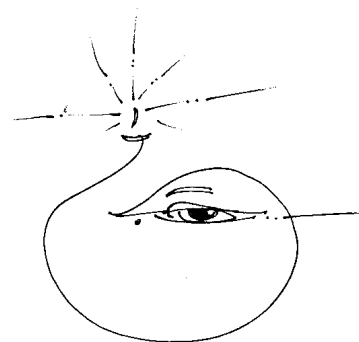


## ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 11 (457).  
Философские науки. Вып. 62. С. 5—10.*

УДК 123.1  
ББК 87.12

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11101

### Особенности исследования нормативности социального бытия в различных онтологических системах

**В. А. Жилина, К. М. Креписов**

*Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова,  
Магнитогорск, Россия*

Статья посвящена актуальной проблеме нормативности в системе социальных отношений. Справедливой критике подвергнута концепция отождествления нормы с правилом поведения и убедительно показана онтологическая укорененность нормы в структурах социального бытия. Вместе с тем демаркирована нормативность и социальная закономерность. Выявление онтологических корней нормативности социального бытия построено на сравнительном анализе основных онтологических подходов, которые структурированы в соответствии с традиционной классификацией. Авторы доказательно раскрывают сильные и слабые стороны каждого онтологического подхода в исследовании нормативности. Особое внимание уделено мировоззренческому характеру нормы в современных условиях. Показано, что нормативность не является следствием развития автономных феноменов культуры, а, наоборот, выступает детерминационным фактором, определяющим специфику форм общественных отношений.

**Ключевые слова:** *норма, субъект, онтология, культура, материализм, идеализм.*

Современная эпоха в силу многих закономерностей все более актуализирует проблему свободы человека. Цифровизация социальных отношений, глобализация коммуникаций, возрастающие потоки информации пронизывают социальное пространство множеством ограничительных линий, фактически превращая процесс существования современного субъекта в некий детерминационный алгоритм. В настоящее время изменены и внутренние и внешние условия включения человека в мир [9]. Если на рубеже XIX—XX столетий экзистенциализм указывает на главные угрозы свободе через потерю смысла в экзистенции и, соответственно, в разрастающемся разрыве бытия и существования, то сегодня можно констатировать появление уникального феномена: наблюдаема подмена свободы некоторыми алгоритмами. В самой экзистенции обнаруживается система симулякров: например, информационные пото-

ки детерминируют многослойность структурных уровней, которые автономны по отношению к друг другу и безосновны по нападению рекламы. Цифровизация в оформлении процедурной стороны социальных взаимодействий уже сегодня диктует определенную последовательность операций во многих видах деятельности. Культура, обретая лингвистическую полиморфность, агрессивно подчиняет субъекта правилам того или иного языка, количество которых постоянно возрастает. Безусловно, поле свободы начинает терять целостность, в результате чего нарушается суть самой социальной активности субъекта. При этом существенно меняется постановка проблемы свободы. Если ранее в этой проблеме доминировала содержательная сторона, то теперь наиболее актуальна демаркационная линия свободы от нормативности как способа организации социума. Если сведение свободы к необходимости отчасти

считается некоторым анахронизмом в теории, то применительно к норме обнаруживается тенденция фундирования ею свободы. Варианты самые разные: от полной зависимости свободы от нормы до автономности нормы от свободы [4]. Это актуализирует необходимость анализа нормативности как самостоятельной области теоретического анализа. Сама норма часто рассматривается как простое ограничение, что создает иллюзию ее произвольно субъективного происхождения. Это не просто ведет к теоретическим заблуждениям. Отсюда понятна, например, близость к проблеме нормы спекулятивных рассуждений о природе социальной манипуляции как деструктивном явлении в социуме. А это выводит теоретические исследования в область практической апробации и в развертывании сознательного фактора социальной закономерности чревато некоторыми деструктивными последствиями в реальном состоянии общественных отношений.

