. внимание общества привлекают публичные лекции профессоров-астрономов. В Московском университете такие лекции читал Ф.А. Бредихин (по теории кометных форм), в Петербурге – В.Я. Струве, в Харькове – профессор Т.Ф. Осиповский, в Казанском университете – Н.М. Лобачевский. В 1888 г. возник Нижегородский кружок любителей астрономии, а уже в 1890 г. – Русское астрономическое общество. О популярности астрономии говорит тот факт, что ею интересовались даже священники. Художники, братья Васнецовы, выросли в семье священника; Аполлинарий был четвертым сыном Михаила Васильевича Васнецова, духовного лица, питавшего особую любовь к естественным наукам и астрономии. «Ночью он обращал мое внимание на небо, и я с детства знал главные созвездия и звезды... Любовь к природе и воспитала во мне любовь к пейзажу, и этим я обязан отцу», – писал в автобиографии художник. Аполлинарий даже хотел связать свою жизнь с астрономией. Очень многие русские писатели, современники Гончарова, упоминают в своих произведениях астрономию, начиная с 1840-х гг. Здесь можно упомянуть Д.В. Григоровича («Скучные люди», 1845), Ф.М. Достоевского («Село Степанчиково и его обитатели», 1859; «Подросток», 1875), А.Н. Островского («Бешеные деньги», 1870; «Красавец мужчина», 1882). В «Дневнике провинциала в Петербурге» (1872) М. Е. Салтыков-Щедрин писал: «Мы не имеем права успокоиться до тех пор, пока у нас не будет своей арифметики, своей химии, своей астрономии...». В «Войне и мире» Л.Н. Толстой неоднократно проводит параллель между астрономией и историей и, в частности, пишет: «Людам, борющимся с возникавшею истиной физической философии, казалось, что, признай они эту истину, – разрушается вера в Бога, в сотворение тверди, в чудо Иисуса Навина. Защитникам законов Коперника и Ньютона, Вольтеру, например, казалось, что законы астрономии разрушают религию, и он, как орудие против религии, употреблял законы тяготения». Астрономию Л. Толстой упоминает и в романе «Анна Каренина» (1877). В романе «Накануне» (1860) И.С. Тургенев так характеризует своего героя: «Фрондерство Николая Артемьевича состояло в том, что он услышит, например, слово “нервы” и скажет: “А что такое нервы?” – или кто-нибудь



упомянет при нем об успехах астрономии, а он скажет: “А вы верите в астрономию?”...». Н. С. Лесков в рассказе «Кадетский монастырь» (1880) пишет об «отце архимандрите»: «Он был серदогового возраста, небольшого роста, сухощав и брюнет, энергический, живой, с звучным голосом и весьма приятными манерами, любил цветы и занимался для удовольствия астрономией. Из окна его комнаты, выходявшей в сад, торчала медная труба телескопа, в который он вечерами наблюдал звездное небо».

Но все это были отдельные упоминания: авторы лишь отмечали как факт усилившийся интерес к астрономии. Гончаров же относился к науке более серьезно, и притом с самого детства. Особый интерес к астрономии прививал ему его крестный отец Н.Н. Трегубов. «Особенно, – вспоминал романист, – ясны и неоцененны были для меня его беседы о математической и физической географии, астрономии, вообще космогонии, потом навигации. Он познакомил меня с картой звездного неба, наглядно объяснял движение планет, вращение земли, все то, что не умели или не хотели сделать мои школьные наставники» [6. Т. 7, с. 238]. Впоследствии интерес к астрономии мог быть поддержан в Гончарове во время плаванья на фрегате «Паллада» адмиралом Е.В. Путятиным, который смолоду увлекался астрономическими наблюдениями вместе с будущим декабристом Д. Завалишиным.

Гончаров внимательно следил за литературой по астрономии, о чем говорит состав его библиотеки. Хранящаяся на родине писателя, в Ульяновском дворце книги, личная библиотека, уцелевшая лишь в незначительной своей части, содержит книги достаточно крупных европейских ученых и популяризаторов науки XIX века, среди которых были и астрономы. Так, на книжных полках романиста стояла книга французского физика и астронома, директора Парижской обсерватории, сотрудничавшего с А. Гумбольдтом, Ф. Араго «Гром и молния» [1]. Читал он и книги английского физика Д. Тиндала [14], французского химика, автора работ по истории науки, Р.Л. Фигье [17]. Гончаров, конечно, был знаком с важной в контексте его размышлений книгой американского ученого Д. Дрейпера «Конфликт науки и религии» [16], которая была в его библиотеке. Возможно, читал он и его книгу «История умственного развития Европы» («History of the intellectual development of Europe», 1862, рус. пер. 1866 г.), которая пользовалась популярностью в России в середине 1860-х гг. Дрейпер был приверженцем эволюционных идей Ч. Дарвина и Г. Спенсера. Особенный интерес писатель проявлял к книгам французского астронома К. Фламариона, посвященные чисто научной проблематике, но в то же время написанные в романтически мечтательном духе [18; 19; 20] и др.

Интересно, что в библиотеке Гончарова были не только научно-популярные, но и собственно научные книги по астрономии, в частности, работа итальянского астронома Секки Анджело (1818–1878) о поверхности Солнца [21]. Авторы описания библиотеки Гончарова отмечают: «Присутствие книги Секки в библиотеке И.А. Гончарова несколько неожиданно: книгу Секки



никак не назовешь популярной ни по языку, ни по содержанию. Видимо, любознательность и интерес Гончарова к последним достижениям в астрономии побороли боязнь “строгих научных форм”» [11, с. 117].

Во «Фрегате “Паллада”» Гончаров пишет, что кодекс дружбы «устарел гораздо больше Птолемеевой географии и астрономии или Аристотелевой риторики» [5. Т. 2, с. 37]. Космическая тема звучит в романе «Обрыв». Райский говорит Марфиньке: «Ты знаешь, что прежде в центре мира полагали землю, и все обращалось вокруг нее, потом Галилей, Коперник – нашли, что все обращается вокруг солнца, а теперь открыли, что и солнце обращается вокруг другого солнца. Проходили века – и явления физического мира поддавались всякой из этих теорий» [5. Т. 7, с. 229].

Но еще более характерно тема космоса прозвучала в одном из последних произведений писателя «Май месяц в Петербурге» (1891): «Тот лет десять все составляет какой-то лексикон восточных языков, да кроме того занимается астрономией, перечел все авторитеты от Ньютона, Гершелей, да какого-нибудь Фламариона, и все хочет добиться, есть ли жители на Венере, Марсе и других планетах, какие они, что делают и прочее?» [6. Т. 8, с. 426]. Одного из «астрономического семейства» Гершелей писатель уже упоминал во «Фрегате “Паллада”» [7]. Теперь же речь идет о семье астрономов Гершелей. Во-первых, это Уильям Гершель (1738-1822) – выдающийся английский астроном немецкого происхождения. Прославился открытием планеты Уран, а также двух её спутников – Титании и Оберона. Во-вторых, это его сестра Каролина Гершель (1750-1848), сделавшая заметные астрономические открытия. В-третьих, это Джон Гершель (1792-1871) – английский астроном и физик, сын Уильяма Гершеля.

Что касается вопросов о жизни на других планетах, то они появились у Гончарова, скорее всего, под влиянием К. Фламариона, который развивал идеи жизни на других планетах и издал целый ряд замечательных научно-популярных книг: «Множественность обитаемых миров», «Миры воображаемые и миры реальные» (1865), «Небесные чудеса» (1865), первый популярный учебник по астрономии, «История неба» (занимательная история астрономии, 1867). Была издана целая серия его научно-популярных лекций «Этюды по астрономии» (к 1880 году вышло девять томов). Фламарион много сил посвятил исследованию Марса и позже, уже после кончины Гончарова, написал книгу «Планета Марс и условия обитания на ней» (1909). Во времена Фламариона мысль о множественности миров, населенных разумными существами, расходилась все шире и высказывалась многими.

Очевидно, Гончаров склонялся к мнению, что мыслящие существа на других планетах могут быть и не похожи на людей, он задается в своей новелле вопросом: «какие они, что делают»? Большинство (в их числе знаменитый математик и астроном Гюйгенс), как известно, придерживалось мысли о том, что эти существа должны быть похожими на людей. Немногие, в том числе и Фламарион, были иного мнения. Французский ученый писал: «Судить о всем



беспредельном мироздании по одной только Земле – это все равно, что судить о ... “Божественной комедии” Данте по какой-нибудь группе одного из кругов “Ада”» [Цит. по: 9, с. 114].

Гончаров не случайно упоминает в «Мае месяце в Петербурге» имя Фламариона, поскольку тот не только интересовался наукой, но и разрабатывал ее философию, во многом сходную с гончаровской. писатель мог бы обнаружить свои собственные мысли о религиозном кризисе человечества в трудах К. Фламариона. Характерно, что и Гончаров, и Фламарион выражают мысли о религиозном кризисе человечества почти одними и теми же словами. Вопрос о том, что жизнь возможна не только на Земле, должен был, в числе других подобных, породить кризис религиозного сознания. Однако ученые, не потерявшие веры, искали такой ответ на этот вопрос, который не разрушал бы традиционного религиозного мышления, а примирял его с наукой, о чем много думал и сам автор «Обрыва». В предисловии к роману он писал: «Уяснение религии, даже самое отрицание ее началось вместе с религией и идет параллельно. Только пылкой юности позволительно мечтать, что эти два параллельные потока уже сошлись у ней под ногами. В спорах об этом выясняются истины, выигрывает наука, мысли, философия, а религия не теряет своей власти над большинством. Источник знания неистощим: какие успехи ни приобретае́т человечество на этом пути, впереди все будет бездна неведения – все людям будет оставаться искать, открывать и познавать... Мыслители говорят, что ни заповеди, ни евангелие ничего нового не сказали и не говорят, тогда как наука прибавляет ежечасно новые истины. Но в нравственном развитии дело состоит не в открытии нового, а в приближении каждого человека и всего человечества к тому идеалу совершенства, которого требует евангелие, а это едва ли не труднее достижения знания. Если путь последнего неистощим и бесконечен, то и высота человеческого совершенства по евангелию так же недостижима, хотя и не невозможна! Следовательно – и тот и другой пути параллельны и бесконечны! И то и другое одинаково трудно одолимы» [6. Т. 8, с. 156-157].

Во введении к книге «Многочисленность обитаемых миров» (1862) Фламарион, как и Гончаров, размышлял о современном кризисе, причем в стилистике «Необыкновенной истории» и гончаровских писем: «Если мы внимательно взглянем в духовную жизнь современного человечества, то мы увидим, что человек утратил свою прежнюю веру, а с ней и безмятежный душевный покой, которым он когда-то наслаждался; что мы живем среди борьбы противоречивых мыслей и что обеспокоенное человечество ищет философию, которая создала бы прочную религиозную основу для развития и осуществления его надежд... человек, обесилленный сомнениями, теряет сознание и падает в объятия скептицизма. Завершено дело разрушения!.. Прошлое умерло; новая философия еще не родилась, она еще скрывается в хаосе творчества. Дух современного человечества живет в противоречии с самим собой, он распадается сам в себе. Природоведение, этот могучий



властелин нашего времени, руководящий прогрессом, никогда еще не был так чужд всякой философии, как именно теперь. Во главе естественных наук стоят люди, которые совершенно произвольно отрицают бытие Божие...» [15, с. 3-4].

Несомненно признавая научный и технический прогресс как положительное явление, романист прекрасно понимал относительность могущества науки, вовсе не отменяющей религиозных ценностей, хотя и воздействующей в этом плане на незрелые умы.

Принципиально вопрос о соотносительности современной науки и религиозного сознания был решен Гончаровым еще до написания «Обыкновенной истории». С тех пор его воззрения принципиально не менялись. В 1881 г. выходит уже упомянутая книга В. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве», в которой Гончаров нашел сходные для себя мысли, чем и было вызвано его письмо к философу. В своей книге В. Соловьев подчеркивал, что центральный момент современной духовной жизни – это «стремление организовать человечество вне безусловной религиозной сферы». Автор «Чтений о Богочеловечестве» отмечал, что «этим стремлением характеризуется вся современная цивилизация» [11, с. 3]. Логика книги подсказывала, что укрепить в обществе расшатанные основы традиционного религиозного мышления уже невозможно, если действовать лишь методом огульного и прямолинейного отрицания успехов естественных наук и позитивизма. «Чтения о Богочеловечестве» были попыткой синтезировать религию и научный эмпиризм, причем именно религия выступала в этом синтезе на первый план [9, с. 186].

Гончаров, как и Соловьев, считает, что религия и наука не находятся в состоянии непримиримой вражды: «Вера – не смущается никакими “не знаю” – и добывает себе в безбрежном океане все, что ей нужно. У ней есть одно единственное и всесильное для верующего орудие – чувство. У разума (человеческого) ничего нет, кроме первых, необходимых для домашнего, земного обихода, знаний, т. е. азбуки всеведения. В перспективе, весьма туманной, неверной и далекой – у дерзких пионеров науки есть надежда дойти когда-нибудь до тайн мироздания надежным путем науки. Настоящая (т. е. современная – В. М.) наука мерцает таким слабым светом, что пока дает только понятие о глубине бездны неведения. Она, как аэростат, едва взлетает над земной поверхностью и в бессилии опускается назад» [4, с. 348].

Выводы. Гончаров выработал свое отношение к науке уже в 1840-е гг., когда ему было чуть более тридцати лет. Тем самым он опередил многих своих современников в подходе к важнейшей для XIX в. проблеме: как сохранить религиозно мыслящую личность в условиях, когда «чувства младенческой веры не воротить взрослому обществу». Будучи консервативным и глубоко верующим человеком, он серьезно и с большой симпатией относился к научному прогрессу, считая его не только не противопоставленным религии, но и орудием «Божьего Промысла» о человечестве, поскольку в его представлении развитие культуры и цивилизации является «Божьим заданием» для

человечества, превращающего «пустыни в сады», являющегося соратником Творцу и своим творческим трудом возвращающего Богу «плод брошенного Им зерна» («Фрегат “Паллада”»).

Л и т е р а т у р а

1. Араго Ф. Гром и молния: Ученая записка. Изд. торг. дома С. Струговщикова, Г. Похитова, Н. Водова и К. – СПб.: Тип. Академии наук, 1859. – 414 с.

2. Герцен А.И. (Иск-рь) Дилетантизм в науке // Отечественные записки. 1843. Кн. I. Отд. II. С. 31–42; Отечественные записки. 1843. Кн. III. Отд. II. С. 27-40; Отечественные записки. 1843. Кн. V. Отд. II. С. 1-16; Отечественные записки. 1843. Кн. XII. Отд. II. С. 57-74.

3. Герцен А.И. (Иск-рь) Письма об изучении природы // Отечественные записки. 1845. Кн. IV. Отд. II. С. 81-118; Отечественные записки. 1845. Кн. VII. Отд. II. С. 1-35; Отечественные записки. 1845. Кн. VIII. Отд. II. С. 73-95; Отечественные записки. 1845. Кн. XI. Отд. II. С. 1-28; Отечественные записки. 1846. Кн. III. Отд. II. С. 1-28; Отечественные записки. 1846. Кн. IV. Отд. II. С. 91-108.

4. Гончаров И.А. Письмо к В. С. Соловьеву. Предисловие и публикация В. И. Мельника // И.А. Гончаров (Материалы международной конференции, посвященной 180-летию со дня рождения И. А. Гончарова). Ульяновск. 1994.

5. Гончаров И.А. Полн. собр. соч.: В 20 томах. Т. 1-10. СПб.: Наука, 1997–2014.

6. Гончаров И.А. Собр. соч.: В 8 томах. – Москва : Гос. изд-во худ. лит., 1952-1955.

7. Гуськов С. Н. Жители Луны: (комментируя «Фрегат “Палладу”») // *Sub specie tolerantiae*: Памяти В.А. Туниманова. – СПб.: Наука, 2008. – С. 545-551.

8. Лайтман Б. (Bernard Lightman). «Гезис о конфликте» и научный натурализм // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 2015. № 4 (33). – С. 11-35.

9. Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. – М.: Мысль, 1983. – 206 с.

10. Мельник В.И. Философские мотивы в романе И.А. Гончарова «Обломов»: К вопросу о соотношении «социального» и «нравственного» в романе // Русская литература. – Л., 1982. № 3. – С. 81-99.

11. Описание библиотеки И.А. Гончарова. – Ульяновск, 1987. – 120 с.

12. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. – М., 1881. – 528 с.

13. Стражева И. Удивительная жизнь Фламариона. – М.: Молодая гвардия, 1995. – 448 с.

14. Тиндаль Д. Речи и статьи. – М.: Тип. В. П. Племянникова. 1875. – 188 с.

15. Фламарион К. Многочисленность обитаемых миров. – М.: Товарищество И. Д. Сытина, 1908. – 122 с.

16. Dreyer J. Les conflits de la scientifique et industrielle. – Paris, 1875. – 265 s.

17. Figuiet L.L` annee scientifique et industrielle. – Paris, 1875. – 476 s.

18. Flammarion C. La pluralité des mondes habités: étude où l'on expose les conditions d'habitabilité des terres célestes, discutées au point de vue de l'astronomie, de la physiologie et de la philosophie naturelle. – Paris: Didier, 1872. – 475 s.

19. Flammarion C. Les merveilles celestas, lectures du Soir. – Paris; Hachette, 1869. – 394 s.

20. Flammarion C. Recits de l'infini, humaine histoire d'une cjmete dans l'infini. – Paris; Didier, 1873. – 436 s.

21. Secchi A. Le Soleil: expose des principales decouvertes modernes sur la structure de cet, son influence dans l'univers et ses relations avec les autres corps celestas... – Paris: Gauthier-Villars, 1870. – 422 s.

References

1. Arago F. Grom i molniya: Uchenaya zapiska. Izd. torg. doma S. Strugovshhikova, G. Pokhitova, N. Vodova i K. – SPb.: Tip. Akademii nauk, 1859. – 414 s.

2. Gerczen A.I. (Isk-r`) Diletantizm v nauke // Otechestvenny`e zapiski. 1843. Kn. I. Otd. II. S. 31–42; Otechestvenny`e zapiski. 1843. Kn. III. Otd. II. S. 27–40; Otechestvenny`e zapiski. 1843. Kn. V. Otd. II. S. 1–16; Otechestvenny`e zapiski. 1843. Kn. XII. Otd. II. S. 57–74.

3. Gerczen A.I. (Isk-r`) Pis`ma ob izuchenii prirody` // Otechestvenny`e zapiski. 1845. Kn. IV. Otd. II. S. 81–118; Otechestvenny`e zapiski. 1845. Kn. VII. Otd. II. S. 1–35; Otechestvenny`e zapiski. 1845. Kn. VIII. Otd. II. S. 73–95; Otechestvenny`e zapiski. 1845. Kn. XI. Otd. II. S. 1–28; Otechestvenny`e zapiski. 1846. Kn. III. Otd. II. S. 1–28; Otechestvenny`e zapiski. 1846. Kn. IV. Otd. II. S. 91–108.

4. Goncharov I.A. Pis`mo k V. S. Solov`evu. Predislovie i publikacziya V. I. Mel`nika // I.A. Goncharov (Materialy` mezhdunarodnoj konferenczii, posvyashhennoj 180-letiyu so dnya rozhdeniya I. A. Goncharova). Ul`yanovsk. 1994.

5. Goncharov I.A. Poln. sobr. soch.: V 20 tomakh. T. 1–10. SPb.: Nauka, 1997–2014.

6. Goncharov I.A. Sobr. soch.: V 8 tomakh. – Moskva : Gos. izd-vo khud. lit., 1952–1955.

7. Gus`kov S. N. Zhiteli Luny`: (kommentiruya «Fregat “Palladu”») // Sub specie tolerantiae: Pamyati V.A. Tunimanova. – SPb.: Nauka, 2008. – S. 545–551.

8. Lajtman B. (Bernard Lightman). «Tezis o konflikte» i nauchny`j naturalizm // Gosudarstvo, religiya, czerkov` v Rossii i za rubezhom. – M., 2015. № 4 (33). – S. 11–35.

9. Losev A.F. Vl. Solov`ev. – M.: My`sl`, 1983. – 206 s.

10. Mel`nik V.I. Filosofskie motivy` v romane I.A. Goncharova «Oblomov»: K voprosu o sootnoshenii «sotsial`nogo» i «nrvstvennogo» v romane // Russkaya literatura. – L., 1982. № 3. – S. 81–99.

11. Opisanie biblioteki I.A. Goncharova. – Ul`yanovsk, 1987. – 120 c.

12. Solov`ev V.S. Chteniya o bogochelovechestve. – M., 1881. – 528 c.

13. Strazheva I. Udivitel`naya zhizn` Flammariona. – M.: Molodaya gvardiya, 1995. – 448 c.

14. Tindal` D. Rechi i stat`i. – M.: Tip. V. P. Plemyanikova. 1875. – 188 s.

15. Flammarion K. Mnogochislennost` obitaemy`kh mirov. – M.: Tovarishhestvo I. D. Sy`tina, 1908. – 122 c.

16. Dreper J. Les conflits de la scientifique et industrielle. – Paris, 1875. – 265 s.

17. Figuier L.L. L`annee scientifique et industrielle. – Paris, 1875. – 476 s.

18. Flammarion S. La pluralité des mondes habités: étude où l'on expose les conditions d'habitabilité des terres célestes, discutées au point de vue de l'astronomie, de la physiologie et de la philosophie naturelle. – Paris: Didier, 1872. – 475 s.

19. Flammarion S. Les merveilles celestas, lectures du Soir. – Paris; Hachette, 1869. – 394 s.

20. Flammarion S. Recits de l infini, humaine histoire d une cjmete dans l infini. – Paris; Didier, 1873. – 436 s.

21. Secchi A. Le Soleil: expose des principales decouvertes modernes sur la structure de cet, son influence dans l'univers et ses relations avec les autres corps celestas... – Paris: Gauthier-Villars, 1870. – 422 s.

Melnik V.I. I.A. GONCHAROV AND THE PHILOSOPHY OF SCIENCE OF HIS TIME (THE PROBLEM OF SCIENCE AND RELIGION)

During the period of rapid development of science and technology among representatives of Russian classical literature, only A.I. Herzen and I. A. Goncharov had a deep and substantive interest in the philosophy of science. For the author of «Cliff», this interest was connected with the main issue around which the dominant, though not immediately identified, problems of his work are concentrated, with the question of compatibility of modern science and traditional faith. This paper explores only one aspect of the topic: the writer's interest in astronomy. Historically, the best astronomers, in particular Goncharov's favorite Flammarion, perceived their science in the key of the problem "religion and science". Comparing the statements of Flammarion and Goncharov shows not only the similarity of their positions, but also the stylistic closeness.

Goncharov developed his attitude to science in the 1840s, when he was just over thirty years old. Thus, he was ahead of many of his contemporaries in the approach to the most important problem for the XIX century.: how to preserve a religious-minded person in an environment where «the feelings of infant faith can not be returned to adult society». Being a conservative and deeply religious person, he seriously and with great sympathy treated scientific progress, considering it not only not opposed to religion, but also an instrument of «God's Providence» for humanity, since in his view the development of culture and civilization is «God's task» for humanity, turning «deserts into gardens», being a co-worker with the Creator and returning to God «the fruit of the grain thrown By him» («frigate "Pallas"»).

Key words: I.A. Goncharov, V. Solovyov, K. Flammarion, astronomy, philosophy of science, positivism, religion.

Мельник Владимир Иванович - доктор филологических наук, член-корреспондент АН Республики Татарстан, профессор Перервинской духовной семинарии (Москва, Россия).

Melnik Vladimir Ivanovich – doctor of Philology, corresponding member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Professor of the Perervinsky theological Seminary (Moscow, Russia).

E-mail: melnikvi1985@mail.ru

Рецензент: Фесенко Юрий Павлович – доктор филологических наук, профессор кафедры социологии и социальных технологий ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

П. КУЛИШ КАК ПРЕДШЕСТВЕННИК ПРАВОСЛАВНОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Статья посвящена анализу экзистенциальных аспектов литературно-философского наследия П. Кулиша как яркого представителя южнорусской культуры. Показано, что 1) П. Кулиш обнаружил чрезвычайно смелый для своего времени и окружения метод рефлексии над имеющейся жизнью – с точки зрения базовых состояний миропереживания, которые позже получили названия «экзистенциальной пустоты» и «экзистенциальной полноты»; 2) это, в свою очередь, позволило ему развить плодотворную критику цивилизации в контексте цель исторических констант человеческого бытия; 3) отдельные размышления П. Кулиша имеют эвристичность для современной историософии, философской антропологии, эстетики и исследований глубинных черт южнорусского национального характера.

Ключевые слова: П. Кулиш, экзистенциализм, мировоззрение, религия, трансформация.

Процессы культурного самоопределения наций на протяжении XIX-XX веков включали в себя определенную сумму творческих инноваций, которые отражали специфическое состояние развития личности. К числу последних, в частности, относится и возникновение собственной национальной версии того философского направления, которое впоследствии приобрело название экзистенциализма. Можно даже сказать, что именно наличие собственной версии национального экзистенциализма в XX веке является одним из важных признаков культурной оригинальности любой нации в области философского творчества. И это закономерно, ведь в XX веке экзистенциализм возник как проект нового мировоззрения, который охватывал все сферы творчества в условиях кризиса цивилизации. Главным предметом осмысления здесь стало бытие, постигаемое не через привычные стереотипы рационального мышления, а непосредственно, открываясь человеку «изнутри», через его собственное существование. Человек в экзистенциализме рассматривается не как абстрактное существо, а на первый план выходит его внутренний мир смысловых переживаний, составляющих конкретный уникальный опыт каждого человека, который и называется ее «экзистенцией». Такое понимание возможно осуществить только методом интуитивно-образного познания, поэтому философия экзистенциализма по своему методу сближается с искусством, в частности, с литературой, которая становится любимой формой выражения идей философов-экзистенциалистов. Под это общее правило, очевидно, подпадает и творчество П. Кулиша.



Пантелеймон Александрович Кулиш (1819-1897) в первый период своей жизни был участником украинофильского движения, но в свой зрелый период перешел на позиции общерусского единства. Именно он создал концепцию «воссоединения Руси» в 1654 году, в советское время искаженно переименованную в «воссоединение России и Украины». Зрелый П. Кулиш написал фундаментальные исторические исследования с позиций общерусского единства великороссов, малороссов и белорусов как трех этносов единой русской нации. Это: История воссоединения Руси. Том I. Том II. Том III. (СПб, 1874); Материалы для Истории воссоединения Руси. Том I. 1578-1630 (Москва, 1877); Отпадение Малороссии от Польши (1340-1654). Томъ 1. Томъ 2. Томъ 3. (Москва, 1888). Большое значение на изменение его взглядов оказало пребывание в Галиции, где он писал о своих впечатлениях: «История разделившейся Руси томила меня в обители Св. Юра больше, нежели в самом городе... “Это не русская церковь, – думал я, – не русские священнослужители: это костел, в котором метириесают полурусские священнослужители: это Ляхи в православном облачении. Вот чего домогались в Брест-Литовском паписты от наших предков! Они хотели уподобить всю Малороссию Польше и навсегда оторвать нас от великого Русского Мира”. На чужой стороне, вдали от родной жизни сильнее чувствуется то, что все миллионы православного народа связывают в одну великую семью, способную стоять за свою национальность. Я истосковался в церкви Св. Юра о России. Как далека она отсюда! Как все здесь ей чуждо! И неужели наша славная Владимирия отчуждалась этак от нас навсегда?..» [9, с. 29]. В поздний период своего творчества из своих русскоязычных статей и украиноязычных художественных произведений он составил сборник «Хуторская философия и удаленная от света поэзия», опубликованный в 1879 году. Здесь он выступил в качестве оригинального экзистенциального мыслителя, который имеет значение для истории русской философии.

Основными темами экзистенциального мышления стали: 1) проблема конечности человеческого существования; 2) смысл жизни как непрерывный поиск выхода за пределы имеющейся экзистенции. Постоянная тревога и внутреннее напряжение, возникающее в результате осознания собственной смертности, заставляет человека находиться в процессе бесконечного поиска смысла жизни. В то же время процесс этого поиска уже сам превращается в смысл жизни. В традиции европейского экзистенциализма проблема осознания смерти связана с переживанием экзистенциального кризиса, выходом из которого является поиск смысла жизни. Исходя из этого, экзистенциализм стал эффективным методом преодоления трагических и кризисных ситуаций как в индивидуальной жизни, так и в обществе в целом. Как писал известный итальянский экзистенциалист XX века Николо Аббаньяно, «если человек живет и действует в горизонте возможного, ни одна абсолютная гарантия ему не дана... Если экзистенциализм в своих негативных формах был неистовым криком тревоги за современную цивилизацию в период и в ситуации, когда



опасность для ценностей, на которых она основывается, является реальной и имманентной, то в своей положительной форме он может способствовать тому, чтобы формировать в людях умеренное чувство опасности, чтобы делать их менее подверженными отчаянию от неудач и экзальтации от успеха, чтобы склонять их к поиску в любой области эффективных средств для решения своих проблем» [1, с. 74-75].

В исследовании любой сферы национальной культуры, в том числе и философии, мы сталкиваемся с феноменом своеобразной «стереоскопии» каждой локальной культурной традиции. Речь идет о том, что именно изучение родной культуры всегда является самым оптимальным путем к воспитанию подлинной культурной универсальности мироощущения человека, поскольку такая универсальность здесь является не умозрительной конструкцией, но опирается на непосредственный жизненный опыт – как свой собственный, так и на опыт предков. Целостность «жизненного мира» национальной культуры имеет две формы воспроизводства – традиционную («народная культура»), в которой она возникает и формируется, и посттрадиционную (специфицированные современные формы культуры), в которых она приобретает собственный расцвет. Исходя из этого, можно предположить, что специфика экзистенциализма в определенной национальной традиции будет отражать глубинные особенности национального миропереживания и менталитета.

Признаки оригинального философского экзистенциализма содержатся в наследии П. Кулиша, в частности, в «Письмах с хутора», «Хуторской философии и удаленной от света поэзии», а также в отдельных статьях и эпистолярных текстах. Первый исследователь его философских воззрений В. Щурат в работе «Философская основа творчества П. Кулиша» (Львов, 1922), по нашему мнению, достаточно искусственно связывал мировоззрение П. Кулиша с философией Спинозы, но вместе с тем отметил в нем и важность экзистенциального мотива – понимание «нарушений гармонии мира актами ненависти» как основной коллизии человеческого бытия [15, с. 104]. В свою очередь, В.С. Горский связывал экзистенциальные аспекты философствования П. Кулиша со спецификой украинской духовной культуры. По его мнению, «в основе философского мировоззрения П. Кулиша лежит характерный для традиции украинской духовной культуры взгляд на двоякую сущность человека и мира: наличие внутреннего, сущностного начала и внешнего, которое противостоит ему. Человек представляется как средоточие постоянной борьбы, ведущей между собой “человек внутренний”, “глубина душевная” и “внешнее”, поверхностное в человеке. В “глубоком колодеце” души человеческой скрытое начало, определяющее сущность ее» [3, с. 192]. Но все это является также и характерными признаками «экзистенциального» философствования. Впрочем, это измерение наследия П. Кулиша до сих пор специально не исследовалось.

Итак, исходя из наследия предыдущих исследователей (прежде всего В. Щурата, Д. Чижевского и В. С. Горского), цель данной статьи заключается в



специальном выявлении оригинальности философствования П. Кулиша в пределах экзистенциальной проблематики, что позволит глубже понять его связь с общим развитием европейской философии. В свою очередь, определение истоков русского экзистенциализма является важной основой для понимания специфики украинской культуры и ее современного развития.

П. Кулиш как личность имел склонность именно к экзистенциальному способу философствования и соответствующей проблематике. Как он сам признавался в письме к М.Д. Белозерскому, его психическая конституция была очень чувствительной к переживанию, которое в XX веке приобрело название «экзистенциальной пустоты» или «экзистенциального кризиса». «На меня, – писал П. Кулиш, – напала давняя моя нелюдность; не хочется нигде быть; бываю счастлив, если голова и душа сильно действуют, но едва деятельность меня покидает, появляется скука наиболее мучительная. Все предметы теряют свои цвета; пустота, безжизненность внутри и вокруг» [4, с. 34]. Соответственно, с другой стороны, П. Кулиш был и очень чувствительным к переживаниям противоположного состояния – «экзистенциальной полноты», который для него был дороже всего в этом мире: именно достижение этого состояния является основой доктрины «хуторской философии». Вот как он сам пишет об этом состоянии: «едешь по степи... дышишь полной грудью, доверчиво дышишь, и – ничего не желаешь. Ведь это удивительное состояние души – не желать ничего!.. Ничего не помнишь; ни о чем не жалеешь, чувствуешь только, что жизнь, то есть простое ощущение бытия – самый дорогой дар провидения, источник всех радостей, всех поэтических движений сердца... В городах – и особенно в больших городах, где люди оспаривают друг у друга каждый шаг и на нескольких квадратных саженях строят тысячи своих выходов, отрехшись от простой природы, вытеснив ее совсем душно цивилизацией, – человек никогда не добудет этого чувства из-под груза различных и различных чувств, что заполняют его сердце... необходимо возвращаться иногда к первобытной дикости и суровости души» [4, с. 107]. Наверное, В. Петров вполне справедливо усматривает в этом мотиве не просто «руссоизм», но очень глубокое экзистенциальное переживание, которое не всегда может открыться человеку, – «чистое и простое чувство бытия, как осуществление высшей радости, приступной для человека» [12, с. 425].

Стилистическая специфика философствования П. Кулиша не осталась без внимания исследователей. «Между его современниками, – писал, в частности, Ю. Шевелев, – в Украине письма Кулиша уникальны своим темпераментом, своей философией и своим стилем» [14, с. 25]. Впрочем, эту специфику стереотипно относили только к романтизму, не связывая ее с другими течениями романтического мышления. Так, В. Петров отмечал: «Вряд ли в истории романтического мировоззрения мы стрелы в кого-то другого такое своеобразное, как у Кулиша, хуторянское усвоения темы бегства, пустыни, отказ и природы» [12, с. 428]. Как известно, в Западной Европе истоки экзистенциальной философии также были непосредственно связаны с



романтизмом (С. Кьеркегор, Новалис), а следовательно, это самое правило, естественно, касается и П. Кулиша. Собственно, сам «Хутор» в его философствовании является мировоззренческим символом, который по своему смыслу является прямой романтической противоположностью тому, что в наше время называют «хуторянством», то есть провинциальной погруженностью в приземленные потребности и интересы. В П. Кулиша, как это не парадоксально на первый взгляд, «хутор» является особым модусом полноты бытия, целостности самодостаточной личности и устойчивости к любым вызовам цивилизации. Впрочем, все это – частная проблематика экзистенциальной философии. И сам П. Кулиш, действительно, считает собственную философию поистине универсальной – такой, что открывает общечеловеческую правду: «я пишу для хуторян и для тех, кто знает жизнь хуторов от первого человека Адама (основателя хуторской секты и до нашего времени)» [8, с. 229]. В его рассуждениях можно выделить несколько ключевых мотивов и основных тем.

Во-первых, это утверждение свободы человека от диктата существующей цивилизации. Следовательно, здесь речь не идет только о «наивном руссоизме», но П. Кулиш ставит ту фундаментальную проблему, которую в XX веке, начиная с А. Шпенглера, европейская философия сделала одной из самых актуальных: «Цивилизация, говорят, ведет мужа к всякого счастья... А как же нет?.. Что тогда, господа? Где тогда высьмете людей, свежих душой и крепких здоровьем, чтобы другим робом изопсованную во всей Земле жизнь поправить?.. Так покиньте же хоть нас, будьте добры, по хуторам про запас: может, мы вашим правнукам согласимся» [7, с. 250]. Итак, здесь речь идет не о «бегстве» от истории, но о необходимости сохранения народом своей первичной чистоты, благодаря которой он всегда может ответить на вызовы истории. Но для этого нельзя лишь бежать за модой настоящего. Впрочем, имеющаяся «цивилизация» предстает у П. Кулиша прежде всего как совокупность соблазнов для свободного человеческого духа. Поэтому она оценивается именно с нравственной точки зрения: «Покиньте, говорите, свои простые хуторянские обычаи – будете богаты. А зачем же нам, Господа, богаче быть? Разве у нас есть и пить нечего или нет рубашки, свитины и полушубка, или не тепло нам в нашем доме, или нет простора кругом дома, или не за что нам справить по своему закону свадьбу, или семей, или крестин, или чего? Зачем же нам то навесное богатство?.. Чтобы не такая душа была у нас проста и милосердна?» [7, с. 250].

Исходя из этого, П. Кулиш разворачивает критический взгляд на связь между «внешней» культурностью жителей города и их внутренней моральной и экзистенциальной опустошенностью. Он указывает на разрушение целостности человека, которая является искусственно оторванной от производительного труда, а следовательно, и теряет способность к настоящему творчеству, становится только «потребителем» культуры, ориентируясь на «легкодуху» моду «Величаются своими архитектурами и живописами, и театрами, и музыкой и поэзией, а того не поймут, что все то большое искусство



служит наиболее человеческой гордыни и роскоши и уже не народ правит художниками, а блестящая куча людей малодушных, которые знают только восторги неги ничтожной и не понимают восторгов большого труда кровавого пота за человеческое благо» [7, с. 254].

Все это автор выводит из собственного опыта: «Имея по несколько месяцев подряд отношения с людьми – или почти, или вовсе неграмотными, я, сравнивая их с подвижными и словомовными продуктами книжной науки, сбрасывал много цены этим последним. Почти с отчаянием в душе, я только на уровне неграмотности и на уровне наивысшего умственного развития видел людей, не искалеченных умственно и морально» [8, с. 144]. Не трудно заметить, что такая нравственно-экзистенциальная критика ненормального состояния культуры, которую мы видим у П. Кулиша, очень похожая на такую же критику, которую в это самое время в своих публицистических трактатах развернул Л. Толстой. Впрочем, если трактаты и взгляды Л. Толстого стали сразу же всемирно известными и авторитетными, то конгениальные труды П. Кулиша по этой тематике замалчиваются еще и до нашего времени (характерно, что в уже цитированной довольно объемной и систематической «Истории украинской философии» В.С. Горского этой тематике практически не уделено внимание).

Тем самым, там, где «прогрессивные» писатели его времени видели только «темную» и «забитую» сельскую жизнь – П. Кулиш, наоборот, видит лучшие условия для высоконравственной жизни: «Не завидуем мы ни городским большим дивам, ни городскому комфорту; потому что нам по всем, когда в городах только сотая Божьего народа живет в достатке и всеми теми чудесами пользуется, а тысячи голов человеческих, как рыба об лед, убивается, и разум их, как и ребенок у чужой матери, черствеет и против простого, свежего разума сельского или хutorянского не устоит» [7, с. 254]. «Эй, хutorяне, господа-брatья! Люди свежие, незатуманенные и от праведного Бога не отверженные!» [7, с. 253]. Итак, для его „прогрессивно мыслящих” собеседников есть один совет: «оставайтеcь себе при своей городской философии, а нам позвольте новую крестьянскую философию возможно проповедовать, взяв ее прямо из той книжки, которую сотнями лет большие огороды затуманивают, да и до сих пор не затуманили» [7, с. 254-255]. Отсюда вытекает и специфическое понимание П. Кулишем смысла исторического прогресса: «пусть бы через науку, через образование простого нашего люда не менялось. А тот, кто выскочит в грамотные, в толковые книжные люди, – уже и не наш... Боже Мой! То ли наш простой люд не стоит, чтобы мы его образу нравились! Та же никакая наука такого истинного сердца не даст, как у нашего доброго крестьянина или хutorянина» [7, с. 279]. Следовательно, жизнь с «истинным сердцем» является метаисторическим идеалом. Очевидно, что здесь П. Кулиш в идейном плане намного опередил свое время, поскольку в его сутки абсолютно господствовали так называемые «теории прогресса», по которым любые исторические изменения считались полезнее, чем сохранение



традиций. Фактически, здесь П. Кулиш формулирует нравственный критерий исторического прогресса.

П. Кулиш формулирует не «прогрессивное» (в вышеуказанном смысле), а метаисторическое понимание природы истинного знания, которое опирается на Библию: «У нас, господа, наука своя, тысячелетняя: она научила нас более слушать Слова Божьего праведного, чем лукавой барской языка»; впрочем, «опять же, когда надо на свете таких, чтобы всякую мудрость книжную понимали, то, наверное, надо и то, чтобы человек читал только одну книгу, большой Завет великого всемирного Учителя, а Божий мир понимал более сердцем, чем головой» [7, с. 250]. И потому, пишет П. Кулиш, «наука, ученость и вообще так называемое просвещение не является безусловным благом для человечества; что пресса, которая заменила для человека не только живет, но и писаное слово, не должна считаться вообще источником живой воды; что в просвете, которую продуцируют столице, много бед и неопределенная частица добра; что печатное слово, которое льется на публику ливнем, не дает питаться другими источниками жизни» [8, с. 143]. В этом философ видит глубинную закономерность человеческого духа, которая заключается в том, что последний всегда сохраняет интенцию о самообновлении и самоочищении. Здесь философ концептуализирует мировоззренческий императив целостного человека, который способен творчески осваивать мир и самого себя, а также императив уважения к индивидуальности как творческого существа. Как и в более позднем экзистенциализме, здесь акцентированы способности «естественного» ума человека (идея *lumen naturalis*), благодаря которому реализуется принцип *humanitas* в области духовной культуры.