Безусловно, проблема нормативности, так или иначе, ближе всего к такой области философии как философия права. Но следует отметить, что в настоящее время исследователи проявляют большой интерес к данной проблеме именно в онтологическом аспекте. Интересная дискуссия по проблемам нормативности человеческого бытия, например, развернулась в 2008 г. в Саратовской государственной академии права, где нормативность анализировалась не только в аксиологическом поле соотношения права, морали и нравственности, но и была сделана попытка определить ее место в процессах антропогенеза и социогенеза [2]. В целом, в аспекте определения нормы в системе социальных закономерностей исследованы многие стороны социальной нормативности, например, в соотношении с другими обобщенными феноменами социальной культуры. Но современные изменения в социальном поле настоятельно требуют более глубокого онтологического анализа реальной сущности нормативной стороны социального бытия. Для этого необходимо проанализировать соотношение позиций различных онтологических школ в определении сути человеческой нормы. Следует отметить, что так как норма в любом рассмотрении всегда будет нести в себе сознательную реакцию субъекту, то в исследовании ее онтологических корней необходимо исходить не из прямых посылок той или иной онтологии, а из гносеологических стратегий онтологических направлений.

В традиционном признании полной автономности нормы в социальных отношениях, наверное, прежде всего, следует обратить внимание на «платонические» онтологии, где социальные

закономерности по аналогии с духовным будут иметь трансцендентную природу. Платонизм привлекателен в поисках онтологических корней нормативности социального бытия тем, что норма, как бы, сразу получает обоснование действительности собственной директивности. В силу принадлежности к трансцендентному, она становится субстанциональной закономерностью, но при этом сохраняет возможности приращения собственного содержания со стороны субъекта при допущении его социального творчества. В основе такой онтологической трактовки нормативности лежит факт идеальности нормы. Более того, норма не просто снимает в себе идеальность во взаимодействии человека с миром, она снимает в себе грани цели, то есть она идеально активна. Причем, ее идеально активная природа предшествует самому процессу деятельности человека в любом виде действия. При этом любой социальный анализ вскрывает целостность системы норм — морали, права, корпоративного поведения и т. д. В сохранении своей уникальности разные нормы тем не менее, демонстрируют единое основание: быть не правилом, а нормой. Отсюда логично предположить наличие общего онтологического основания, которое и способно сделать норму нормой. Норма сверхпространственна, не подвластна временным изменениям и, самое главное, уверенно сочетает в себе и материальное, и идеальное. Для выяснения онтологической природы нормативности бытия в принятии такого подхода в качестве некоторого исходного основания значимым представляется признаваемая принципиальная невозможность выведения нормативности из внешнего опыта. Напротив, в процессах инкультурации и социализации именно норма становится исходной точкой формирования нашего социального багажа. И еще — в рамках такого онтологического допущения нормативность получает закономерное обоснование собственной автономности. Отчасти, возможно понимание того, почему в условиях отсутствия непосредственных информационных контактов в разных социумах в начале истории закладывается общее понимание предельности дилеммы добра и зла в основании морали, почему запрет инцеста в социальных связях становится абсолютным и так далее. Никакая привязка к непосредственному эмпирическому опыту — это объяснить не может. Из трансцендентности нормы, также, легко выводимо более общее онтологическое основание единства социума и всего человечества в целом. Приобретая черты некоторой субстанции в социальном норма служит универсальной структурой между конкретными элементами общества.

С точки зрения современного анализа специфики социального процесса нормативности бытия следует отметить еще один момент. Косвенно такой онтологический подход к природе нормы способен прояснить постоянно расширяющееся поле религии в культуре. Любая трансцендентность, так или иначе, провоцирует признание потустороннего (а в социальном измерении — и абсолютного) начала. Но трансцендентность природы нормы подпитывает религию особо: религия сама в культуре формируется как автономный регулятор. И, если ее регулятивность имеет субстанциальные истоки, то развитие закономерно будет расширяться. Этот факт позволяет предположить, что исследование онтологической укорененности религиозных норм в бытии человека может способствовать прояснению вопроса о природе нормы как таковой.