Этот закон философ усматривает и в важной особенности христианского разума: «подобно как божественному ребенку поклонялись только самые невежественные и образованные люди... Середина между двумя крайностями не заметит ее рождения, а когда заметит, то поступит с ней так, как поступали библейские гонители с олицетворенной идеей вечной истины и жизни» [8, с. 250]. И поэтому наблюдается закономерность, согласно которой очень часто «пренебрежение гордого превращается в неистовство; он разбивает хрупкий сосуд истины, сосуд жизни, представляя, что содержимое его просочится в землю и навеки исчезнет» [8, с. 153]. Таким образом, можно сказать, что П. Кулиш формулирует определенный экзистенциальный критерий мудрости: это способность к целостному мировоззрению, которое человек теряет в детстве и к которому может вернуться только в настоящей зрелости; впрочем, очень часто люди остаются где-то на середине этого пути и поэтому стараются подменить истинную мудрость собственным «неистовством», под которым автор, очевидно, понимает настояние на собственных предубеждениях вопреки настоящей мудрости.

Отсюда следует критика П. Кулишем экзистенциальных основ существующей системы образования, опиравшейся на собственный тяжелый опыт. Его размышления по этому поводу есть очень экспрессивными:



«Посещение профессорских лекций было для меня, как я вижу теперь, обыкновенной потерей времени, растратой жизни. В науке, с которой надо начинать образование разума, в науке народоведения, мои профессора были еще большие обскуранты, чем я сам. Слепцы водили слепцов, величаясь перед так называемым темным людом своей слепотой. Все, что они вычитали в книжках таких же обскурантов, какими были сами, падая в свежую почву юношеского разума, не давало всходов. Профессорские головы были кладовыми для ссыпки зерна, но не полями, возрождающими зерно сторицей» [8, с. 214]. Оказалось, пишет П. Кулиш, что «все, что я знал с детства, в глазах моих наставников было признаком невежества, грубого вкуса, почти цыганства... Но потом, по мере того, как я расставался с моими наставниками и вообще с учеными людьми, мой старый мир, мой, так сказать, допотопный мир, воскресал в глубине моей души»; впрочем, «он не протестовал, но сознавал, что погружусь в некое море дурости, которое все называли наукой, образованием, просвещением» [8, с. 159]. Итак, здесь П. Кулиш выражает прозрение о необходимости изменения самой парадигмы образования, которая должна опираться не на отрицание многовекового опыта народа и производимого им мировоззрения, но наоборот, на органическое сочетание этого опыта с достижениями современной науки. Зато, пишет П. Кулиш, «сближаясь с простонародной жизнью, так сказать, с благодарностью за то, что в нем прошло наше детство, мы увидели в этой жизни вооруженным наукой зрением много неизвестного нашим наставникам и, между прочим, удостоверились, что простонародная украинская жизнь является целым миром самостоятельных понятий человека о том, как ему быть на свете. Жизнь эта, как мы увидели, не так мелкодонна и узка, чтобы ее исчерпать наблюдательным умом в течение короткого времени» [7, с. 529-530]. Как известно, в философии XX века произошла определенная реабилитация форм «первобытного мышления» (К. Леви-Строс) и «истины мифа» (К. Хюбнер) благодаря выявлению в доиндустриальных способах мышления таких возможностей, которые были утрачены позже, в «эпоху Просвещения». Впрочем, приведенные размышления П. Кулиша уже есть прозрениями относительно названных „поворотов” в философии следующего века.

Очерченные идеи П. Кулиша в определенной степени опережают не только возникновение экзистенциальной философии, но также и тот подход к анализу целостности феноменов человеческого бытия, который позже был наработан Киевской мировоззренчески-антропологической школой. В частности, речь идет о концепции духовно-практического усвоения мира, занимающей промежуточное место между практикой и теорией, синтезируя их в новое качество. Специфика духовно-практического освоения действительности, по определению В. И. Шинкарука, заключается в том, что здесь «преодоление «чуждости» мира реализуется путем создания образов его иного, идеализированного и желаемого состояния в соответствии с идеалами истины, добра и красоты» [13, с. 28]. Духовно-практическое освоение



реальности не означает ее «идеализации» как лишение конкретики; это идеализация как оценка, с точки зрения общественных и общекультурных духовных идеалов истины, добра и красоты, всей конкретики культурно-исторического и нравственного бытия людей. Онтологическое наличие в культуре тройки первобытных ценностей – Истины, Добра и Красоты составляет фундамент и первооснову для развертывания всей совокупности ценностно-смысловых определений данной культуры, которые очерчивают пространство человеческого бытия. Как известно, универсальный «механизм» культуры требует от человека специфического типа активности, направленной на самопреобразование. Как писал В.А. Малахов, «человеческая целостность предполагает принцип свободы и сущностную иерархичность человеческого существа, делает невозможным преобразование самого человека на исключительно внутренне-культурное существо» [11, с. 89]. Человек должен культивировать в себе определенное качество, традиционно называемое самостью или субъективностью (не в психологическом смысле), которое постоянно является избыточным в отношении имеющихся смыслов и форм культурной деятельности, сохраняя критическое отношение к ним. В наследии П. Кулиша можно увидеть «зерно» этих идей современной философии.

Следует также отметить наличие у П. Кулиша целого ряда идей, которые приобрели дальнейшее развитие в экзистенциализме XX века. В частности, П. Кулиш так характеризует экзистенциальные параметры художественного мира, созданного художником, во многом опережая в этом мыслителей XX века: «человек, который всю жизнь провел в созерцании прекрасного мира Божьего, человек, тысячу раз ощущал достоинство своего таланта в пластическом воспроизведении этого прекрасного Божьего мира, не впадет в отчаяние от того, что современники не отвели ему места между самыми высокими талантами. Как ни трудно для художника удовлетворить требованиям вкуса образованного общества, но гораздо труднее удовлетворить собственному... донельзя строгому вкусу. Если же художник осуществил свой идеал в возможной для него степени, то не могут его вывести из самоудовлетворения никакие осуждения записных судей искусства. Даже и в самообмане найдет он опору против отчаяния» [4, с. 157]. Как известно, именно такой взгляд на сущность художественного творчества воцарился в эстетике XX века, в которой был открыт феномен так известных «художественных миров» – то есть специфической реальности, что создается искусством как форма полноценной самореализации человека. Любое художественное произведение – это не просто автономный мир, а своего рода органическая, бытийная целостность, имеющая свои экзистенциальные и духовные уровни. В некоторых случаях наиболее выдающихся произведений мы имеем феномены художественных универсумов культуры. Художественное искусство является структурным аналогом духовных процессов, экзистенциальных усилий человека.



Кроме того, в письме к А. Милорадович П. Кулиш также дает яркую феноменологию предельных стремлений человеческой души: «человек ищет по миру своего святого идеала и где что найдет хоть немножко на его похоже, сейчас, как и цветок к солнцу, вращается туда сердцем и верует легко, как ребенок, и душой радуется и умом перед своим кумиром исчезает, и страшно ему глянуть на него отчаиваясь. Где голос отзовется в его, как бы из глубокой и божественной души, – уже у него сердце не на месте. Где чистая красота мелькнет перед ним будто только краем небесной одежды своей, – уже роem перед его глазами гуляют красные Божьи чудеса, которыми живет, которых всегда жаждет всякая артистическая душа» [2, с. 139]. Здесь мы видим аналогию идее человеческой экзистенции как «проекта», всегда четко ориентированного на ценность другого человека, только через которую открывается смысловая полнота бытия. В свою очередь, в письме к И. Пулюю он очерчивает соборный, коммуникативный способ реализации идеала жизни: «Совершенного духа между людьми нет. Один ближе, другой дальше стоит от идеала свершения, от Отца нашего небесного, да уж и тем надо довольствоваться, что силится человек быть так совершенным, как тот высоченный идеал, что на его указал наш Христос. Если так сами будете делать, то и от вас не потребуют приятели всей полноты добра духовного, которое себе мыслью вздумали. Так друг друга подпирая кротостью, не будем падать среди ленивой, безголовой толпы людей, буйствующих как зверьки, друг друга давя, гоня и пожирая» [2, с. 203]. Здесь также в определенной степени можно усматривать прообраз «философии диалога» XX века. Сущностным признаком того, что на языке философии называется диалогом, является феномен самоизменения субъекта, что в предельных случаях может становиться формой трансценденции и соответствующего духовного опыта. Диалог является специфическим режимом коммуникации, при котором происходит изменение ценностно-смысловых установок субъектов общения, содержательное обогащение их внутренних миров, что оказывается затем в изменениях стратегий их социальной практики.

Следует также отметить в наследии П. Кулиша наличие элементов экзистенциальной историософии – то есть осмысление исторических событий с точки зрения воплощения в них определенных стремлений человеческого духа. В частности, он глубоко осмысливает в этом ключе событие крещения Киевской Руси как некий проект ее дальнейшей культуры и характера народа, который развивался в последующую тысячу лет. Как пишет П. Кулиш, «Православие, которое проникло к нам из Византии, не усугубило нас, как латинские закарпатскую Европу, и это потому, что наше отношение к нашим просветителям было совсем другое. Мы были грозой для метрополии христианства, а не она – для своей новой колонии. В Закарпатской и завислянкой Европе – наоборот. Там принимали христианство, чтобы спастись от сильного; мы приняли христианство из человеческой привязанности к слабейшей. Нашу роль по заимствованию христианства повторила на себе



Литва, усвоившая веру и культуру народа ослабленного, ладного, кажется, исчезнуть, как исчезла со временем Византийская империя. Поэтому ни Византия нас не душила православием, ни мы – Литву» [8, с. 215]. Именно такой характер христианства и сделал его народным, тем самым глубоко повлияв и на формирование украинского национального характера.

Действительно, известно, что корни цивилизационного раздела Европы на Западную и Восточную находится в том способе, которым новые «варварские» этносы приобщались к христианской и античной традиции. Если на Западе они преимущественно выступали в роли завоевателей, что переселялись непосредственно на территорию старой цивилизации (которая перед тем несколько веков сама завоевывала и угнетала их), то на востоке Европы, наоборот, народы в основном оставались на своем месте, принимая новую для себя веру и культуру не как добычу, а как дар. (Даже расселение славян на Балканах и их войны с Византией не затрагивали ее собственных поприщ и вообще поприщ старой цивилизации.) Уже в этой разнице способов «европеизации» были заложены предпосылки и разницы не только национальных характеров, но и разных направлений эволюции Христианства, разного отношения к культурной традиции на Западе и Востоке новой Европы.

В этом контексте интересно отметить, что в свое время именно христианская культурная традиция спасла предков современных украинцев от исчезновения в историческое небытие. На этот очень важный историософский аспект нашего наследия в свое время обратил внимание именно П. Кулиш. Речь идет о временах после татарского нашествия. «Начало христианства, – писал П. Кулиш, – de facto стал на Украине не тогда, как торговые Гречане за Олега и Игоря наклоняли некоторых из киевлян в свою веру, – не тогда, когда церкви строились княжескими средствами, а княжеские попы с оружейной дружиной гоняли по рощам за древними славянскими отправлениями; сделался он тогда, как люди оказались в своей воле на опустошенных варяжских городищах и селениях, а монахи с попами должны были обернуться к его по-апостольски с дружественной проповедью. Киев произошел еще раз рассадником Христовой веры, только уже без принуждения» [6, с. 303]. Следовательно, и здесь выявление экзистенциального содержания исторических явлений позволяет философу выявить их глубинную закономерность. Речь идет, прежде всего, о том, что глубочайшее усвоение христианства произошло тогда, когда именно историческая жизнь принудила народ к выявлению в себе христианских черт характера.

Все отмеченные выше элементы экзистенциальной философии П. Кулиша являются элементами определенного мировоззренческого единства. Последнюю можно определить как глубокий духовный оптимизм, который всегда является присущим философии П. Кулиша. Этот духовный оптимизм сам философ сформулировал в ярком афоризме, который определенным образом можно считать одним из законов исторического бытия народа: «Люди обновился. Он обновляется и будет обновляться вечно, пока будет повторяться



в нем непорочное детство. Как бы ни уклонялись премудрые и разумные от идеи царства Божьего, нам открыт извечный, как сама жизнь, Источник обновления; остается одна забота – не засорять его своей ложной мудростью» [8, с. 250]. Поражает, насколько эта мысль П. Кулиша близка и к народному мировоззрению (которое ясно отразилось, в частности, в пословицах и песнях), и ко многим прозрениям философии XX века. В частности, речь идет не только об уже упомянутой реабилитации «первобытного мышления» и его силы в человеческом уме, но и о постоянном наличии в нем чисто экзистенциального мотива – стремления к обновлению в свободе.

В целом философское наследие П. Кулиша вполне органично вписывается в традицию, которую называют «христианской философией экзистенции» или «христианским экзистенциализмом». Специфичность последней в том, что философствование происходит так, будто истин веры еще не существует, и они как бы заново переоткрываются, исходя из глубин собственного жизненно-душевного опыта. Как отмечает И. Лепп, «нет ничего удивительного в том, что в течение многих веков именно христианские мыслители, а среди них наиболее аутентичные мистики исповедовали экзистенциализм, тогда как атеистический экзистенциализм, несмотря на его недавний успех среди “людей с улицы”, есть лишь аномалией» [10, с. 62]. Следовательно, такой способ философствования стал чрезвычайно актуальным для христианских мыслителей мира, что стали более светскими и атеизируются. В нашем случае «христианский экзистенциализм» П. Кулиша является определенным мостиком между традиционным народным мировоззрением, что существовал в течение многих веков и модерной украинской культурой, которая формировалась в XIX веке, и одним из творцов которой был сам П. Кулиш.

Подытоживая, можно сформулировать три кратких вывода: 1) П. Кулиш обнаружил чрезвычайно смелый для своего времени и окружения метод рефлексии над имеющейся жизнью – с точки зрения базовых состояний миропереживания, которые позже получили названия «экзистенциальная пустота» и «экзистенциальная полнота»; 2) это, в свою очередь, позволило ему развить плодотворную критику цивилизации в контексте цель исторических констант человеческого бытия; 3) отдельные размышления П. Кулиша имеют эвристичность для современной историософии, философской антропологии, эстетики и исследований глубинных черт южнорусского национального характера.

Л и т е р а т у р а

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб.: Алетей, 1998. – 507 с.
2. Вибрані листи Пантелеїмона Куліша, українською мовою писані. – Нью-Йорк – Торонто: УВАН, 1984. – 326 с.
3. Горський В.С. Історія української філософії. Навч. пос. – 4-те вид. – К.: Наукова думка, 2001. – 425 с.
4. Куліш П. Листи до М.Д. Білозерського / Упор. О.Федорук. – Львів – Нью-Йорк: Вид. М.П. Коць, 1997. – 224 с.

- 
5. Куліш П. Листи з хутора // Куліш П. Твори: В 2 т. Т. 2. – К.: Дніпро, 1989. – С. 256-291.
 6. Куліш П. Погляд на усню словесність українську [Публікація] // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 41. – Львів, 2007. – С. 302-306.
 7. Куліш П. Простонародность в украинской словесности // Куліш П. Твори: В 2 т. Т. 2. – К.: Дніпро, 1989. – С. 523-535.
 8. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія. – К.: Редакція журналу «Український світ», 2005. – С. 139-381.
 9. Куліш П. Владимира или искра любви // Київська старовина, 1998. № 1-3. – С. 26-29.
 10. Лепп І. Християнська філософія екзистенції. – К.: Пульсари, 2004. – 148 с.
 11. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность. – К.: Наукова думка, 1984. – 162 с.
 12. Петров В. Куліш-хutorянин (Теорія хutorянства і баївцанський епізод 1853-1854) // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – Вип. 37-38. – К.: ФСРМ, 2000. – С. 420-432.
 13. Шевельов Ю. Кулішеві листи і Куліш у листах // Вибрані листи Пантелеймона Куліша, українською мовою писані. – Нью-Йорк – Торонто: УВАН, 1984. – С. 19-57.
 14. Шинкарук В.И. Духовная культура – человек – искусство // Искусство в мире духовной культуры. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 11-32.
 15. Щурат В. Філософська основа творчості П. Куліша // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – Вип. 39-40. – К.: ФСРМ, 2000. – С. 92-115.

References

1. Abban`yano N. Vvedenie v e`kzistenczializm. – SPb.: Aletejya, 1998. – 507 s.
2. Vibriani` listi Pantelejmona Kuli`sha, ukrayins`koyu movoyu pisani`. – N`yu-Jork – Toronto: UVAN, 1984. – 326 s.
3. Gors`kij V.S. I`stori`ya ukrayins`koyi fi`losofi`yi. Navch. pos. – 4-te vid. – K.: Naukova dumka, 2001. – 425 s.
4. Kuli`sh P. Listi do M.D. Bi`lozers`kogo / Upor. O.Fedoruk. – L`vi`v – N`yu-Jork: Vid. M.P. Kocz`, 1997. – 224 s.
5. Kuli`sh P. Listi z khutora // Kuli`sh P. Tвори: V 2 t. Т. 2. – К.: Dni`pro, 1989. – S. 256-291.
6. Kuli`sh P. Poglyad na usnyu slovesni`st` ukrayins`ku [Publi`kaczi`ya] // Vi`snik L`vi`vs`kogo uni`versitetu. Seri`ya fi`lologi`chna. Vip. 41. – L`vi`v, 2007. – S. 302-306.
7. Kuli`sh P. Prostonarodnost` v ukrainskoj slovesnosti // Kuli`sh P. Tтвори: V 2 t. Т. 2. – К.: Dni`pro, 1989. – С. 523-535.
8. Kuli`sh P. Khuti`rs`ka fi`losofi`ya i` vi`ddalena od svi`tu poezi`ya. – К.: Redakci`ya zhurnalu «Ukrayins`kij svi`t», 2005. – С. 139-381.
9. Kulish P. Vladimiriya ili iskra lyubvi // Kiyivs`ka starovina, 1998. # 1-3. – S. 26-29.
10. Lepp I. Khristiyans`ka fi`losofi`ya ekzistenci`yi. – К.: Pul`sari, 2004. – 148 s.
11. Malakhov V.A. Kul`tura i chelovecheskaya czelostnost`. – К.: Naukova dumka, 1984. – 162 s.
12. Petrov V. Kuli`sh-khutoryanin (Teori`ya khutoryanstva i` bayivshhans`kij epi`zod 1853-1854) // Khroni`ka-2000. Ukrayins`kij kul`turologi`chnij al`manakh. – Vip. 37-38. – К.: FSRM, 2000. – S. 420-432.



13. Shevel'ov Yu. Kuli'shevi` listi i` Kuli'sh u listakh // Vibrani` listi Pantelejmona Kuli'sha, ukrayins`koyu movoyu pisanij`. – N`yu-Jork – Toronto: UVAN, 1984. – S. 19-57.

14. Shinkaruk V.I. Dukhovnaya kul`tura – chelovek – iskusstvo // Iskusstvo v mire dukhovnoj kul`tury`. – K.: Naukova dumka, 1985. – S. 11-32.

15. Shkurat V. Fi`losofs`ka osnova tvorchosti` P. Kuli'sha // Khroni`ka-2000. Ukrayins`kij kul`turologi`chnij al`manakh. – Vip. 39-40. – K.: FSRM, 2000. – S. 92-115.

Darenskaya V.N. P. KULISH AS A FORERUNNER OF ORTHODOX EXISTENTIALISM

The article is devoted to the analysis of existential aspects of the literary and philosophical heritage of P. Kulish as a bright representative of South Russian culture. It is shown that P. Kulish discovered an extremely bold method of reflection on the existing life for his time and environment – from the point of view of the basic States of world experience, which later became known as «existential emptiness» and «existential completeness»; 2) this, in turn, allowed him to develop a fruitful critique of civilization in the context of the main historical constants of human existence; 3) some of P. Kulish's reflections are heuristic for modern historiosophy, philosophical anthropology, aesthetics, and studies of the deep features of the South Russian national character.

Key words: P. Kulish, existentialism, philosophy, religion, transformation.

Даренская Вера Николаевна – кандидат философских наук, доцент, и.о. зав. кафедры философии Луганского государственного педагогического университета.

Darenskaya Vera Nikolaevna – candidate of philosophy, associate Professor, acting head of the Department of philosophy of Lugansk state pedagogical University.

E-mail: vera_darenskaya@mail.ru

Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

АКТУАЛЬНА ЛИ ФИЛОСОФИЯ КАСТАНЕДЫ?

В центре нашего внимания – жизнь и творчество Карлоса Кастанеды (1925-1998) – одного из самых известных представителей оккультно-неоязыческого движения «New Age». Мы рассмотрим философскую, культурную и научную ценность его учения. Исследуем культ Кастанеды. Критически рассмотрим попытку представить «философскую концепцию» Кастанеды в качестве актуальной для решения «экзистенциальных проблем».

Ключевые слова: *окультизм, шаманизм, магия, ведьмы, гуру, наркотики, самоубийства.*

Постановка проблемы. В 6-м выпуске сборника научных трудов «Антропос: Логос и Теос» была опубликована статья доцента В.А. Рудько «Актуальность философской концепции Карлоса Кастанеды». В ней автор пришла к выводам о «позитивности» философии Кастанеды и её «своевременности». Благодаря трудам Кастанеды, по мнению Виктории Александровны, «многие молодые духом люди всерьёз могут заинтересоваться последними достижениями науки и философии... передовыми культурными взглядами» [1, с. 73]. Возникает вопрос: как мог удостоиться Кастанеда столь лестных оценок? Ведь его учение и практика давно получили негативную оценку – как в СМИ, так и в научной среде. Могут ли быть актуальными шаманизм и ведьмовство? Какое отношение имеет человек, умерший в 1998 году к современным достижениям науки? Ответы на эти и другие вопросы читатель найдёт в нашей статье.

Цель исследования. Критический анализ учения Карлоса Кастанеды. Критика ложных интерпретаций доктрины Кастанеды.

Основная часть. Приходится начать с указания на очень узкий круг литературы и полное отсутствие источников по философии Кастанеды в работе В.А. Рудько. Ни одного труда Кастанеды в списке литературы мы не обнаруживаем. Как и ни одного иностранного текста о Кастанеде (исключая переводные). Небольшой список русскоязычных текстов (шесть пунктов) наполовину состоит из авторефератов неизученных диссертаций! Единственная критическая по отношению к Кастанеде работа из списка использованной литературы принадлежит саентологу Ричарду де Миллю. При этом автор так и не решила для себя, как правильно пишется его фамилия.

А ведь круг научной литературы о Кастанеде достаточно широк! Кастанеда упоминается в капитальном исследовании профессора А.Л. Дворкина «Сектоведение» как теоретик шаманизма и ведьмовства [2, с. 738]. Исчерпывающий разбор учения К. Кастанеды содержится в энциклопедии



«Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера» (Ростов-на-Дону) 1998 [3, т. 3]. К слову сказать, и в иностранных энциклопедиях Кастанеда характеризуется вполне критично. Международная энциклопедия общественных наук (International Encyclopedia of the Social Sciences) указывает на фальсификации и подлог в работах Кастанеды. Скрибнеровская энциклопедия (Scribner Encyclopedia of American Lives) характеризует Кастанеду как «мистификатора». Encyclopedia of World Biography представляет Кастанеду как «латиноамериканского писателя», «умного мошенника», но никак не представителя науки. Энциклопедия оккультизма и парапсихологии (Encyclopedia of Occultism and Parapsychology) без обиняков представляет Кастанеду как «оккультиста» [4]. К сожалению, в статье В. Рудько никаких ссылок на словари мы вообще не обнаруживаем.

«Первым научным исследованием по теме Кастанеды, – по мнению автора статьи, – стала диссертация на соискание степени «доктора философских наук» У. Йодера «Возможность онтологии и эпистемологии на базе мистицизма» (1978). Поправим Викторию Александровну – степень «доктор философских наук» в США не используется. William R. Yoder – доктор философии (Ph.D). Я не возьмусь утверждать, кто из учёных мужей первым обратил внимание на Кастанеду, но это точно не Йодер. Хотя бы потому, что гораздо раньше, в 1969 году, вышла в свет рецензия профессора антропологии Аризонского университета Эдварда Холланда Спайсера на «Учение Дона Хуана». В своей рецензии признанный специалист по этносу яки не обнаружил в образе «дона Хуана» ничего, что свидетельствовало бы о его принадлежности к племени яки. Профессор Спайсер писал: «Я вынужден прийти к выводу, что Дон Хуан является одним из тех многих людей, с которыми можно столкнуться в Мексике и Аризоне...» [5, с. 321]. Раньше Йодера Кастанеду изучали крупнейшие американские антропологи Уэстон Ла Барр (Weston La Barre) и Роберт Уоссон (Robert Gordon Wasson). В том же 1969 у Ла Барра вышло исследование «Культ пейота», в котором уделяется внимание и Кастанеде [См.: 6].

Обошла вниманием наша исследовательница лучшую на сегодняшний день биографию Кастанеды, написанную французским писателем Кристофом Бурсье [7]. Пресса также осталась без внимания автора. А ведь журналисты провели немало ценных исследований о жизни Кастанеды и его секты.

Обратимся теперь собственно к философии Кастанеды. Прежде всего, следует отметить, что это эзотерика. Знание открывается избранным, посвящённым. Истина принадлежит миру «нагваля», высшей духовной реальности, которая, впрочем, может быть отождествлена и с ничто. Нагваль – это ещё и сам Кастанеда. Профаны причастны к миру «тоналя» – видимого бытия. Оба термина Кастанеда вводит в оборот в «Сказках о силе» (1974). Кастанеда ссылается на выдуманного им персонажа «дона Хуана», который учит: «каждое человеческое существо имеет две стороны, две отдельных сущности, две противоположности, начинающие функционировать в момент



рождения» [8]. Нагваль и тональ и есть эти две стороны. Слова выводятся из языка ацтеков. К. Бурсье предполагает, что термин «нагваль» может иметь связь со словом «науа», древним наименованием ацтеков. В секте Кастанеды *нагваль* значит – маг, колдун или даже ведьма [9]. *Тональ* происходит от корня «тон», у ацтеков – жара, огонь.

Чтобы возвыситься над поверхностным бытием тоналя, Кастанеда рекомендует употреблять психоделические вещества: курить пейот, дурман или траву Джимсона. Но этого мало. Ученик Кастанеды призван превратиться в воина, ведущего войну против всего, что принадлежит прошлому. Адепты Кастанеды рвали семейные связи, отказывались от собственных имён, избавлялись от личных вещей, якобы мешающих духовному росту. Эми Уоллес, ближайшая ученица Кастанеды, разводится с мужем, уничтожает коллекцию автографов американских писателей, собранную отцом, отказывается от лечения зубов у дантиста, избавляется от кошек – всё ради нагваля. Патрисия Ли Патин, по приказу Кастанеды, 20 лет не виделась с отцом, который умер в разлуке с любимой дочерью. Патрисии было запрещено побывать даже на похоронах [7].

Секта Кастанеды к 1997 году насчитывала около 7 000 человек. Среди них тридцать человек составляли второй, внутренний круг посвящённых. Если первые встречались с Кастанедой на платных семинарах, стоимость участия в которых составляла \$1500, то вторые принимали участие в закрытых вечеринках. Нужно отметить, что и семинары для широкого круга слушателей проходили у Кастанеды с чрезвычайными мерами ограничений. Так, журналистка французского журнала «Пари-матч» Мари Тереза де Брос весной 1996 г. побывала на семинаре Кастанеды в Анахайме. Её поразила полицейская атмосфера семинара:

«Запрещено снимать на видео, записывать на пленку, фотографировать и даже делать пометки. Вход на семинар охраняют не хуже, чем Форт Нокс, после тщательного досмотра на ладонь ставят печать, которая служит пропуском (...) Написав статью, я должна была отослать ее в их организацию... чтобы ее прочли и исправили; я не смогу опубликовать статью без их разрешения, а также, по письменному обязательству, не имею права ни изменить, ни удалить ни одного слова, предоставив все права на публикацию «Клиагрин инкорпорейтед» (предприятие Кастанеды – А.С.). Тот, кто всегда повторял, что он никакой не гуру, представляется мне самым настоящим гуру. Непримируемый сектант и догматик, не терпящий возражений и критики» [Цит. по: 7].

Из 32 ближайших адептов Нагваля, имена которых приводит К. Бурсье, большинство – женщины. Они не только воины, они – ведьмы (witches). Одной из таких ведьм была Эми Уоллес (Amy Wallace), подробно описавшая жизнь секты изнутри в своей книге «Ученица мага. Моя жизнь с Карлосом Кастанедой» (2003). Чтобы стать ведьмой, нужно было пройти инициацию через секс с нагвалем. Мужчинам в секте Кастанеды предписывалось строгое

воздержание, только Нагваль ни в чём себе не отказывал. Секс в секте Кастанеды имеет магическое значение. Эми Уоллес он убеждал:

«В магических целях нам нужно иметь близкие отношения. Это единственный способ, который у нас остался. Щель между женских ног – магическая, и когда нагваль впрыскивает свой сок внутрь, тот идёт прямо в мозг... Это самый быстрый путь» [10, гл. 9].

Нагваль внушал своим ведьмам, что половые органы – это «органы восприятия». Гуру предписывал ведьмам три раза в неделю мыть свои гениталии отваром розмарина, выращенного из побега дона Хуана. Этот отвар очищал матку ведьмы от «энергетических червей», внедрённых в тело женщины её любовниками. Ведьмам нельзя рожать. Сам Карлос был бесплоден, он намеренно сделал себе вазэктомия. Связь с посторонним мужчиной оставляет дыру в энергетическом теле ведьмы. Аборт лучше, чем роды [10, гл. 10]. Цель женской жизни в секте Флоринда Доннер (одна из ведьм) формулирует так:

«Если ты хочешь быть существом с самым сильным оргазмом во всей Вселенной, я сделаю тебя супервлагалицем!» [10, гл. 18].

Кристоф Бурсье совершенно справедливо заключает:

«В конечном счете, центральное место в учении Карлоса занимает секс. Женщина может стать «колдуньей» лишь при условии, что примет магическое семя, которое пропитает ее мозг. Волшебной спермой наделен только Карлос. Официально группа тансегрители проповедует воздержание. Разглашение тайны свидания грозит немедленным исключением. Таким образом, простые ученики ничего не знают о мерзостях, творящихся наверху. Карлос присваивает себе привилегию «шаманского соития», которое приводит женщину в состояние «внутреннего безмолвия» [7].

Философия Кастанеды, таким образом, не могла быть актуальной без секса с ним. Эми Уоллес свидетельствует, что гуру регулярно оскорблял женщин и даже бил их. Судя по содержанию ругательств, Кастанеда не был лишён антисемитизма:

«После моего обычного «привет» он начинал свой монолог:

– Да насрать мне на тебя! Ты – дерьмо! Ты думаешь, что ты такая замечательная, такая важная, что за дела! Сагајо! Чем ты отличаешься от других? – Ты – жидовка! Кто мы, как ты думаешь? Мекс и жидовка! Ты выросла с серебряной ложкой в culo! Ты не работала ни дня в своей жизни. Скажи-ка мне, евреи ходят в этот ресторан?

– Да.

– Они дают чаевые?

– Нет. Это же «койка-и-завтрак».

– Вот видишь! Нет никого хуже жидов – они даже чаевых не дают!»

[10, гл. 15].

Помимо секса, в качестве духовных практик используется т.н. тансегрители, магический театр, магические подарки. Тансегрители представляет собой



практику магических танцев, наполненных энергетическими пассами. В секте танцы совершались нагишом. Ведьмам внушалось, что тансегрители навсегда избавит их от климакса.

Театр Кастанеды также играл ритуальную роль. Один из спектаклей описан у Э. Уоллес:

«Два мужика стали исполнять свой провокационный и глумливый номер: тансегрители вперемешку со всеми видами боевых искусств и подражанием гомосексуальным ужимкам – и всё это с лёгким налётом балаганной комедии. Хорошо знакомые нам пассы – «пассы магической привязанности» – представлялись в виде анального и орального секса и битья головой об стену. По ходу действия всей этой комедии пародировались известные магические телодвижения» [10, гл. 23].

Образ жизни сектантов не мог не сказаться на их психическом состоянии. Эма отмечает, что ведьмы нередко впадали в депрессию, однако гуру наказывал их за унылый вид. Наказания включали в себя – ругань, понижение в статусе, физическое насилие, отчуждение имущества, изгнание из секты. Жизнь секты была наполнена интригами и доношением адептов друг на друга [10, гл. 32].

Профессор А.Л. Дворкин указывает на четыре признака тоталитарной секты: гуруизм, метод спасения, эзотерический разрыв и организация [2].

Все они обнаруживаются в культе Кастанеды. Гуру – нагваль. Кастанеда занимает положение абсолютного авторитета, критика которого недопустима в принципе. Он обладает сверхъестественными способностями: может находиться одновременно в разных местах, превращается в птицу, в женщину, он обладает энергией ци. Ведьмы не могут говорить в присутствии Кастанеды без его разрешения. Задавать вопросы нагвалю строго запрещено [10, гл. 35].

Метод спасения – комплекс «дона Хуана», включающий весь набор магических инструментов Нагваля. Эзотерический разрыв между текстами Кастанеды и жизнью в его секте также существует. Книги Кастанеды – лишь оккультная пропедевтика, введение в магию. Подлинная жизнь начинается после инициации во внутренний круг адептов. Э.Уоллес свидетельствует:

«Когда Карлос говорил о сексе на своих лекциях, те, кто читал его прежде, задавались вопросом: почему этой информации не было в книгах?» [10, гл. 35].

Организация с жёсткой иерархией с Нагвалем во главе была оформлена в виде воскресной школы в Вествуде, а также фирмы «Cleargreen incorporated».

Добавим, что Кастанеда активно использовал сектантский новояз для манипуляции сознанием адептов. Нагваль, тональ, дримеры, сталкеры, триггеры, летуны, тансегрители, энергетические вампиры, энергетические черви и т.д. Значение всех этих понятий известно лишь посвящённым. Профанам придётся выложить за учёбу немалую сумму денег и поставить себя в положение ученика гуру. С помощью новояза Кастанеда промывал мозги своим доверчивым ученикам.



После смерти Кастанеды в 1998 году таинственным образом исчезли четыре ведьмы из ближайшего окружения Нагваля, затем ещё одна. Есть все основания предполагать, что они покончили жизнь самоубийством. Американский писатель Роберт Маршалл писал:

«В основе движения Кастанеды лежала группа чрезвычайно преданных ему женщин, все они были его любовницами. Они были известны как ведьмы, и двое из них, Флоринда Доннер-Грау и Тайша Абельяр, исчезли на следующий день после смерти Кастанеды вместе с президентом Cleargreen Амалией Маркес и инструктором тенсергити Кайли Лундал. Несколько недель спустя Патриция Патин, приемная дочь Кастанеды и его любовница, также исчезла. В феврале 2006 года в Долине Смерти, штат Калифорния, был найден скелет, который был идентифицирован с помощью анализа ДНК как скелет Патин.

Некоторые бывшие соратники Кастанеды подозревают, что пропавшие женщины покончили с собой. Они ссылаются на замечания, сделанные женщинами незадолго до исчезновения, и указывают на частые обсуждения Кастанедой самоубийства на частных собраниях групп. Достижение трансцендентности через благородно избранную смерть, утверждают они, долгое время было центральным в его учении» [11].

В финале «Сказок о силе» дон Хуан в компании с коллегой магом доном Хенаром, подводят Кастанеду к краю пропасти. Он должен прыгнуть, чтобы стать нагвалем. И Кастанеда прыгает.

Был ли Кастанеда человеком науки? В 70-х об этом ещё спорили. Но не теперь. Р.Маршалл пишет:

«Между антропологами больше нет споров. Профессор Уильям У. Келли, заведующий кафедрой антропологии Йельского университета, сказал мне: «я сомневаюсь, что вы найдете антрополога моего поколения, который не считает Кастанеду умным мошенником. Это была мистификация, и, конечно же, дон Хуан никогда не существовал... Возможно, для многих это забавное свидетельство легковерия наивных ученых, хотя для меня она [мистификация – А. С.] остается тревожным и непростительным нарушением этики» [12].

Никакого отношения к «последним достижениям науки» Кастанеда не имеет, поскольку он сам имел отношение к науке 60 лет тому назад (годы учёбы в Калифорнийском университете). Всё остальное время своей жизни он потратил на эзотерические опыты.

Что понимает В.А. Рудько под «передовыми культурными взглядами», остаётся только догадываться. Но и к культуре Кастанеда, по нашему мнению, отношения не имеет. Его творчество – типичный пример квазикультуры, преследующей корыстные цели (власть над людьми, деньги, удовлетворение всевозможных страстей). Не можем мы согласиться и с характеристикой учения Кастанеды как «современного и своевременного». Не может быть своевременной пропаганда наркотиков, разврата и самоубийств.

Выводы. Учение К. Кастанеды представляет собой оккультную, неоязыческую (в русле движения New Age), шаманскую доктрину, лежащую в

основе культа самого Кастанеды. Секта Кастанеды имеет признаки тоталитарной и деструктивной организации. Актуальность философии К. Кастанеды научными исследованиями не подтверждается. Попытки представить учение Кастанеды «современным и своевременным» представляются, по меньшей мере, несостоятельными.

Если и считать Кастанеду философом, то самого низкого пошиба. Сёрен Кьеркегор учил о трёх типах философствования: авраамическом, сократическом и дон-жуанском. Именно на последнем, самом неразвитом уровне, и застрял Кастанеда. Absit invidia verbo².

Л и т е р а т у р а

1. Рудько В.А. Актуальность философской концепции Карлоса Кастанеды // Антропос: Логос и Теос. Сборник научных трудов Луганского национального университета имени Владимира Даля. Вып. №6. – Луганск, 2020 – С. 62-75.

2. Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – Нижний Новгород: Изд. Христианская библиотека, 2008. – 816 с.

3. Кастанеды последователей группы // Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера. Энциклопедия. Том 3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ukrsekta.info/2009/01/05/kastanedy_posledovatelejj_gruppy.html.

4. Castaneda Carlos // Онлайн-энциклопедия. : [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.encyclopedia.com/people/philosophy-and-religion/other-religious-beliefs-biographies/carlos-castaneda>.

5. Spiser E.H. The Teaching of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge by Carlos Castaneda // American anthropologist. April 1969. – P. 320-322. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/aa.1969.71.2.02a00250>.

6. La Vare Weston: The Peyote Cult, Shoe String Press, 1976. – 260 p.

7. Бурсье К. Карлос Кастанеда. Истина лжи / Пер. с фран. – М.: Флюид, 2008. – 208 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://litresp.ru/chitat/ru/Б/bursejekristof/karlos-kastaneda-istina-lzhi>.

8. Кастанеда К. Сказки о Силе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.samohin.ru/books/Kastaneda/kast04.html#_.

9. Доннер Ф. Сон ведьмы. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.ru/KASTANEDA/donner.txt>.

10. Уоллес Э. Ученица мага. Моя жизнь с Карлосом Кастанедой [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://litresp.ru/chitat/ru/У/uollesejmi/uchenica-maga-moya-zhiznj-s-karlosom-kastanedoj#sec_42.

11. Robert Marshall. The dark legacy of Carlos Castaneda [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.salon.com/2007/04/12/castaneda/>.

R e f e r e n c e s

1. Rud'ko V.A. Aktual'nost' filosofskoj koncepczii Karlosa Kastanedy` // Antropos: Logos i Teos. Sbornik nauchny'kh trudov Luganskogo naczional'nogo universiteta imeni Vladimira Dalja. Vy`p. #6. – Lugansk, 2020 – S. 62-75.

² Пусть сказанное не вызовет неприязни – лат.

2. Dvorkin A.L. Sektovedenie. Totalitarny`e sekty`. Opy`t sistematicheskogo issledovaniya. – Nizhniy Novgorod: Izd. Khristianskaya biblioteka, 2008. – 816 s.

3. Kastanedy` posledovatelej gruppy` // Novy`e religiozny`e organizaczii Rossii destruktivnogo, okkul`tnogo i neoyazy cheskogo kharaktera. E`ncziklopediya. Tom 3. [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: http://ukrsekta.info/2009/01/05/kastanedy_posledovatelej_gruppy.html.

4. Castaneda Carlos // Onlajn-e`ncziklopediya. : [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.encyclopedia.com/people/philosophy-and-religion/other-religious-beliefs-biographies/carlos-castaneda>.

5. Spiser E.H. The Teaching of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge by Carlos Castaneda // American anthropologist. April 1969. – R. 320-322. [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/aa.1969.71.2.02a00250>.

6. La Barre Weston: The Peyote Cult, Shoe String Press, 1976. – 260 p.

7. Burs`e K. Karlos Kastaneda. Istina lzhi / Per. s fran. – M.: Flyuid, 2008. – 208 s. [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <https://litresp.ru/chitat/ru/B/burseje-kristof/karlos-kastaneda-istina-lzhi>.

8. Kastaneda K. Skazki o Sile [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: http://www.samohin.ru/books/Kastaneda/kast04.html#_.

9. Donner F. Son ved`my`. [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <http://lib.ru/KASTANEDA/donner.txt>.

10. Uolles E`. Uchenicza maga. Moya zhizn` s Karlosom Kastanedoj [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: https://litresp.ru/chitat/ru/U/uolles-ejmi/uchenica-maga-moyazhiznj-s-karlosom-kastanedoj#sec_42.

11. Robert Marshall. The dark legacy of Carlos Castaneda [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.salon.com/2007/04/12/castaneda/>.

Archpriest Alexey Slyusarenko. IS KASTANEDA'S PHILOSOPHY ACTUAL?

Our focus is on the life and work of Carlos Castaneda (1925-1998), one of the most famous representatives of the New Age occult and neo – pagan movement. We will examine the philosophical, cultural and scientific value of his teaching. Exploring the cult of Castaneda. Consider critically the attempt to present Castaneda's "philosophical concept "as relevant to solving "existential problems".