Но несмотря на многие обозначенные теоретические преимущества рассмотрение нормативности социального бытия в рамках платонических онтологий не может считаться универсальным.

В качестве одной из главных трудностей можно отметить некий социальный «пантеизм» при таком рассмотрении нормы. Нормативность абсолютизируется как идеальное естество социальности, а исторически раскрывается в деяниях человека. В аспекте социальной практики вот оно основание признания закономерности алгоритмизации социальной жизни человека. Но в плане рационального анализа все еще сложнее. Трансцендентная замкнутость нормы на саму себя констатирует: ее саморазвитие достигает некоторого предела самоосуществления в самом человеке. Для гносеологической стратегии самого Платона, а впоследствии и для Гегеля — это нормально, но применительно к анализу социального бытия становится препятствием: тогда история неизбежно должна иметь некую вершину и результат. Такая теория попросту несовместима с практикой, которая, как раз, демонстрирует противоположное — постоянная социальная изменчивость с возрастанием фактора неопределенности.

С точки зрения классического онтологического подхода в таких рассмотрении нормы возникают традиционные для платоновской системы препятствия. Наиболее наглядные: во-первых, невозможность совмещения трансцендентности нормы и социального творчества человека; во-вторых, возникает разрыв нормы и ее носителя, который находится за пределами трансцендентного; в-третьих, невозможность соотнесения идеальной нормативности с конкретными нормами конкретной культуры конкретного социума. В этом аспекте не утрачивает актуальности и сегодня критика

Платона Лосевым: в стремлении абсолютизировать онтологическую сторону трансцендентного Платон фактически превращает последнее в простую умственную конструкцию [1]. Платонизм всегда приводит к формированию реалистически ориентированной гносеологической стратегии со всеми ее недостатками.

Платоническим формам онтологии традиционно противопоставляются имманентистские концепции бытия, что применительно к норме означает признание нормативности внутренне присущей закономерностью социального бытия. Другими словами, тогда не экзистенция погружается в норму, а, напротив, норма включена в непосредственный процесс существования субъекта. Общим корнем с предыдущим рассмотрением выступает доминанта идеального фактора в деятельности человека. В соответствии с классическим делением онтологических систем в этом подходе возможно допущение как субъективистских, так и объективистских форм имманентных онтологий. Так как норма находится в области границ сознательного и объективного факторов социальной закономерности, то традиционные онтологические проблемы при ее анализе трансформируются наличием воли субъекта. При субъективном имманентистском рассмотрении, например, солипсизм приобретает форму произвола субъекта и логично выведет на доктрины волюнтаризма. На риски «объективного» имманентизма указывает еще Франк, когда признание объективного компонента в индивидуальной духовной деятельности человека всегда будет означать подчинение реальной активности определенному устойчивому априорному содержанию [5]. Им же доказательно прослежены все риски такого онтологического принципа и раскрыта неизбежность ловушек все того же солипсизма. Применительно к феномену нормативности это также означает косвенное доказательство некоторого божественного происхождения нормы, и исследование попадает в уже рассмотренное русло трансцендентализма. Следует отметить, что при акценте специфики нормы в разных этнических культурах применительно к анализу русского варианта нормативности культуры «объективный» имманентизм ближе всего к традициям русской религиозной философии и выводит на варианты метафизики всеединства [7]. В таком случае норма фактически сливается с ответственностью, так как деятельность субъекта нацелена на раскрытие потенциального нормативного содержания. Здесь норма неизбежно будет граничить с долгом и, тем самым, произойдет сужение поля нормативности до действия моральных норм.

Очевидно следует констатировать, что в пессимистических гносеологических доктринах норма также будет констатироваться в рамках волюнтивно-произвольного подхода. Более того, анализ нормативности социального бытия, например, в рамках скептицизма косвенно обоснует жизнённость анархических доктрин. Борьба скептиков с догматизмом, признание возможности на каждое обоснованное положение представить равно убедительное и обоснованное противоположное суждение и правило создают фундамент отрицания легитимности власти человека над человеком. Более того, формы скептицизма, построенные на позициях онтологии Юма, способны в социальной практике уводит в плоскость множества виртуальных слоев социальности. Если в нормативности заложено сомнение ради самого сомнения целостность социальной системы, в основе которой лежит такая норма, изначально разрушается. Но без опоры субъект не может, отсюда скептицизм детерминирует появление догматического восприятия нормы. Косвенно это объясняет имманентную связь анархизма и тоталитаризма в социальной практике.