Key words: *occultism, shamanism, magic, witches, gurus, drugs, suicides.*

Протоиерей Алексей Владимирович Слюсаренко – кандидат богословия, старший преподаватель кафедры философии, почётный доцент ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет им. Владимира Даля».

Archpriest Alexey Vladimirovich Slyusarenko – candidate of theology, Senior Lecturer at the Department of Philosophy, Honorary Associate Professor of the State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk Vladimir Dahl State University».

E-mail: slusarenkoa@mail.ru

Рецензент: Скляр Павел Петрович – доктор психологических наук, профессор, директор Института философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

СОЦИУМНЫЙ ЛАБИРИНТ: АНТРОПОС КАК ТЕОС

В статье исследуется, как духовная жизнь преодолевает духовную же трагедию личностного бытия. Показано, что у каждого человека имеется опыт преодоления или, по крайней мере, микширования антропологического диссонанса и дисгармонии между духовным и телесным, внешним и внутренним человеком, личными антропосом и теосом, превращая их в якобы изоморфные реальности.

Ключевые слова: социумный лабиринт, антропос, теос, я-интерес, мы-интерес, квазикультура, квазичивилизация.

...Закон Христов – нить, по которой мы выбираемся из мрачного лабиринта земной жизни в блаженную вечность.

Святитель Игнатий (Брянчанинов)

Дорожные знаки могут превратить шоссе в лабиринт

Станислав Ежи Лец

Один из важнейших вопросов, от решения которого во многом зависит судьба современной культуры: как духовная жизнь (в христианском понимании – это стяжание Духа Святого) преодолевает духовную же трагедию личностного бытия. У каждого человека имеется опыт преодоления или, по крайней мере, микширования постоянно возникающего антропологического диссонанса и дисгармонии между духовным и телесным, внешним и внутренним человеком, личными антропосом и теосом. Мы называем это опытом души, опытом душевной работы. Этот опыт представляется как реальная история душевных мук, терзаний совести, движения от соблазнов и цивилизационных удовольствий до катарсиса аскезы в пространстве культуры и радости преодоления себя на пути в культуру из квазикультуры. Этот опыт представляет собой **реальный лабиринт** нашего жизненного пути. Лабиринт этот ни что иное, как следы нашего одновременного пребывания в пространстве цивилизации и культуры, когда в этом лабиринте пространство цивилизации и культуры вдруг в реальности предстает пространствами квазикультуры и квазичивилизации. Цивилизация и квазичивилизация темпоральны, культура в своей сущности существует в логике вечности. Вечность поэтому анизатропна. Но тогда возникает метафизического порядка вопрос: как же возможен грех, если нет никакого различия, если все направления и все пути одинаково приемлемы для человека. – Последнее утверждение характерно для современного либерального образа мышления. На самом же деле потенциально в этой вечности была анизотропность, было **различение Верха и Низа**. Верх и Низ – это было первое появление



нарушения порядка Вечности – превращение сотворенной Вселенной в Космос. Различение верха и низа – это по сути и есть появление возможности греха – две возможности: идти вверх, к Богу, или повторять путь Денницы, падения вниз. Именно эта точка в бытии человечества является, по-видимому, реперной: появляется возможность расхождения количественного (направление) и качественного (добро и зло) теоса и антропоса. Когда Человек живет, он своей жизнью не только осуществляет выбор либо к цивилизации, либо к культуре, но он своей жизнью и строит, осуществляя эту цивилизацию, он своим выбором строит или усложняет и достраивает цивилизацию, или усложняет и достраивает культуру и тем самым меняет обстоятельства, в которых живет сам и все человечество. Поэтому, несмотря на объективно существующие абсолютные критерии выбора, в каждую историческую эпоху эти абсолютные критерии модифицируются Человеком, либо теми или иными историческими обстоятельствами. Опыт приобретается человеком на его жизненном пути, а главный опыт – опыт нахождения гармонии бытия в этом вечном положении «опыт между», поиски выхода из лабиринта, опыт распознавания вольной и невольной, и всегда неожиданной подмены теоса антропосом. Успех поисков выхода из лабиринта определяется в конечном счете конфигурацией духовности и зависит от той основы, на которой строится пирамида ценностей духовных, устойчивость которой зависит от степени объективной антропологической дисгармонии и погруженности личности в социумный лабиринт антропоса-теоса.

Охарактеризованные нами обстоятельства, учитывая взаимодействия с человеком цивилизации и культуры, квазицивилизации и квазичультуры, в своей сущности могут быть определены через их центр – контрапункт как конфигурацию этого центра – системообразующую ось, вокруг которой строится каждое из пространств. Для цивилизации – это вещь и эгос, для культуры – это Бог и коммунитас, для квазичультуры – это гуманизм в отсутствии Бога и присутствия удовольствия, для квазицивилизации – это комфорт в отсутствии совести. Все эти четыре пространства скрепляет воедино каждый человек своей жизнью, укрепляет не только практическими действиями, но и действиями своего ума, действиями в сфере движения слов и чувств – собственным **антропосом**; утрата им способности осуществлять субъектные связи порождает хаос не только в социуме, но и в душе человека. И в этом хаосе цивилизационная логика, упакованная в привлекательную обложку прилогов и соблазнов, подвигает душу на «цивилизационный квази-подвиг», предлагая утерянную за горизонтом бытия сакральность духовную заменить сакральностью земной: **антропос для человека начинает играть роль теоса**, антропос во всей системе мыслей, чувствований, целеполаганий, главных и побочных результатов становится как бы теосом. Это и составляет основное содержание сражения за гармонию духовной жизни, представляющей по сути постоянный вызов цивилизационному и культурному способу бытия современного человека.



У каждого человека имеется опыт преодоления или по крайней мере микширования антропологического диссонанса и дисгармонии между духовным и телесным, внешним и внутренним человеком, личными антропосом и теосом. Мы называем это опытом души, опытом душевной работы. Этот опыт представляется как реальная история душевных мук, терзаний совести, движения от соблазнов и цивилизационных удовольствий до катарсиса аскезы в пространстве культуры и радости преодоления себя на пути в культуру от квазикультуры.

В работе по запуску компенсаторных механизмов социума человеку, как и обществу в целом, приходится считаться с объективными тенденциями бытия человека в социуме как единстве цивилизации и культуры.

I-я тенденция в образовании характеризуемого лабиринта. Содержание личного бытия (а под личностным бытием мы понимаем единство души – духа и тела) определяется направленностью движения этой личности по вертикали вдоль линии смысла жизни. Что Иванова Иван Иванович за человек? – Он хороший человек, – дал милостыню. Он хороший человек, – сделал то-то и то-то доброе. Или: нет, он плохой, не захотел с нами выпить, не занял 10 рублей. Все подобное, увы, не определение личного содержания, но всего лишь внешняя, поверхностная оценка внешнего человека. Чтобы определить содержание личности, необходимо разобраться и оценить его жизненную траекторию вдоль смысла жизни, определить, в какой конкретной точке на этой линии он находится.

II-я тенденция. Содержание личности (т.е. смысл бытия внутреннего человека) определяется направленностью движения этой личности в пространстве цивилизации и культуры: какие структуры я изгоняю из себя или, наоборот, принимаю (интериоризирую) в себя, таково и содержание моей личности. Беда марксизма заключалась в том, что он не видел этой диалектики. Он видел только влияние общества на личность и не видел обратного влияния личности на общество. Эта тенденция как раз и демонстрирует диалектику этого взаимообусловленного влияния.

III-я тенденция. Втягивание, притяжение или отторжение личностью пространства цивилизации или культуры зависит от направления движения человека в этом пространстве вдоль оси смысла по вертикали. Если я движусь в сторону цивилизации, то я объективно втягиваю в себя цивилизационные структуры и одновременно отторгаю культуру (диалектика здесь действует как закон сохранения: насколько что-то втягиваю, настолько что-то и отторгаю). Если же я движусь в сторону культуры, то я втягиваю культуру и отторгаю цивилизацию.

IV-я тенденция. Основание пирамиды ценностей, которыми руководствуется личность в процессе преодоления антропологической дисгармонии, составляет полнота жизни как единства телесного и духовного (душа + дух). Совершенство и полнота человека как личности души и духа (в запредельном состоянии – это Христос).



V-я тенденция. Направленность основания личности внешнего человека (душа + тело) меняется при переходе оси кризиса (по вертикали вниз) на противоположную: от направленности на реальность к направленности на якобы-реальность.

VI-я тенденция. Состоит в усилении или же, наоборот, уменьшении асимметрии пространства цивилизации и культуры во внутреннем и внешнем человеке. Строение цивилизации и культуры в личностном пространстве внешнего человека и строение цивилизации и культуры в личностном пространстве человека внутреннего асимметрично. И эта асимметрия в конечном счете ведет к смене основания человека, образно говоря, либо ресторана на церковь, либо наоборот.

Если человек или общество целенаправленно направляется к преодолению линии кризисов в своих блужданиях в лабиринте в сторону культуры, тогда в личности укрепляются основания для формирования и развития внутреннего человека. Ибо если же формирование личности осуществляется преимущественно средствами цивилизации, то скоро обнаруживается, что средства и энергия, основания и условия для формирования внутреннего человека быстро тают вплоть до полного исчезновения, а свойства личности, обозначаемые как внутренний человек, затухают, угасают. И только при условии, если мы или сам человек сподвигнется перейти ось кризисов по вертикали вверх, только тогда начинает реализовываться работа по воспроизводству внутреннего человека. А средством формирования, внутреннего человека как системообразующего стержня всей личности является главным образом религия. Именно поэтому для каждой личности рано или поздно возникает проблема осмысления места и роли религии в системе социума места и роли теоса в собственном антропосе.

Гегель в «Феноменологии духа», рассказывая о путешествиях человеческого духа как Духа вообще, имплицитно изложил закон становления и развития любой системы в ходе ее самостроительства и самопознания. Мы исходим при этом из того, что цивилизация и культура вместе со своими «квази» составляют именно единую систему. У Гегеля речь идет о принципе, согласно которому всякое нарушение системности на пути становления духа (редукция системы к одному из элементов, ускорение развития, «выпрямление» или «перепрыгивание» через некоторые этапы) сразу «портит» само развитие: истина становится ложью, система выворачивается наизнанку, развитие свои побочные результаты оборачивает в главные и материализуется уже в виде событий искаженного мира [1, с. 86-88]. При этом важно иметь в виду, что **пространство цивилизации и культуры предстает пространствами квазикультуры и квазичивилизации** [Подробнее см.: 2]. Это происходит, очевидно, всегда, когда субъективная воля навязывается объективному ходу вещей, когда она подменяет волю объективную. Этот принцип или, лучше сказать, закон оказывается довольно конструктивным и эвристическим для такого специфического вида деятельности, которым является реализация пути



человека из цивилизации в культуру в поисках гармонии через осуществление контрапунктного способа социумного бытия. Именно здесь чаще всего появляется соблазн навязать объективному ходу вещей субъективную волю. Тенденция к технологизации всего – от создания книг и фильмов к действиям педагога и воспитателя, приобрела в последнее время характер эпидемии – ни что иное, как желание «спрямить путь», перепрыгнуть ступени «Лестницы» [3], чтобы быстрее и эффективнее достичь желаемого результата, и все это под видом рационализации и повышения эффективности и экономии затрат, что вообще стало сегодня главной приметой экономической и всякой иной деятельности. В итоге все четыре пространства – цивилизации, культуры, квазичивилизации и квазичультуры – начинают вокруг человека «водить хоровод», замыкая его в кольце безвыходных и безнадежных обстоятельств. Внешний человек живет по горизонтали, и потому видит он во всем зло, поэтому активность человека сопровождается чувством агрессивности, озлобленности и безысходности.

Мир предоставляет поле обстоятельств и возможностей для свободного выбора человеком таких возможностей и обстоятельств, которые предопределят, создаст ли он ситуацию антропологической гармонии или дисгармонии, ощутит ли трагизм или радость своего существования. Мы живем в трехмерном пространстве, пространстве и во времени, имеющем направленность от начала до конца, через прошлое, настоящее и будущее. В таком мире мы живем сегодня, ежесекундно сознательно или неосознанно преодолевая противоречие своего существования как цивилизационных и одновременно культурных существ. Но такого противоречия не было у людей Праотца нашего Адама в раю. Вообще говоря, там не было ни пространства, ни времени, поскольку мы изначально «обречены» на Вечность. «Мы вечны, даже если этого не хотим», – написал прот. Андрей Ткачев [4].

Это проявляется в конфигурации его духовности. Потому что духовность Человека – это механизм, который обращает его либо вверх, либо вниз. Но сама конфигурация духовности зависит от той основы, на которой строится эта пирамида ценностей духовных. При этом важно постоянно помнить, что устойчивость этой основы зависит от степени объективной антропологической дисгармонии и погруженности личности в социумный лабиринт антропосоатеоса.

Культура, конечно, имеет имманентную гносеологию. Последняя заключается в том, чтобы молчать в ответ на вопрос: что есть истина. Но любое молчание – пошлость при любых условиях, когда за ним не наступает Голгофа. Обычному человеку хочется избежать настоящей Голгофы. Тогда он выходит в пространство «квази», логика «якобы», где говорение и молчание уравниваются, где разговор становится часто оговором, а молчание – подобным умолчанию.

Цивилизация же в реальности – это не что иное, как игнорирование традиции и культуры (безумие), коррупция (нарушение табу), ложь и потеря

совести. Уверенность в возможности перехода границы дозволенного влияет и на духовное состояние человека: он начинает считать, что может все, даже невозможное, забывая, что только у Бога невозможного нет.

Выводы. Одной из важнейших предпосылок для анализа антропологической симфонии личностного бытия является анализ современной конфигурации отношения Человека и Мира. В этом поле и встает проблема созидания безопасного социума. Есть только два способа строительства безопасного социума: либо через «Я-интересы», либо через «Мы-интересы». Осуществление безопасности через «Я-интересы» может быть только силовым. Безопасность обеспечит то «Я», которое наиболее сильно, наиболее брутально, наиболее безнравственно. Безопасность через «Мы-интересы», осуществление «Мы-интересов» сразу ставит проблему стержня (линии жизни) – вокруг чего объединяется «Мы». И таким стержнем выступает вера в Христа и сам Христос. Ибо как свидетельствует Апостол: *«благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов»* (Кол.1:12-14).

Таким образом, мир предоставляет поле обстоятельств и возможностей для свободного выбора человеком возможностей и обстоятельств. Человек в своем свободном выборе, в своих поступках (антропосе) и реальное единство цивилизации, культуры как реальности божьей воли (теоса) предопределят, создаст ли человек ситуацию антропологической гармонии или же дисгармонии, ощутит ли он трагизм или радость своего существования.

Л и т е р а т у р а

1. Гегель Г. Феноменология духа. – Спб.: Наука, 1994. – 444 с.
2. Исаев В.Д. Якобы человек в как бы культурном пространстве. / Філософська та релігійна антропология: Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля. Випуск 5-6. – Луганськ: вид-во СНУ ім. В. Даля, 2014. – С.27-39.
3. Святой Иоанн Лествичник. О борьбе с осьюю главными страстями / Добротолубие в двенадцати томах. – Том четвертый. – М.: Русский духовный центр, 1993. – С. 515-544.
4. Ткачев Андрей, протоиерей. Мы вечны! Даже если этого не хотим. – Симферополь: Родное слово; Н. Ореанда, 2010. – 304 с.

R e f e r e c e s

1. Gegel` G. Fenomenologiya dukha. – Spb.: Nauka, 1994. – 444 s.
2. Isaev V.D. Yakoby` chelovek v kak by` kul`turnom prostranstve. / Fi`losofs`ka ta reli`gi`jna antropologiya: Zbi`rnik naukovikh prac` Skhi`donoukrayins`ogo nacz`i`onal`nogo uni`versitetu i`m. Volodimira Dalya. Vipusk 5-6. – Lugans`k: vid-vo SNU i`m. V. Dalya, 2014. – S.27-39.
3. Svyaty`j Ioann Lestvichnik. O bor`be s os`m`yу glavny`mi strastyami / Dobrotolyubie v dvenadczati tomakh. – Tom chetverty`j. – M.: Russkij dukhovny`j czentr, 1993. – S. 515-544.



4. Tkachev Andrej, protoierej. My` vechny`! Dazhe esli e`togo ne khotim. – Simferopol`: Rodnoe slovo; N. Oreanda, 2010. – 304 s.

Archpriest Alexander Ponomarev. SOCIAL LABYRINTH: ANTHROPOS AS THEOS

The article examines how spiritual life overcomes the spiritual tragedy of personal being. It is shown that each person has the experience of overcoming or at least mixing anthropological dissonance and disharmony between spiritual and physical, external and internal person, personal anthropos and theos, turning them into supposedly isomorphic realities.

Key words: social labyrinth, anthropos, theos, self-interest, we-interest, quasiculture, quasi-civilization.

Протоиерей Александр Владимирович Пономарев – магистр-аналитик религиоведения, соискатель кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля, настоятель храма в честь иконы Божьей Матери «Умиление», г. Луганск.

Archpriest Alexander Vladimirovich Ponomarev – master-analyst in religious studies, applicant of the Department of Philosophy of the Lugansk Vladimir Dahl State University, head of the Church in honor of the icon of the Mother of God «Tenderness», Lugansk.

E-mail: umilenielugansk@gmail.com

Рецензент: Исаев Владимир Данилович – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 235.3

Архимандрит Варфоломей (Кузнецов)

**ЗЛО И АСКЕТИЗМ В СТАНОВЛЕНИИ
СОВРЕМЕННОГО АНТРОПОСА**

Исследуются трансформации мировоззренческих, культурных и цивилизационных ориентиров современного человека, который в результате оказывается под постоянным давлением противоречий между внешним, профанным миром грез и идей и миром внутренним, священным, устремляющим его сакральное мироощущение к возвышению и религиозным ценностям.

Ключевые слова: самоидентификация, духовные основы, аскетизм, самоограничение, зло, добро, антропос.

Процесс самоидентификации с духовными основами эпохи оказывается фундаментом трансценденции человека к своему совершенному образу, который постепенно формируется и выражается в душевных ценностных приоритетах. Духовность как таковая существует, когда к представлениям об абсолюте, то есть Бога как творца мира, присоединяется осознание идеальности



«Я», что утверждает единство земного и небесного – эта мировоззренческая установка элиминирует даже возможность квазиаскетического образа жизни, когда понятия подменяют бытие. Жизнь истолчена в пустыню повседневности и пыль, когда даже не песок, а пыль этой повседневности воспринимается как прекрасное, как сама жизнь. Онтологическими основаниями анти-духовности в современном пространстве культуры являются установки гипертрофированного эго, в которых отражаются желания жить за счет других. Это уже качество не квази-, а анти-религии, качества некоей под-религии, освящающей всякое злоторение и всякое кощунство в виде добра. В практике злоторения и квазидоброделания возникает стержень извращенной духовности человека, суть которого в переворачивании отношений господства и подчинения. В качестве высшего существа, которому следует всецело подчиниться, избирается не Бог, а сатана, в то время как объектами власти становятся все существа, независимо от того, к какому уровню – высшему или низшему – они относятся. Извращенная духовность – это неутолимая жажда власти над умами и сердцами людей, которая лишь усиливается квазиаскетическими установками.

Как известно, мир человеческой души может развиваться не только в направлении положительной, творческой активности. Его преобразования могут приобретать и противоположный вид, выражая и утверждая эгоистические жизненные установки. А если эти негативные установки, которые в своей основе имеют положительную направленность к совершенству и свободе связаны с «духовными патологиями» и подкрепляются мощным внешним воздействием, то процесс отчуждения от высших начал бытия может принимать лавинообразный характер. Отметим также, что достаточно часто социокультурные противоположности (добро и зло, красивое и безобразное, истинное и ложное) в реальной жизни неравноценны: одни из них жизнеутверждающие, а другие – разрушительные. И в этом кроется разгадка квазиаскетизма: самопожертвование и самоограничение ради достижения эгоистичных, низких целей наслаждения соблазнами, которые «поставляет» постоянно человеку жизнь. Аскетизм как особый образ жизни также многообразен, как и сама жизнь. Будучи в основе своей мотивирован сознательным самоограничением в целеполагании и потребностях, аскетизм проявляется:

- как **социальный аскетизм**, когда власти предлагают населению на более или менее длительный срок «потуже затянуть пояса»;
- **цивилизационный аскетизм**, связанный с вынужденным сознательным ограничением в удовлетворении жизненно важных биологических потребностей: воздержание в еде, сдерживании или обуздании иных инстинктивно возникающих потребностей;
- **культурный, или обрядовый аскетизм**, когда в силу сложившихся жизненных обстоятельств человек сознательно отказывается от восприятия



культурных ценностей (театр, телевизор, кино, художественная литература и т.д.);

- специально выделим **теологический аскетизм**, когда человек руководствуется стремлением обрести жизнь вечную, в самоограничении своих потребностей высшими целями преодоления греховности и движения к Богу.