Условно обозначенные как праксеологические гносеологические доктрины, вырастающие из одноименных онтологий, занимают некоторое промежуточное положение в онтологических систематизациях. В прагматических онтологических конструкциях нормативность социального бытия напрямую выводится из пользы нормы для общественных отношений. Норма отождествлена с правилом. Правильное же — «это просто лишь удобное в образе нашего поведения» [3, с. 134]. По аналогии с истиной: «...мы должны жить той истиной, которой в состоянии достичь сегодня, и быть готовыми назвать ее завтра ложью» [3, с. 137] норма утрачивает полностью устойчивость в системе социальных коммуникаций. Такое толкование нормативности социального бытия может быть рассмотрено в качестве онтологически обоснованного необходимого элемента манипулирования социальным субъектом. В измененных социальных условиях необходимо учитывать, что сам прагматизм в свое время закладывает основы семиотики, обосновывая, тем самым, начало операционалистского подхода к знанию. Последующее лингвистическое направление развития культуры успешно эксплуатирует этот подход в обоснованности утилитарных трансформаций языкового поля. Операционалистский подход в отношении социальных отношений сегодня может быть весьма эффективным в обосновании закономерности и особенностей цифровизации социума. В таком случае онтологическая укорененность

нормы в социальном бытии служит основанием алгоритмизации общественных отношений. Социальный субъект из творца становится всего лишь инструментом воплощения абсолютных нормативных актов. Принципиально меняется понимание самой социальной закономерности: социум предстает как некоторая система проблемных ситуаций, а норма одновременно является и площадкой их развертывания, и механизмом их преодоления. Следование норме тогда помещает субъекта в территории успеха, а выпадение из поля действия нормы обрекает субъекта на неуспех. Последнее созвучно новейшим социальным тенденциям в видимом доминанты моды над сущностными закономерностями. Однако уровень явления не может заменить собой уровень сущности в онтологическом измерении.

В рамках другого праксеологического онтологического подхода — диалектического материализма ведущими в исследовании нормативности социального бытия становятся принцип практики и принцип отражения в познании. При использовании первого норма трактуется как элемент логического в историческом развитии. Норма есть грань исторической закономерности. Ее основания заложены в труде, в процессах социальных коммуникаций, в процессах отчуждения как формы развертывания социального бытия. Недостатком такого анализа проявляется отсутствие четкой демаркации специфики именно нормы в рассматриваемых феноменах. Как правило норма попросту помещена внутрь их специфики. Чаще всего это приводит к рассмотрению ее в качестве регулятора, что, опять-таки, отождествляет норму с простым правилом поведения [8]. При использовании в анализе второго принципа — принципа отражения нормативность становится неотъемлемой частью знания человечества. Норма общественного сознания рассматривается как «снятие» реальной социальной нормы, что заставляет предположить в основном допущении этой доктрины — в материи некоторого изначального свойства подобного свойствам нормативности социального бытия. Налицо смешение трансцендентализма и имманентизма.

Таким образом, проведенный анализ в рамках традиционных онтологических систем показывает кризисное состояние теоретической мысли в области исследования нормативности социального бытия. Можно констатировать, что общий кризис детерминирован анахронизмом антропоцентризма и технократизма в онтологии. Представляется эффективным обращение к онтологическим направлениям XX века в допущении дорефлексивных структур наряду с рационалистическим объясне-

нием мира. В частности, рассмотренное в рамках феноменологической редукции «преодоление сопротивления миру» способно прояснить онтологическую субстанциональность нормативности социального бытия. «...Идеяция означает постижение сущностных форм построения мира на одном примере соответствующей сущностной сферы... Знание, которое мы получаем таким образом, имеет силу для бесконечной всеобщности всех возможных вещей, имеющих эту сущность...» [6, с. 162]. В данном случае заявлена реальная претензия на выяснение чистой сущности нормы как неотъемлемой черты в характеристиках социального субъекта. Норма в таком случае сохраняет важную характеристику — мировоззренческую природу. В своих основаниях независимо от вы-

бранного подхода в анализе норма — это снятие активного взаимодействия человека и мира. Культура возникает как опредмечивание конструирования субъектом собственного мира в качестве посредника в отношении к объективному миру. Мир как автономность будет сопротивляться конструкциям субъекта, так как последние есть не что иное как трансформации самой реальности. Одновременно субъект не может выйти из взаимодействия, ему это взаимодействие дано в качестве переживания. «Переживание «сопротивления мира»», которое «предшествует всякому сознанию, всем представлениям и восприятиям» [6, с. 163] и может быть взято в качестве реального онтологического основания нормативности социального бытия.

### Список литературы

1. Лосев, А. Ф. История античной эстетики / А. Ф. Лосев // Поздний эллинизм. — М., 1980. — С. 396—397.
2. Невважай, И. Д. Международная конференция «Мир человека — нормативное измерение» / И. Д. Невважай, В. С. Слободникова // Философия и общество. — 2008. — Вып. 4 (52). — URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/130295/> (дата обращения: 09.09.2021).
3. Уильям, Дж. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления / Дж. Уильям. — СПб. : Шиповник, 1910. — 244 с.
4. Шевченко, А. А. Понятия «Нормативность» и «Конструктивизм» в социальной теории / А. А. Шевченко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2010. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatiya-normativnost-i-konstruktivizm-v-sotsialnoy-teorii> (дата обращения: 09.09.2021).
5. Франк, С. Л. Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. — М. : АСТ 2000. — 992 с.
6. Шелер, М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. — М. : Гнозис, 1994. — С. 129—193.
7. Шпет, Г. Г. Философские этюды / Г. Г. Шпет. М. : Прогресс, 1994. — 374 с.
8. Main risks of civic self-identification of the subject in modern Russian society / V.A. Zhilina, N.V. Kuznetsova, M.P. Akhmetzyanova, M.S. Teplykh, E.A. Zhilina // The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS. Conference: SCTCGM 2018 — Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism /ed. D.-K. S. Bataev, H.I. Ibragimov. — 2019. — P. 1897—1905.
9. Zhilina, V. Transformation of human capital phenomenon: making of new research paradigm / V. Zhilina, N. Kuznetsova, E. Zhilina // Advances in Social Science, Education and Humanities Research : Proceedings of the Ecological-Socio-Economic Systems: Models of Competition and Cooperation (ESES 2019). — 2020. — P. 74—78.

### Сведения об авторах

**Жилина Вера Анатольевна** — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия. [vera-zhilina@yandex.ru](mailto:vera-zhilina@yandex.ru)

**Креписов Константин Михайлович** — аспирант кафедры философии Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия. [krepisov@mail.ru](mailto:krepisov@mail.ru)

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).  
Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 5—10.*

## **Features of the study of the normativity of social existence in various ontological systems**

**Zhilina V.A.**

*Magnitogorsk State Technical University named after G. I. Nosova,  
Magnitogorsk, Russia. vera-zhilina@yandex.ru*

**Krepisov K.M.**

*Magnitogorsk State Technical University named after G. I. Nosova,  
Magnitogorsk, Russia. krepisov@mail.ru*

The article is devoted to the actual problem of normativity in the system of social relations. The concept of identifying the norm with the rule of behavior is subjected to fair criticism and the ontological rootedness of the norm in the structures of social existence is convincingly shown. At the same time, normativity and social regularity are demarcated. The identification of the ontological roots of the normativity of social existence is based on a comparative analysis of the main ontological approaches, which are structured in accordance with the traditional classification. The authors evidently reveal the strengths and weaknesses of each ontological approach in the study of normativity. Special attention is paid to the ideological nature of the norm in modern conditions. It is shown that normativity is not a consequence of the development of autonomous cultural phenomena, but, on the contrary, acts as a determinative factor determining the specifics of forms of social relations.