Поэтому в приближении к организующей полюса антиномии добро – зло жизненное, духовное, а в дезорганизующей – удовольствие и наслаждение – аскетизм, если в конце концов преобладает второй вектор, то активизируются процессы деградации и распада личности, культуры и общества в целом, нарастает отрицательный потенциал, негативная энергичность в духовном пространстве.

Существует огромная разница между злом, которое творится по неведению, под давлением животных влечений, и злом, которое совершается с ясным сознанием его смысла и последствий, только ради того, что оно – зло. В первом случае причина зла – в слабости субъекта, в его неспособности превозмочь напор собственных страстей или внешних обстоятельств. Такое зло коренится в душе, и тот, кто его совершает, действует как психический субъект, не поднимаясь на уровень духовного бытия. Оно входит в область нравственного зла, но не является его крайним проявлением. Экстремальное зло имеет пневматическую природу. Оно проистекает не из слабости, а из силы ложно направленной; поднимаясь на духовный уровень бытия, оно извращает саму духовность. Высшее проявление нравственного зла – извращенная духовность или анти-духовность. Именно она, как представляется, выступает самой серьезной опасностью, угрожающей человечеству. В бытии человека в силу указанной двойственности человек начинает испытывать воздействие двух качественно различных императивов – добра и зла. В этих случаях чаще всего противоречие разрешается способом перевода действий личности в координаты квазидобра на основе истинного или ложного аскетизма. Это особенно ярко проявляется в случае применения так называемой формулы Александра II. По исторической легенде, террористу Каракозову, покушавшемуся на жизнь императора, на его прошение о помиловании было объявлено, что Александр II «прощает его как христианин, но как государь простить не может». Александр разделил свою личность. Такая «двойная» позиция и сама может быть оценена «двойко». Такое «разделение» личности и представляет по сути готовность действовать в мировоззренческом поле квазидобра, когда действия создают антидуховность и тут же антидуховность питает внутреннего человека, отравляя его внутренний мир.

Однако глубинные механизмы проявления анти-духовности вряд ли могут быть до конца раскрыты в силу бесконечности и сложности духовных измерений бытия. Американский раввин и преподаватель конфликтологии Марк Гопин в своем докладе, представленном Американскому университету в 1999 году, пишет, что практически ни в одном из долговременных конфликтов, с которыми приходилось сталкиваться этому исследователю, начиная от



семейных ссор и заканчивая геноцидом целых народов, полное и окончательное установление справедливости не представлялось возможным [1]. Это наблюдение становится особенно актуальным в XXI веке. В религиях итоги поисков справедливого решения в применении логики квазидобра представляются различными метафорами и пояснительными схемами, которые обращены к метафизическим началам бытия. Например, в христианстве дух сатаны родился с утратой любви к Богу. В эзотеризме феномен анти-духовности нашего времени объясняется низкой природой человека, тем, что дух испытывает глубокое желание пережить то, что противоположно его высшей природе. Важно подчеркнуть, что в процессе раскрытия духовно-творческого потенциала довольно часто векторы анти-духовности создает сама личность, которая под влиянием внутренних и внешних причин теряет моральные доминанты и ограничители своего бытия. Одним из наиболее распространённых видов антидуховности является недаяние или лень. Апостол Павел давал пример христианам своей жизнью. Он работал и проповедовал! Павел не опаздывал, не избегал работы и был ответственным. Эти черты христианина не дар, а настоящая работа, которая единственно может и оправдывать и стимулировать аскетизм. «Признавайтесь Богу в молитве, брату в разговоре, а у Церкви ищите помощи. Не останавливайтесь на рассуждениях, на умозаключениях, а действуйте» – такой императив выдвигает вера в Христа для преодоления антидуховности и творения квазидобра. Воистину *«Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?»* (Иак.2:20).

И этот процесс отчасти обусловлен природой человека, его духовной свободой, реализация которой далеко не всегда подкрепляется адекватными механизмами социально-культурной среды и собственными волевыми усилиями личности. На наш взгляд, это происходит в том случае, когда потоки жизнеутверждающей информации прорываются в сознание человека. Они могут быть связаны с «внутренними патологиями», имеют глубинную генетическую причину, а могут быть обусловлены феноменом культурной среды, когда зло прикрывается духовной добротой, уродливое кажется эталоном красоты, демонстративная ложь всеми силами скрывает истину.

В этом случае высшие идеалы духовности трансформируются в какие-то жизненные стандарты, противоречащие изложенным выше принципам духовного бытия. Это проявляется, например, в том, что бескорыстное служение истине деформируется в конформизм, свобода научного поиска подменяется безнравственностью, социальная ответственность – эгоистичными установками личности и т.д. Подчеркнем, что наибольшую опасность представляют именно активные формы анти-духовности, которые выражаются в крайностях эгоизма, индивидуализма, двойных стандартов жизни. Подобная тенденция ведет к тому, что постепенно утверждаются антиподы истины, добра, красоты, целое разрушается на отдельные части и элементы. В культуре нарастает анти-духовность, связанная с осознанным выбором зла, агрессии, разрушения личности. Анти-духовность с этих позиций может быть



представлена как однонаправленность и необъятность во зло, безобразии, в устремлении к границам низкого, бесчеловечного.

Онтологическими основаниями анти-духовности в современном пространстве культуры являются установки гипертрофированного эго, в которых отражаются желания, жизнь за счет других, вседозволенность действий человека, утратившего связь с реальным гармоничным внутренним и внешним, субъективным и объективным бытием. *Проблема в самом человеке, а не вне его, поэтому и решение ее связано с человеком.* Таким образом, отныне квинтэссенцией всего, что имеет значение для самого человека, являются именно качества и способности всех людей. «Человек имеет столь решающую власть над событиями, что от того, как она будет ее выполнять, зависит ее будущее. Однако сама человеческая жизнь приобрела такую сложность, что она оказалась культурно не подготовлена даже к тому, чтобы со всей полнотой и ясностью осознать свое положение», – пишет А. Печчи [2, с. 197].

Выводы. Во всех этих рассуждениях, как мы видим, глубоко затрагивается ценностная сфера общества. «Сформированные представления о добре и зло, – пишет Р.Л. Лившиц, – прекрасное и безобразное, настоящем и ложное подвергаются критике и осмеянию. Потеря привычных жизненных ориентиров порождает у человека ощущение экзистенциальной пустоты. Затрагиваются самые сокровенные глубины личности, и поэтому обращение к проблематике духовности сейчас весьма актуально» [3, с. 5]. Таким образом, со временем подобные установки превращаются в довольно устойчивые структуры сознания и стереотипы поведения, образующие «мертвые пространства» бездуховности в культуре социума.

Например, анти-духовность проявляется в агрессивной форме атеизма и экстремизма, пропаганде исключительности народа и религии, в деструктивных культах, разрушающих сознание человека. Анти-духовность отражает свою агрессивную сущность в тех научных экспериментах, которые несут безусловное зло, в нечеловеческих опытах над людьми, в разработке деструктивных технологий и агрессивной рекламы, в совершенствовании научно-технологического разрушительного воздействия на природу и т.д. В современном искусстве анти-духовность инициирует пропаганду агрессии, патологических форм бытия и др. Наиболее ярко это отражается в конткультуре, в откровенном осмеянии человеческих добродетелей, в кощунстве по отношению к святыням своего народа. Опасность состоит в том, что антидуховность даже в агрессивной форме рядится в одежды добра, являясь по сути квазидобром. Одной из наиболее распространённых форм квазидобра является стремление сохранить позицию невмешательства, недеяния, нейтральности. Сегодня в связи с растущим осознанием значимости и места человека в мире происходит самоорганизация смыслового пространства, когда духовное снова занимает ведущие позиции, только теперь уже не в оппозиции «материальное – идеальное», в этом смысле мир как целостность все больше фокусируется на становлении и развитии духовной



человеческой природы (где и происходит процесс идеации, «встречи» материального и идеального). Приобщаясь к культуре, каждое новое поколение, стремясь к совершенству, подготавливается опытом успешного преодоления зла прошлых тысячелетий, а затем вносит в этот опыт и свою лепту. В каждом современном человеке поэтому потенциально заложен весь опыт, хранящийся культурой. Однако востребован и использован он может быть только благодаря индивидуальным усилиям субъекта, поскольку его внутренний мир усваивает и обрабатывает этот опыт, недоступный никому кроме самого человека, и только он сам способен и должен выстроить в себе «храм духа» на основе теологического и культурного аскетизма. В этом смысле происходит обязательная актуализация и увеличение значимости субъективного начала, в процессе осознания которого растет потребность в приобщении к культуре. Это умение приобщаться к культуре, потребовать и применять выстраданный опыт добротворчества предыдущих поколений мы как раз и можем квалифицировать как духовность, как способ, процесс и состояние раскрытия природных задатков и высших способностей человека.

Л и т е р а т у р а

1. Гопин М. Любой компромисс лучше, чем захват заложников / Марк Гопин. : [Электронный ресурс] – URL: <https://www.golosameriki.com/a/intw-gopin/4765873.html>
2. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М.: Прогресс, 1980. – 302 с.
3. Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. – Екатеринбург Изд-во Урал, ун-та, 1997. – 152 с.

R e f e r e n c e s

1. Gopin M. Lyuboj kompromiss luchshe, chem zakhvat zalozhnikov / Mark Gopin. : [E'lektronnyj resurs] – URL: <https://www.golosameriki.com/a/intw-gopin/4765873.html>
2. Pechchei A. Chelovecheskie kachestva / A. Pechchei. – M.: Progress, 1980. – 302 s.
3. Livshic RL. Dukhovnost` i bezdukhovnost` lichnosti. – Ekaterinburg Izd-vo Ural, un-ta, 1997. – 152 s.

Archimandrite Bartholomew (Kuznetsov). EVIL AND ASCETICISM IN THE FORMATION OF THE MODERN ANTHROPOS

The transformations of the worldview, cultural and civilizational guidelines of the modern man, who, as a result, are under constant pressure of contradictions between the external, profane world of dreams and ideas, and the inner, sacred world, directing his sacred worldview to exaltation and religious values, are investigated.

Key words: *self-identification, spiritual foundations, asceticism, self-restraint, evil, good, anthropos.*

Кузнецов Денис Владимирович – архимандрит Варфоломей, магистрант-аналитик теологии, соискатель кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля, наместник Свято-Иоанно-Предтеченского монастыря.



Kuznetsov Denis Vladimirovich – Archimandrite Bartholomew, the master-analyst of theology, applicant student of the Department of Philosophy of the Lugansk Vladimir Dahl State University, the Abbot of Monastery of St. John the Precursor.

Рецензент: Исаев Владимир Данилович – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК: 1(091)

Миргородский А.А.

ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ В КОНТЕКСТЕ РЕАЛИЗАЦИИ ИДЕАЛОВ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Рассматривается содержание принципов христианской этики в контексте реализации идеалов естественного права. Христианские мыслители сближают понятия «право» и «свобода», они лежат в одной плоскости. Настоящая свобода отождествляется с христианской любовью, которая раскрывается в человеческих взаимоотношениях. В статье прослеживается взаимосвязь традиций христианской средневековой теологии и современной религиозно-христианской мысли.

Ключевые слова: *личность, любовь, мораль, право, свобода.*

Введение. Актуальность темы исследования обусловлена тем, что решение современных глобальных проблем человечества допускает осмысление с научной точки зрения лучших образцов христианской философии, традиций святоотеческой литературы, русской религиозной философии. Данный феномен со всей полнотой свободы реализовался в творческом наследии Павла Александровича Флоренского (1882-1937). Цель статьи состоит в выявлении смысла концептуальных интерпретаций христианских этических принципов, реализующихся в свободном проявлении любви. Обратившись к творчеству вышеуказанного мыслителя, необходимо показать, в чем, собственно, реализовалась взаимосвязь идеалов христианской этики и естественного права с религиозно-философской позиции и в разных традициях, в частности, средневековой христианской теологии и религиозно-философской литературе.

Основная часть. Анализируя эпоху Средневековья, В.В. Бычков определяет главный вклад христианства в человеческую культуру, который состоит в идеале всеобъемлющей любви как основы человеческого бытия [2, с. 68]. Ни античный, ни иудейский мир не ведали такого рода любви. Универсальная любовь здесь выступает вместо страха и поклонения другим богам. Христианство осуществляет этот идеал любви в живой действительности. П.А. Флоренский как философ Серебряного века показывает примером такой любви дружбу Давида с Ионафаном: «Душа Ионафана



прилепилась к душе его (Давида), и полюбил его Ионафан, как свою душу. Ионафан заключил с Давидом союз, ибо полюбил его, как свою душу» (1Цар. 13,20). Еще Иоанн Златоуст истолковывал всю христианскую любовь как дружбу. «Быть без друга» таинственным образом соприкасалось с «быть вне Бога». Дружба Давида и Ионафана предвосхищает трагическую дружбу Нового Завета.

П.А. Флоренский приводит цитаты из Священного Писания, иллюстрирующие библейский взгляд на дружбу: «Двум лучше, чем одному. И нитка втрое сплетенная, не скоро порвется» (Ек. 4:9-12). Это относительно жизненной взаимопомощи. Но истинный друг узнается лишь в несчастье: «Друг любит во всякое время и делается братом во время бедствия» (Прт. Сол. 17:17). Сын Сирахов высказывает ту же мысль полнее: «Не оставляй старого друга, ибо новый не может сравниться с ним: друг новый – то же, что вино новое; когда оно делается старым, с удовольствием будешь пить его» (Сир. 9:12-13). «Не забывай друга в душе твоей, и не забывай его в имени твоём» (Сир. 37:6). Друзья связаны теснейшим союзом: «Иной друг более привязан, чем брат» (Прт. Сол. 18:24) [6, с. 414-415]. П.А. Флоренский говорит о высшем доверии, какое можно оказать человеку. Это несмотря на худые суждения о нем, все же верить в него, т.е. принимать на вид лишь суждение его собственной совести. «А высшее прощение – в том, чтобы и это приняв, вести себя так, как если бы не было ничего, забыть о происшедшем» [6, с. 415-416]. Такое доверие и такое прощение нужно оказывать другу. Вот почему друг – самое близкое к сердцу существо, а Библия, желая указать на внутреннюю близость Авраама и Моисея к Богу, называет «другом Божиим» (Исх. 32:11, Иак. 2:23).

В целом, в христианской философии нравственное учение Иисуса Христа оценивается высоко. «Потому узнают, что вы – Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35). В христианской традиции Иисус Христос есть Сын Божий, через Свои страдания, смерть и воскресение спасающий человеческий род. Для спасения требуются покаяние и простота сердца, нищета духом, кротость, милосердие. Святые отцы подчеркивают, что верный путь к Богу – правильный с христианской точки зрения образ жизни, то есть он достигается через исполнение божественных заповедей. Верная дорога к любви – очищение сердца и духа человека от ложных пристрастий, освобождение от всяческих материальных устремлений и побуждений души, ее одухотворение, возведение от материального к духовному, модусами которого являются смирение, отвага, правосудие, благоразумие, послушание, покорность, подражание Богу.

Эти добродетели ведут в Царствие Божие, где Бог-Отец – Любящий, Милующий, а не «грозный судья». Человек осуждает сам себя пред лицом своей собственной совести, но Бог спасает человека и проявляет больше любви к грешнику, чем к праведнику, потому что грешник в ней нуждается больше. Слова Нагорной проповеди Христа – полное снятие ветхозаветной заповеди



«око за око, и зуб за зуб»: «А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (Мф. 5:38-40). Под ближними понимаются не только близкие по духу люди, но даже враги. «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:43-44). Н.Д. Муретов [5] считает, что христианство – перерождение и претворение язычества и иудейства на основе всеильной любви.

Практически в большинстве работ христианских авторов концепция Эроса сменилась теорией Агапе. Дело в том, что христианство предполагает новые отношения между человеком и Богом, которых не знала античная религия, и термины Эрос и Агапе одухотворились. Две важнейшие христианские заповеди выражают новое отношение любви, которая вводит в бесстрастие. Христианская любовь готова положить душу за брата и друга. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). «Новую заповедь даю я вам, чтобы вы любили друг друга».

Заповеди блаженств предполагают любовь к грешникам, но ненависть к их неправедным делам. Христианская этика придает любви универсальное значение. Эта любовь имеет мало общего с античным эросом, потому что учит любить человека самого по себе. Так, христианство создает новое понимание любви как *caritas* (жалость, сострадание, милосердие). Эрос означает восхождение, тогда как каритативная любовь – нисхождение. Это движение сверху вниз, к страдающему, нуждающемуся в жалости и помощи. *Caritas* – индивидуальная и всеобщая любовь, любовь ко всем людям, она в основе своей индивидуальна и духовна.

Христианство провозгласило, что Бог как Творец всего сущего есть Любовь. Широко обращается к любви уже Ветхий Завет, в котором мы находим настоящий гимн любви – Песнь Песней. Здесь в поэтической форме описываются радости и таинства любви, утверждается ее вечность. Св. Григорий Нисский (ок. 335–ок. 394) пишет специальный комментарий к Песни Песней [2, с. 89]. Он предлагает ее образно-символическое толкование как ступень восхождения на божественное брачное ложе, на котором совершается таинственный брак души человека и Бога. Любовная эротика возвышается до бесстрастного духовного брака. В Песни Песней эротический и религиозный смыслы сплавляются в единое целое. В оценке Песни Песней существуют разнообразные трактовки. Но в основном считается, что тема любви в Песни Песней аллегорична и образ возлюбленной символизирует собой церковь Христову, после которой и началась жизнь в любви к ближнему.

В Новом Завете излагаются принципы христианского понимания любви в посланиях апостола Павла. Так, в послании к Римлянам говорится: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди «не прелюбодействуй», «не убивай», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай чужого» и все другие



закключаются в сем слове: «люби ближнего твоего, как самого себя». Любовь не делает ближнему зла, любовь есть исполнение закона. В первом послании Коринфянам идет речь о превосходстве любви над всем остальным: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви: то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1Кор. 13). Говорится также о крепости и нерушимости любви, о том, что любовь никогда не перестает, даже когда и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. «Ныне же пребывают три сия: вера, надежда и любовь, но любовь из них больше, ибо ею именуется Бог (1Кор. 13:13).

В святоотеческой литературе отмечается, что цель христианской жизни – иметь совершенную любовь к Богу через стяжание Святого Духа как венец христианской жизни. Отцы Церкви (Василий Великий, Иоанн Златоуст, преподобный Авва Дорофей, преп. Ефрем Сирийский и др.) говорят, что люди любят друг друга в Боге. Показателем любви будет исполнение заповеди «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7:1), потому что «Бог знает каждого».

Труды отцов Церкви высоко оцениваются, к примеру, С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским. П.А. Флоренский подчеркивает мотив таинства любви (*sacramentum caritatis*) у Блаженного Августина как «высшего мотива для жизни вдвоем» [6, с. 429]. П.А. Флоренский находит еще один мотив – люди слабы и нуждаются во внешней поддержке друга. Поэтому любовь выражается не в одном даянии, но в полном самопожертвовании и продолжительном сожительстве. П.А. Флоренский включает в свое повествование загадочный аграф Св. Климента Римского о том, когда придет Царство Божие: «Когда будет два – одним, и наружное, как внутреннее, и мужское вместе с женским. Чтобы брат, увидев сестру, не помыслил о ней женского, ни она не помыслила чего о нем мужского. Это когда будете вы делать, то придет Царство Отца Моего» [6, с. 430]. Как пишет П.А. Флоренский, «дружеское единство – не порабощение, не уступчивость, это – именно единство» [6, с. 433]. Друзья чувствуют в одно чувство, желают в одну волю, думают в одну думу, говорят в один голос. При этом союз (*alliance*) совсем не то, что единосущное единство (*unite*). Общая жизнь – это общая радость и общее страдание. В дружбе происходит созвучное радование и созвучное страдание. Это не растворение индивидуальности, не принижение ее, а ее одухотворение, подъем, возвышение, укрепление и углубление [6, с. 434-435].

В основном корпусе текстов святоотеческой литературы звучит основной постулат философии любви: кто любит ближнего, тот исполняет свою любовь к Богу. Помогая ближнему, ты дойдешь до того, что станешь желать пользы и успеха его, как своей собственной. Преподобный Симеон Новый Богослов (10-11 век) определяет человеколюбие как подобие Богу, так как оно благоденствует всем людям – и благочестивым и нечестивым, как и Сам Бог благоденствует.



Преподобный Никодим Святогорец (18 в.), один из составителей «Добротолюбия», пишет, что в любви необходимо соединение двух энергий – божественной и человеческой. Это взаимное претворение энергий (синергея) является характеристикой будущей жизни, когда будет достигнуто совершенное состояние человека, соединение его с Богом в духовном прославленном теле, богообщение. Игнатий Брянчанинов считает, что любовь к ближнему есть «стезя, ведущая к Богу». Необходимо воздавать почтение ближнему в душе своей, как образу Божию, невидимое для других, явное лишь для совести твоей. Епископ Феофан Затворник говорит, что все дело стоит за тем, чтобы проявлять душевную теплоту, войти в совершенное сочувствие с другими, так чтобы их чувства вполне переносить в себя, чувствовать так, как они чувствуют. Когда это будет, нечего и указывать, что в таком случае надо сделать для других: «само сердце укажет».

Преподобный Иоанн Лествичник говорит, что всякий из нас познает, что в нем есть братолюбие и истинная любовь, когда увидит, что плачет о согрешениях брата и радуется о его преуспеваниях и дарованиях. «Вера подобна лучу, надежда – свету, а любовь – кругу солнца». Лествичник пишет, что любовь по качеству своему есть уподобление Богу, сколько того могут достигнуть люди, по действию своему, она есть упоение души, а по свойству источник веры, бездна долготерпения, море смирения. Истинно любящий всегда воображает лицо любимого и объемлет этот образ в душе своей, даже во сне. В 4 веке о любовном браке пишет Григорий Богослов. «Союз любви, мудрый брак дает людям многое: научает мудрости, исследует таинственное, дает законы и основывает города, изобретает вдохновенно искусства, наполняет площади и дома, укрощает животных, научает пахать и сеять растения, соединяет море и сушу». Максим призывает любить всех людей ради Бога одинаково: добродетельных по естеству и за доброе расположение воли, а порочных – из сострадания, как несмышленных по незнанию. В идеале можно достичь совершенной и истинной духовной любви, когда человек любит ненавидящего его.

Преп. Исаак Сирин учит пребывать в безмолвии («молчание есть тайна будущего века, и ангел-хранитель говорит нам только молчанием»), удаляться от праздности ближнего, чтобы возгорелся пламень любви к нему. По мнению Исаака, «грешники в геенне» не лишаются любви Божией. Этот процесс есть раскаяние под действием любви. При этом необходимо делать добро даже не ради будущего воздаяния. Исаак Сирин заключает, что пока не смирится человек, не получит своей награды за свое делание, ведь добродетели сопряжены со скорбями. Для достижения духовного совершенства святитель советует «ходить перед друзьями благоговейно» и доверять Богу.

Истинная любовь не знает предела, поэтому Св. Максим Исповедник подчеркивает, что верный друг несчастья друга считает своими и терпит их вместе с ним, страдая до смерти. Св. Иоанн Златоуст эту мысль формулирует таким образом: «Имеющий друга – имеет другого себя». «Свойство любви



таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных людей, а одного человека» [4, с. 507]. Св. Поликарп Смирнский связывает близость с агапической любовью, «далекой от всякого греха». Иоанн Златоуст же истолковывает всю христианскую любовь как дружбу. Он призывает беречь жизнь другого как свою собственную, иметь готовность «броситься в геенну за друга» [6]. Поэтому верно утверждает Григорий Богослов, что нет никакого приобретения лучшего, нежели друг, ведь дружба не имеет пределов. Достояние одного делается достоянием другого. Авва Фалассий справедливо заметил, что любовь соединяет создания с Богом и друг с другом во единомыслие. Между любящими разрывается перепонка самости и каждый видит в друге как бы самого себя. Достаточно о любовном отношении к человеку писал Лактанций (3-4 в.) [2, с. 80]. Гуманность, милосердие, сострадание, любовь – высшие узы, которые связывают людей между собой. Истинная любовь состоит в идее кровного родства всех людей, в постоянной помощи всем нуждающимся, в радушии и гостеприимстве. Истинный христианин кормит бедных, выкупает попавших в плен, защищает вдов, сирот и беспомощных, ухаживает за больными, погребает бедных и странников, употребляя на это все свое имущество [2, с. 84]. Г. Честертон писал, что через тысячу с лишним лет Франциск Ассизский (13 в.), основавший орден францисканцев, не владеющий никакой собственностью, давший обет бедности, наставлял: «Прошу вас, братцы, будьте мудры, как брат наш одуванчик и сестра маргаритка, ибо они не пекутся о завтрашнем дне, а у них короны, как у королей и властителей, как у Карла Великого во всей его славе» [4, с. 476]. Он называет своими братьями и сестрами не только всех животных и растения, но даже Солнце и Луну, воду и огонь, он любовно связан со всей природой. Таким образом, совершенство христианства проявляется в совершенной любви к ближнему.

Накоплением и управлением энергией духовного Эроса в христианстве занималась особая группа верующих. Это монахи-подвижники, покинувшие мир ради служения Богу (Антоний Великий, Евагрий Понтийский, Иоанн Кассиан Римлянин, Макарий Египетский). В писаниях подвижнических говорится, что «очи души», достойной и верной, просвещенной божественным светом, духовно видят сладчайшего Жениха – Господа. Душа, созерцающая единую несотворенную, неизреченную красоту, «узвляется» божественной любовью, достигается райская пирамида святости (Николай Сербский), настраивается и приобретает все добродетели, беспредельную и неистощимую любовь к Богу.

Мистическое богословие святителя Григория Нисского, преподобного Максима Исповедника, философия св. Бернарда Клервоского оказало большое влияние на философский Серебряный век, в частности – на Л.П. Карсавину.

Б.П. Вышеславцев дает философскую интерпретацию литературы, в которой доминантой стал одухотворенный Эрос [3]. Через Дионисия Ареопагита, великого основоположника восточно-христианской православной мистики, а также через его гениального ученика и истолкователя Максима



Исповедника, христианство воспринимает в себя учение об Эросе [3, с. 68]. «Небесная иерархия» Дионисия (автора «Ареопагитик») – грандиозная система «сублимации», возведения низшего к высшему, которое совершается силою Эроса и завершается «обожением». Для Б.П. Вышеславцева основной идеей всей греко-восточной аскетики и мистики была идея обожения (теосиса). Дионисий считал, что Эрос и Агапе по отношению к божественной сфере означают единственную и соединяющую силу, которая по преимуществу заключена в Прекрасном-и-Благом. Красота возжигает любовь, главную движущую силу бытия, побудитель всякого действия. По Дионисию, все устремляется к Богу как первопричине, так как от Него все исходит, в Нем все существует и Он есть Благо и Красота. «И этим божественный Эрос обнаруживается, как в себе бесконечный и безначальный, он как вечное круговое вращение по неизменной орбите: «из Блага, через Благо, к Благуму и во Благо». Эрос Богопознания утверждает тождество добра и прекрасного. Максим Исповедник (7 век) следует за Дионисием, расширяя и углубляя его учение о любви. Для него Эрос есть божественная познавательная сила, стягивающая и связывающая воедино весь космос и всякую вещь, существующую в нем, высшую и низшую. Из любви Творец природы связал ее в единство со своей собственной Ипостасью (в воплощении), чтобы «остановить ее беспокойство» и привести ее к себе.

У Максима Исповедника высшее знание обретается человеком только на путях и в акте безмерной любви к Богу. Познание божественных вещей возможно только в состоянии святой любви, в процессе связывания ума духовными созерцаниями и отрешения от вещественного мира, уподобления божественному уму [2, с. 96]. По влечению любви ум возносится к Богу и он не чувствует ни себя самого, ни чего-либо из сущего. Только любовь возжигает в душе «свет ведения». Любовь всегда направлена на возрастание бытия.

Любовь человека к Богу не является результатом рассуждения или рационального анализа. Она возникает в глубинах человеческой души и сердца. Это хорошо чувствовали религиозные мистики (Г. Сузо, М. Экхарт), непосредственно пережившие Бога. Они считали, что, как бы ни были ясны отдельные ступени, по которым человек восходит к Богу, последний шаг на этом пути всегда остается тайной, недоступной человеческому разумению. Так, один из наиболее известных мистиков, св. Бернард Клервосский (1091-1153), истолковывал этот путь как дорогу веры, смирения и любви. На ступени смирения человек осознает свою брэнность. Следующей ступенью является любовь к ближнему и достижение через жажду справедливости способности созерцать Бога. Последним отрезком этой дороги является экстаз, в котором душа как бы отделяется от тела и становится божественной. Экстаз вызывается чувством любви: в нем душа уподобляется Богу и соединяет свою волю с Его волей [4, с. 435]. Бернард считает, что любовь сама по себе есть плод существования и наслаждение. «Я люблю в силу того, что могу любить».



Таким образом, не знание, не мудрость, а только любовь ведет к Богу, любовь к Богу ради Него самого. Философ считает, что Бога прежде всего следует любить за то, что Он есть, а не за Его дары, и любую личность или вещь следует любить во имя Бога, ибо они являются храмами Божьего Духа. Любовь к ближнему просто обязана быть всемирной.

В противоположность мистицизму, рационалистическое направление в понимании любви представляют Григорий Великий, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский (Аквинат) (ок. 1225-1274). Св. Григорий Великий определяет любовь как движущую силу ума, которая вырывает его из мира и высоко его возносит. Любовь Божия творит великие дела и становится опорой в наших испытаниях. Бесконечная Истина-Любовь все обращает во благо и ведет нас в жизнь вечную. Любовь – это стремление к благу и отношение к нему, как благу. Ф. Аквинат разрабатывает сложную классификацию любви, выделяя три ее типа: интеллектуальную как высший тип (возбуждается и регулируется разумом), естественную и чувственную. Созерцание духовной красоты есть начало духовной любви.

Таким образом, закон Божией любви – руководство для всякого людского дела, источник духовной жизни. Вторым последствием закона Божией любви является соблюдение заповедей. Любовь трактуется рационалистически как путь к познанию Бога в трактате «О ступенях любви» св. Бонавентуры (1221-1274), который говорит о пантеистическом слиянии человека с божественным разумом. Полнота вечного счастья зависит от полноты любви, а не от какой-либо другой добродетели. Было много таких, кто соблюдал посты более суровые, нежели апостолы, однако слава, принадлежащая апостолам, более совершенна благодаря величине их любви, которая дает прощение грехов. Если некто обидел кого-то, однако потом явил ему доказательства горячей любви, получает прощение. На это указывает пример любви Марии Магдалины ко Христу: «Прощаются ей грехи многие за то, что она возлюбила много» (Лк. 7:47). Но никто не может истинно любить, если истинно не покается. Где есть любовь, там пребывает Дух Святой, Который все ведает и ведет человека прямыми путями к совершенной радости и покою. Ф. Аквинат делает вывод, что любовь делает нас не только свободными, но и детьми, которые имеют чистый опыт реальности.

Мейстер Экхарт афористично выразил такую любовь: «Я хочу лучше быть в аду с Богом, чем в Царствии Небесном без Него. Бог мне ближе, чем я сам себе». По М. Экхарту, если ради Бога душа отдаст свое «Я» и откажется от всех преходящих вещей, то вновь найдет себя в Боге, ведь Царство Божие всегда близко. Кроме очистительного огня, нет силы, которая могла бы уничтожить нечестие и ложь. В отношении любви к Богу необходимо связать воедино страх и любовь в полноте отрешенности. В поздневизантийский период проблема любви привлекла особое внимание теоретиков подвижнической мистической жизни – исихастов, для которых смысл жизни человека состоит в духовной любви.



Крупнейший теоретик исихазма Григорий Палама (14 век) душу человека образно представлял в виде светильника, маслом в котором являются добрые дела, а фитилем – любовь. «Добродетели – это стены дома, а любовь – его крыша» [2, с. 99]. Божественный Эрос неистощимо исходит в мир и оплодотворяет его. Таким образом, христианская любовь – полнота бесстрастия и целомудрия.

Провозглашая идеалом аскетизм, чистоту, монашескую и внебрачную жизнь, христианская церковь в то же время признает брак между мужчиной и женщиной и освящает его таинства. Антиномия телесной и духовной любви присутствует уже у Августина Аврелия Блаженного (354-430), который в философской «Исповеди» осуждает любовные увлечения своей молодости и «бичует» себя за греховное сладострастие, которому он поддавался: «Я искал, чтобы мне полюбить, любя любовь». Чувственной любви он противопоставляет любовь к Богу, которая дала ему чувство гармонии и понимание смысла собственной жизни. Августин отмечал, что божественная любовь лишена всякого эгоизма и противостоит себялюбью.

Августин [1] описывает два типа любви, которые «строят» два типа града: любовь к себе (concupiscentia) и презрение к Богу создает земной град, любовь к Богу (caritas) и презрение к себе создает небесный град. По мнению Августина, только последнее является любовью, все остальное – «прелесть». Милосердная любовь-caritas противопоставляется мирской любви-concupiscentia или cupiditas. Вечная любовь противоположна увлечению. Половая любовь в христианстве распространяется на сферу семейных отношений, имеет название *synousia* и выражает символическое единство. Августин Аврелий поощряет супружескую любовь, он красноречиво противопоставляет вождление (похоть, сладострастие) и любовь как источник познания («Мы познаем в той мере, в какой любим»), которая основана на радости и «сердечном» богопознании («Люби – и делай, что хочешь!»).

Н.А. Бердяев много писал о том, что в истории средних веков наличествует трагическая любовь Элоизы и Пьера Абеляра (1079-1142), и рыцарская любовь, которая характеризуется «подвигом спасения девы во имя любви». По мнению Н.А. Бердяева, необходима любовь, которая соединяет души и проявляется в рыцарской любви, в поэзии трубадуров, в культе Девы Марии и Христа в средние века. Этот новый тип любви возникает в 12 веке (ее расцвет приходится на 13 век) – куртуазная любовь трубадуров, которая получила интенсивное развитие во Франции, в частности – в Провансе. Главная ее особенность состоит в соединении верной любви к женщине и принципов христианской добродетели. Это вежливое рыцарское служение Прекрасной Даме сердца, культ высокой любви (А. де Шапелен). «Роман о розе» Г. Лорриса и Ж. Шопинеля – настоящая энциклопедия куртуазной любви с системой аллегорических фигур. Эта книга оказала влияние на появление поэзии «сладостного нового стиля» в Италии. Прекрасным образцом такого стиля является творчество Гвидо Кавальканди (1250-1300).



Позднее Средневековье возрождает эротический аспект любви, является исходной точкой ренессансных теорий любви. Популярной становится легенда о чаше Грааля. Наиболее известным являет рыцарский роман о Тристане и Изольде (12 век). В его сюжете на могиле возлюбленных вырастают два дерева, ветви которых переплетаются между собой.

Итак, базовыми принципами христианской этики выступают любовь и свобода, охраняющая естественные права личности, а не формальное право.

Выводы. Таким образом, теория естественного права в христианской философии сближается с понятием свободного выбора человека, ярким воплощением которого выступает индивидуальная человеческая любовь. Категория свободы связана с человеческой личностью и ее сущностью. В христианской философии индивидуальный выбор личности человека важнее всего общественного. Главное же достоинство свободы состоит в том, что она раскрывает человеческую личность и соединяется с ценностью любви.

Л и т е р а т у р а

1. Августин. О граде Божиим / Аврелий Августин. – М. : АСТ; Мн. : Харвест, 2000. – 1296 с.
2. Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира / В.В. Бычков // Философия любви. Ч. 1. – М. : Политиздат, 1990. – С. 68-109.
3. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса / Б.П. Вышеславцев. – Париж: Имка-Пресс, 1931. – 273 с.
4. Ивин А. А. Многообразный мир любви / А.А. Ивин // Философия любви. Ч. 1. – М. : Политиздат, 1990. – С. 380-509.
5. Муретов Н.Д. Новозаветная песнь любви / Н.Д. Муретов // Платон : Pro et contra. – СПб. : Издательство русского христианского гуманитарного института, 2001. – С. 419-437.
6. Флоренский П.А. Столп и Утверждение Истины // Соч. : В 2 т. Т. 1 / П.А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – С. 393-483.

R e f e r e n c e s

1. Avgustin. O grade Bozhiem / Avrelij Avgustin. – M. : AST; Mn. : Kharvest, 2000. – 1296 s.
2. By`chkov V.V. Ideal lyubvi khristiansko-vizantijskogo mira / V.V. By`chkov // Filosofiya lyubvi. Ch. 1. – M. : Politizdat, 1990. – S. 68-109.
3. Vy`sheslavczev B.P. E`tika preobrazhennogo E`rosa / B.P. Vy`sheslavczev. – Parizh: Imka-Press, 1931. – 273 s.
4. Ivin A. A. Mnogoobrazny`j mir lyubvi / A.A. Ivin // Filosofiya lyubvi. Ch. 1. – M. : Politizdat, 1990. – S. 380-509.
5. Muretov N.D. Novozavetnaya pesn` lyubvi / N.D. Muretov // Platon : Pro et contra. – SPb. : Izdatel`stvo russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2001. – S. 419-437.
6. Florenskij P.A. Stolp i Utverzhdenie Istiny` // Soch. : V 2 t. T. 1 / P.A. Florenskij. – M. : Pravda, 1990. – S. 393-483.



Mirgorodskiy A.A. THE PRINCIPLES OF CHRISTIAN ETHICS IN THE CONTEXT OF THE REALIZATION OF THE IDEALS OF NATURAL LAW

The content of the principles of Christian ethics in the context of the realization of the ideals of natural law is considered. Christian thinkers bring together the concepts of law and freedom, they lie on the same plane. True freedom is identified with Christian love, which is revealed in human relationships. The article traces the relationship between the traditions of Christian medieval theology and modern religious-Christian thought.

Key words: *personality, love, morality, law, freedom.*

Миргородский Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии ГОУ ВПО ДНР «Донецкая академия внутренних дел МВД ДНР».

Mirgorodskiy Andrei Alexandrovich – Candidate of Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Sociology, State Educational Establishment of Higher Professional Education «The Donetsk Academy of internal Affairs».

E-mail: Mirgorodskiy87@mail.ru

Рецензент: **Андрienко Елена Владимировна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВПО ДНР «Донецкий национальный университет», г. Донецк.

УДК 94(515):323.173:929:Далай-ЛамаXIV«19»

Решетников Р.А., Попова А.В.

**ДАЛАЙ-ЛАМА XIV: КЛЮЧЕВЫЕ АСПЕКТЫ
ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ
«ТИБЕТСКОЙ ПРОБЛЕМЫ»**

Данная статья посвящена анализу деятельности Далай-Ламы XIV, который является не только живым символом сопротивления тибетского народа, но и одним из духовных учителей всего человечества, призывающих видеть в каждом ближнем друга и брата, независимо от его национальности или религии. Тибетские буддисты верят, что Далай-ламы являются воплощениями бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары, который перерождается на Земле в человеческом теле для того, чтобы помочь людям. А сам Далай-лама часто подчеркивает, что учение Будды может принести пользу не только буддистам, но людям всех культур и религий.

Ключевые слова: *Тибет, религия, Далай-лама XIV, толерантность, секулярная этика.*

Постановка проблемы. Развитие глобализационных процессов в мире ведет к образованию новых особенностей и появлению ряда последствий, которые ранее не были подвергнуты детальному исследованию. Поэтому процесс глобализации нуждается в изучении посредством аксиологического



анализа [1, с. 96].

Глобализация – это процесс взаимодействия различных частей мира друг с другом. Можно утверждать, что он действует с тех пор, как Европа и Азия впервые взаимодействовали, будь то через Чингисхана или Марко Поло. Тем не менее, такое глобальное взаимодействие в той или иной степени последовательно демонстрирует, что оно несет с собой определенные экономические, социальные и политические процессы.

На сегодняшнюю глобализацию, возникшую из пепла холодной войны, повлияла победа капиталистического лагеря над социалистическим блоком. Если бы коммунизм восторжествовал, глобализация, вероятно, приобрела бы другие характеристики. Глобализация как экономический процесс – это всемирный капитализм, который включает в себя международные финансы, офшорные производственные мощности и аутсорсинг, а также международное разделение труда.

Но проблема состоит в том, что из-за двойственной природы процесса глобализации происходит подрыв и трансформация системы ценностей современного общества. К таким ценностям можно отнести религиозную и идейную приверженность, патриотизм.

«Вступление общества в стадию глобального социального устройства означает релятивизацию высших ценностей [2, с. 2]. Глобализационный процесс формирует идеалы свободы, которые ведут к снижению роли духовности, и превозносит стремление к материальному благосостоянию. Увеличение роли материального привело к появлению идеи «экономического человека», которая утверждает принцип экономической ориентации человека. Данное явление можно назвать «сломом потребления», в результате которого мир начинает восприниматься как один большой товар. В итоге, сверхпотребление перерастает в потребление самого человека [3, с. 156].

Кроме того существует мнение, что глобализация, диктующая контуры нового миропорядка, может иметь немало негативных последствий, приводящих к разрушению самобытных культур и забвению религиозно-нравственных ценностей общества [4, с. 2].

В этих условиях «не потерять себя» человечеству помогает духовность, в особенности, ведущие религии мира, самой гуманистической из которых по праву можно считать буддизм. На духовных лидерах лежит огромная ответственность, особенно во времена испытаний для народа, который они представляют. Сказанное выше свидетельствует об **актуальности** данной темы.

Среди специалистов, внесших большой вклад в разработку смежных проблем, следует выделить Л.Н. Столович, Г.В. Мальгину, В.А. Кутырева, З.А. Ашинову [1-4]. Однако вопрос построения стратегий для народа, предлагаемых его духовными лидерами в условиях эксплуатации и дискриминации, по-прежнему освещен недостаточно полно. **Цель** настоящей статьи – выделить принципы, предложенные в качестве ориентира для



тибетцев Далай-ламой XIV в условиях подчинения Тибета коммунистическому Китаю. Мы постараемся проанализировать проповедуемые Далай-ламой парадигмы религиозной толерантности и всеобщего сострадания и оценить их роль для общества в эпоху глобализации.

Его Святейшество Далай-лама XIV, несмотря на определенную обеспокоенность, призывает не бороться с глобализацией, а приспособляться к ней. Он, в частности, отмечает, что поскольку все мы теперь очень зависим друг от друга, «нациям ничего не остается, кроме как заботиться друг о друге, даже не столько из соображений человеколюбия, сколько оттого, что это в их собственных интересах. В таких обстоятельствах, безусловно, растет необходимость в установлении взаимопонимания между людьми и чувстве всеобщей ответственности» [5].

Далай-лама одним из способов решения проблем глобального диалога религий, культур и цивилизаций видит в создании новой общечеловеческой этики. В связи с этим инициатива Далай-ламы XIV весьма своевременна и возможно буддийская модель реакции на глобализацию, станет наилучшим выходом из сложившейся ситуации, поскольку поможет найти золотую середину или «срединный путь» между современным глобализационным процессом и традиционализмом, используя преимущества объединенного мира и не принося в жертву многообразия культур.

14-й Далай-лама, также называемый Тензин Гьяцо (родился 6 июля 1935 г., Тибет), стал всемирной фигурой, в основном из-за его защиты буддизма и прав человека, а также народа Тибета. Несмотря на свою известность, он отказался от большой помпы, окружавшей его офис, назвав себя «простым буддийским монахом».

13-й Далай-лама умер в Лхасе, столице Тибета, 17 декабря 1933 года. Согласно обычаю, исполнительная власть была передана регенту, главная задача которого заключалась в выявлении и обучении следующего Далай-ламы, который обычно брал на себя управление в приблизительно 20 лет. Посоветовавшись с различными оракулами, регент разослал поисковые группы, чтобы найти ребенка. Одна группа направилась в Амдо, на крайнем северо-востоке области тибетской культуры, где встретила маленького мальчика по имени Лхамо Дхондуп, сына фермера. После прохождения ряда испытаний (включая выбор личных вещей, принадлежавших 13-му Далай-ламе), он был провозглашен следующим Далай-ламой. Затем он и его семья были задержаны могущественным китайским военачальником для выкупа. Выкуп был уплачен тибетским правительством, и ребенок и его семья совершили долгую поездку в Лхасу, где он был возведен на трон 22 февраля 1940 года [6, с. 20].

Посвященный в буддийские монахи, молодой Далай-лама переехал (без своей семьи) в огромный дворец Потала (резиденция Далай-лам и резиденция тибетского правительства), где он начал строгое монашеское образование под руководством выдающихся ученых. Однако государственные дела оставались в



руках регента, который сохранял нейтралитет Тибета во время Второй мировой войны. Хотя Далай-лама был отстранен от международных дел, он узнал кое-что о внешнем мире из журналов и кинохроники, а также от австрийского альпиниста Генриха Харрера за семь лет его пребывания в Тибете.

После того, как в 1949 году коммунисты взяли под свой контроль Китай, они заявили, что Тибет является частью «китайской родины» (некитайские правители Цин в Китае осуществляли сюзеренитет над регионом с 18 века до падения династии в 1911/12). С приближением кризиса Далай-ламу попросили взять на себя роль главы государства, что он и сделал 17 ноября 1950 года в возрасте 15 лет. Попытки китайцев коллективизировать монашество встретили сопротивление в восточном Тибете, которое в том году привело к насилию и вмешательству Народно-освободительной армии. 23 мая 1951 г. тибетская делегация в Пекине подписала «Соглашение из семнадцати пунктов» (под принуждением), передавая контроль над Тибетом Китаю. Китайские войска вошли в Лхасу 9 сентября 1951 года. В течение следующих семи с половиной лет молодой Далай-лама стремился защитить интересы тибетского народа, отправившись в Китай в 1954 году на годичное турне, во время которого он встретился с лидером Китая Мао Цзэдуном.

В 1956 году Далай-лама отправился в Индию, чтобы участвовать в праздновании 2500-летия Просветления Будды. Несмотря на совет некоторых членов его круга, он вернулся в Тибет, где ситуация продолжала ухудшаться. Партизаны сражались с китайскими войсками в Восточном Тибете, и значительное количество беженцев хлынуло в столицу. В феврале 1959 года, несмотря на суматоху, Далай-лама сдал экзамен на звание геше («духовный друг»), высшее учебное достижение в секте Джгге-лугс-па [7].

По мере того как напряженность продолжала нарастать, слухи о том, что китайские власти планировали похитить Далай-ламу, привели к народному восстанию в Лхасе 10 марта 1959 года, когда толпы людей окружили летний дворец Далай-ламы, чтобы защитить его. Беспорядки привели к нарушению связи между правительством Далай-ламы и китайскими военными властями, и во время хаоса Далай-лама (замаскированный под тибетского солдата) 17 марта бежал под покровом темноты в сопровождении небольшой группы членов его семьи и учителей. В сопровождении партизан Далай-лама пересек Гималаи пешком и верхом, преследуемый китайскими войсками. 31 марта он и его сопровождающие прибыли в Индию, где индийское правительство предложило им убежище.

После восстания в Лхасе и консолидации власти Китая в Тибете десятки тысяч тибетцев последовали за Далай-ламой в изгнание. В 1960 году он основал свое правительство в изгнании в Дхарамсале, бывшей британской горной станции в индийском штате Химачал-Прадеш, где продолжал проживать. Однако правительство Индии не хотело позволить всем тибетским беженцам сосредоточиться в одном регионе и создало поселения по всему субконтиненту, где тибетцы основали фермерские общины и построили



монастыри. Благополучие беженцев и сохранение тибетской культуры в изгнании, особенно в свете сообщений о систематическом разрушении тибетских институтов во время Культурной революции в Китае (1966-76), были первоочередными задачами Далай-ламы в этот период.

В начале своего изгнания Далай-лама мало путешествовал и опубликовал только две книги («Введение в буддизм» и «Автобиографию»). Позже Далай-лама учредил тибетский парламент в изгнании. Он обратился к Организации Объединенных Наций за правами тибетцев, в результате чего в период с 1959 по 1965 год были приняты три резолюции, призывающие Китай уважать права человека тибетцев, но все три в значительной степени игнорировались. В 1970 году он открыл Библиотеку тибетских трудов и архивов в Дхарамшале, которая остается одним из самых важных учреждений тибетологии в мире.

В последующие годы, он довольно много путешествовал, впервые посетив Европу в 1973 году и Соединенные Штаты впервые в 1979 году. Впоследствии он побывал в десятках других стран, выступая с речами в колледжах и университетах, встречаясь с политическими и религиозными лидерами.

Его деятельность была сосредоточена на двух основных целях, одна из которых заключалась в том, чтобы повысить осведомленность международного сообщества о тяжелом положении Тибета. В 1988 году на заседании Европейского парламента в Страсбурге, он изложил план, согласно которому Тибет будет автономным регионом Китая, а не независимым государством. Он продолжал отстаивать то, что он назвал «срединым подходом» между полной независимостью Тибета и его полным поглощением Китайской Народной Республикой [8]. Он также отправил многочисленные делегации в Китай для обсуждения таких предложений, но они не увенчались успехом. В 1989 году, в возрасте 54 лет, Его Святейшество был удостоен Нобелевской премии мира за его сопротивление насилию и его решимость в вопросе сохранения тибетской культуры путем мирных решений.

Кроме своей основной миссии (сохранения тибетской культуры и идентичности), Далай-лама также уделяет особое внимание вопросу секулярной этики. В его понимании секуляризм подразумевает уважение ко всем вероисповеданиям, а также к взглядам неверующих и их правам [9].

Его Святейшество считает, что данная этика успешно практикуется в Индии. С его точки зрения, главные "сокровища" Индии, которыми она должна щедро и активно делиться с мировым сообществом, – это философия ахимсы (ненасилия) и гармония в отношении между представителями разных религий. Ведь именно сострадание и толерантность друг к другу может помочь построить мир без войн и распрей.

Среди многочисленных премий и наград, присужденных Далай-ламе за его заслуги в борьбе за мир и соблюдение прав человека, – филиппинская премия Магсейсея (известная как «Нобелевская премия Азии»), гуманитарная премия имени Альберта Швейцера, премия имени доктора Леопольда Лукаса, «Премия памяти», «Награда за лидерство в области миротворческой



деятельности», награда «За мир и единство», Первая премия за гуманность, Золотая медаль конгресса США и др. [10].

Его Святейшество Далай-лама повторяет, что в нынешнем воплощении у него есть три основных обязательства: разъяснять людям важность общечеловеческих ценностей и секулярной этики, способствовать гармонии между представителями разных вероисповеданий и оказывать помощь тибетскому народу в его стремлении сохранить свою самобытность, культуру и религию. Исходя из вышесказанного, можно предположить, что все три цели духовного лидера Тибета успешно воплощаются в жизнь.

В итоге данного исследования можно сделать вывод, что фигура Далай-ламы XIV играет важную роль не только в тибетском вопросе, но и является символом сострадания, толерантности и миротворчества во всем мире.

Л и т е р а т у р а

1. Столович Л.Н. Об общечеловеческих ценностях / Л.Н. Столович // Вопросы философии. – 2004. – №7. – С. 20-25.

2. Малыгина Г.В. Трансформация ценностей в эпоху глобализации как социально-философская проблема / Г.В. Малыгина // Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – №2. – С. 33-36.

3. Кутырёв В. А. Время Mortido. – СПб. : Алетейя, 2012.

4. Ашинова З.А. Ценности в условиях глобализации // Вестник Майкопского государственного технологического университета. – 2012. – №2.

5. Религия в глобальных процессах. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://carnegieendowment.org/2013/09/30/ru-pub-53152>. – Загл. с экрана. – Дата обращения: 29.10.2020.

6. Dalai Lama XIV. Freedom in Exile: The Autobiography of The Dalai Lama. – HarperOne, 1991. – 320 p.

7. Биография Далай-Ламы 14 | Жизненный путь удивительного человека. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://o-buddizme.ru/lidery-i-uchitelny/biografiya-dalay-lamy>. – Загл. с экрана. - Дата обращения: 29.10.2020.

8. The Best of the Dalai Lama: Life, Quotes, Teachings, and Books. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.lionsroar.com/the-best-of-the-dalai-lama-life-quotes-teachings-books/> – Загл. с экрана. – Дата обращения: 29.10.2020.

9. Наука, духовность, образование. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.dalailama.com/videos/science-spirituality-education>. – Загл. с экрана. – Дата обращения: 29.10.2020.

10. Премии, награды и почетные звания, присвоенные Его Святейшеству Далай-ламе XIV. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.savetibet.ru/dalaj-lama/2005/dalaj-lama-nagrady.php>. / – Загл. с экрана. – Дата обращения: 29.10.2020.

R e f e r e n c e s

1. Stolovich L. N. Ob obshchechelovecheskikh tsennostyakh // Voprosy filosofii. – 2004. – №7.

2. Malygina G.V. Transformatsiya tsennostey v epokhu globalizatsii kak sotsial'no-filosofskaya problema / Gumanitarnye i sotsial'nye nauki. – 2010.– №2.

3. Kutyrëv V.A. Vremya Mortido. – SPb.: Aleteyya, 2012.

4. Ashinova Z. A. Tsennosti v usloviyakh globalizatsii // Vestnik Maykopskogo

gosudarstvennogo tekhnologicheskogo universiteta. – 2012. – №2.

5. Religiya v global'nykh protsessakh. [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <https://carnegieendowment.org/2013/09/30/ru-pub-53152>. – Zagl. s ekrana. – Data obrashcheniya: 29.10.2020.

6. Dalai Lama XIV. Freedom in Exile: The Autobiography of The Dalai Lama. – HarperOne, 1991. – 320 p.

7. Biografiya Dalay-Lamy 14 | Zhiznenny put' udivitel'nogo cheloveka. [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <http://o-buddizme.ru/lidery-i-uchitelya/biografiya-dalay-lamy>. – Zagl. s ekrana. – Data obrashcheniya: 29.10.2020.

8. The Best of the Dalai Lama: Life, Quotes, Teachings, and Books. [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.lionsroar.com/the-best-of-the-dalai-lama-life-quotes-teachings-books/> – Zagl. s ekrana. – Data obrashcheniya: 29.10.2020.

9. Nauka, dukhovnost', obrazovanie. [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <https://ru.dalailama.com/videos/science-spirituality-education>. – Zagl. s ekrana. – Data obrashcheniya: 29.10.2020.

10. Premii, nagrody i pochetnye zvaniya, prisvoennye Ego Svyateyshestvu Dalay-lame XIV. [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.savetibet.ru/dalaj-lama/2005/dalaj-lama-nagrody.php>. / – Zagl. s ekrana. – Data obrashcheniya: 29.10.2020.

Reshetnikov R.A., Popova A.V. DALAI LAMA XIV: KEY ASPECTS OF LIFE THROUGH THE PRISM OF THE TIBETAN PROBLEM

This article is devoted to the analysis of the activities of the Dalai Lama XIV, which is not only a living symbol of resistance of the Tibetan people, but also one of the spiritual teachers of all mankind, calling to see in each neighbor friend and brother, regardless of his nationality or religion. Tibetan Buddhists believe that the Dalai Lamas are the embodiments of the bodhisattva of compassion Avalokiteshvara, which is reborn on Earth in the human body in order to help people. And the Dalai Lama himself often emphasizes that the teaching of Buddha can benefit not only Buddhists, but people of all cultures and religions.

Key words: Tibet, religion, Dalai Lama XIV, tolerance, secular ethics.

Решетников Руслан Александрович – ассистент кафедры всемирной истории и международных отношений Луганского государственного педагогического университета.

Reshetnikov Ruslan Aleksandrovich – assistant lecturer of department of the world history and international relations, Lugansk state pedagogical university.

E-mail: reshetrusl96@mail.ru

Попова Арина Валерьевна – магистрант кафедры всемирной истории и международных отношений Луганского государственного педагогического университета, г. Луганск.

Popova Arina Valerievna – undergraduate of the Department of World History and International Relations of Lugansk State Pedagogical University, Lugansk.

E-mail: popovaarina0698@gmail.com.

Рецензент: Сергей Ибрагимович Муртузалиев – доктор исторических наук, профессор кафедры всемирной истории и международных отношений Луганского государственного педагогического университета, г. Луганск.



ТРЕБОВАНИЯ

к публикациям в научном издании по философским наукам
«Анропос: Логос и Теос»
Луганского государственного университета
имени Владимира Даля

1. При оформлении текста: все поля 20 мм; шрифт Times New Roman, кегль 14, интервал – 1,5; абзац – 10 мм. Относительно символов. В тексте необходимо использовать только кавычки такого образца: «», дефис – это короткое тире «-». Не нужно ставить лишние пробелы, особенно перед квадратными или круглыми скобками, а также в них.

2. Разделы статей должны включать:

- Постановку проблемы (в общем виде и ее связь с важными научными и практическими задачами). Статья по возможности должна содержать анализ последних исследований и публикаций.

- Цель исследования.

- Основную часть (изложение основного материала исследования с полным обоснованием полученных научных результатов).

- Выводы.

- Литература на языке текста статьи

- References латиницей

3. Статья подается на русском или английском языках. Оптимальный объем текста статьи 10-12 страниц (не должен превышать 20 тыс. знаков), включая таблицы, схемы и рисунки. Графические материалы к статье должны направляться отдельными файлами. Использование цветных рисунков и графиков не рекомендуется.

4. Вверху на первой странице статьи: индекс УДК – слева, без абзацного отступа. Ниже по правому краю строки курсивным полужирным выделением приводятся фамилии и инициалы автора(ов). Далее, через один интервал прописными буквами полужирным выделением название статьи без переносов с выравниванием по центру. Далее через один интервал с абзацного отступа – аннотация к статье.

5. После названия статьи помещается аннотация на русском языке (не более 500 печатных знаков) и ключевые слова и словосочетания (не более 5). В конце статьи (после списка литературы) на английском языке указываются инициалы и фамилии автора(ов), название статьи и представляется аннотация.



6. Если в статье присутствуют иллюстрации, необходимо располагать их по тексту, выравнивая подписи (рис. 1. Схема ...) по ширине с абзаца 1 см. Второй экземпляр иллюстрации необходимо представить на отдельном листе. Иллюстрации должны быть четкими и контрастными.

7. Таблицы располагать по тексту. Над таблицей поставить ее порядковый номер (Таблица 1) выравнивая по правому краю, под которой разместить название таблицы, выравнивая по центру.

8. Список литературы подается общим списком в конце статьи согласно установленным требованиям (ВАК РФ. ГОСТ Р 7.0.5 от 2008 и ГОСТ 7.82-2001) через 1 см от последней строки шрифтом Times New Roman, кегль 14, с полуторным межстрочным интервалом и выравнивается по ширине. Ссылки на литературу в тексте даются по такому образцу [7, с. 123]. Страница ссылки на несколько источников одновременно разделяется знаком точка с запятой и подается таким образом: [1; 4; 8] или [2, с. 32; 9, с. 48; 11, с. 257]. Ссылка на архивные источники оформляется согласно ГОСТ 11.3 и ГОСТ 11.4 – 2008. Упомянутые в тексте ученые, исследователи называются по алфавиту – Н. Бердяев, А. Лосев, В. Соловьев, Ф. Шеллинг и другие. В начале отмечается имя, а потом фамилию ученого. Необходимо выделять зарубежных и отечественных исследователей.

9. Обязательно подать электронный вариант статьи на диске CD-RW или по электронной почте – dmitriy3003@mail.ru.

При значительном объеме статьи архивировать с помощью WINRAR и подать на диске DVD-RW.

10. Публикация должна быть снабжена информацией об авторе (ах), включающей фамилию, имя и отчество, должность, место работы или учебы, ученая степень, ученое звание, телефон, адрес электронной почты – подаются отдельным файлом.

11. В случае несоблюдения какого-либо из перечисленных требований автор обязан внести необходимые изменения в рукопись в пределах срока, установленного для ее доработки.

12. Для принятия решения о публикации статьи в журнале необходимо предоставить: выписку из заседания совета факультета и рецензию.

13. Ответственность за точность изложенных фактов, цитат, цифр и фамилий несут авторы материалов. В статью могут быть внесены изменения редакционного характера без согласия автора. Редакционная коллегия оставляет за собой право отклонить некачественные материалы без пояснения причин.

14. *Примечание:*

1. *Место работы писать ПОЛНОСТЬЮ*



ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля»

State Educational Establishment of Higher Education of Lugansk People's Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

2. E-mail ОБЯЗАТЕЛЬНО.

3. *В сведениях об авторах статьи Ф.И.О. указывать ПОЛНОСТЬЮ.*

4. Рецензент ТОЛЬКО профессор или член ред. коллегии сборника.

15. Авторы статей оплачивают 30 руб. за 1 стр. (или 300 руб. – за публикацию. В электронном варианте издания – 50 рублей (без сборника)). Каждый из авторов получает один печатный вариант издания. В случае, если нужно большее количество экземпляров, необходимо заранее предупредить редакцию и оплатить стоимость дополнительных экземпляров.

Редколлегия сборника «Анропос: Логос и Теос»

находится по адресу:

к. 314, корпус 2, кв. Молодежный 20а,
Луганский государственный университет
имени Владимира Даля,
г. Луганск, 91034

Главный редактор: Исаев Владимир Данилович

Ответственный секретарь: Кобылкин Дмитрий Сергеевич

e-mail: dmitriy3003@mail.ru тел. 072-170-83-33

Контактные данные:

e-mail кафедры философии: kaf.fil-teo@mail.ru.

АНТРОПОС: ЛОГОС И ТЕОС

Выпуск 7

Сборник научных трудов

Редакторы	<i>Е.А. Паталахина</i> <i>Л.В. Бугокова</i>
Тех. Редактор	<i>Е.А. Коломиец-Кириллова</i>
Оригинал-макет	<i>Я.Е. Барабаш</i>

Подписано к печати 20.03.2021
Формат 60x84 ¹/₁₆. Бумага типогр. Гарнитура Times New Roman.
Печать офсетная. Услов. печат. листа 20,11. Учет изд. листа 21,5.
Тираж 100 экз. Изд. № 01200. Цена договорная.

**Издательство
Луганского государственного университета
имени Владимира Даля**

Свидетельство о регистрации серия МИ-СГР 000003 от 20.11.2015 г.

Адрес издательства: 91034, г. Луганск, кв. Молодежный, 20,а.

Тел.: (072) 138-34-80

E-mail: izdat.lguv.dal@gmail.com

http://www.dahluniver.ru