**Keywords:** *norm, subject, ontology, culture, materialism, idealism.*

### **References**

1. Losev A.F. Istorija antichnoj jestetiki. [History of antique aesthetics]. *Pozdnij jellinizm* [Late Hellenism]. Moscow, 1980. Pp. 396—397. (In Russ.).
2. Nevvazhaj I. D., Slobozhnikova V.S. Mezhdunarodnaja konferencija «Mir cheloveka — normativnoe izmerenie» [International conference «The world of man — normative dimension»]. *Filosofija i obshhestvo* [Philosophy and Society], 2008, iss. 4 (52). Available at: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/130295>. (In Russ.).
3. Uil'jam Dzh. *Pragmatizm: novoe nazvanie dlja nekotoryh staryh metodov myshlenija* [Pragmatism: a new name for some old methods of thinking]. St. Peyerburg, Shipovnik, 1910. 244 p. (In Russ.).
4. Shevchenko A.A. Ponjatija «Normativnost'» i «Konstruktivizm» v social'noj teorii [The concepts of «Normativeness» and «Constructivism» in social theory]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Serija: Filosofija* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy], 2010. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatija-normativnost-i-konstruktivizm-v-sotsialnoy-teorii>. (In Russ.).
5. Frank S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The subject of knowledge. Human soul]. Moscow, AST 2000. 992 p. (In Russ.).
6. Sheler M. Polozhenie cheloveka v kosmose [The position of man in space]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected works]. Moscow, Gnozis, 1994. Pp. 129—193. (In Russ.).
7. Shpet G.G. *Filosofskie jetjudy* [Philosophical studies]. Moscow, Progress 1994. 374 p. (In Russ.).
8. Zhilina V.A., Kuznetsova N.V., Akhmetzyanova M.P., Teplykh M.S., Zhilina E.A. Main risks of civic self-identification of the subject in modern Russian society. *The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS. Conference: SCTCGM 2018 — Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism*. 2019. Pp. 1897—1905.
9. Zhilina V., Kuznetsova N., Zhilina E. Transformation of human capital phenomenon: making of new research paradigm. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. 2020. Pp. 74—78.

УДК 37.013.2  
ББК 87.52

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11102

## Цифровое пространство: от идеи к проекту и контролю

*Р. В. Пеннер*

*Южно-Уральский государственный университет, Челябинск, Россия*

Цифровые технологии обрели прочное место в бытии современного человека. В статье предлагается философский взгляд на осмысление цифрового пространства. Для этого автор обращается к гуманитарным исследованиям в области Internet Studies. Формулируется идея о том, что человека, общество и мир в условиях современности невозможно понять без обращения к Интернету; даже не столько в выработке технико-технологического знания о нем, сколько в проработке подхода, посредством которого становится возможным выявление сути цифрового пространства в его предельно широких основаниях. В условиях технологического детерминизма создание такого подхода, по мнению автора, возможно посредством обращения философии к цифровой проблематике, в том числе в развитии направления «цифровая антропология».

**Ключевые слова:** *цифровое пространство, Интернет, Internet Studies, человек, общество, цифровая философия, цифровая антропология.*

В далеком 1865 г. Л. Кэрролл выпустил книгу, которая впоследствии сделала его имя бессмертным в мире и детей (кажущаяся аудитория издания), и взрослых (которые, несмотря на то, что давно не дети, не перестают этой книгой восхищаться). Речь, конечно, о «Приключениях Алисы в Стране чудес». Это история о странном сне маленькой девочки, кажущимся таким фантастическим и одновременно таким реальным. Во сне к Алисе приходят необычные персонажи, а сама она (точнее, ее тело) переживает удивительные метаморфозы. И тем не менее, несмотря на то что «уровень» странности этого произведения зашкаливает, сами приключения становятся предельно актуальными в той ситуации, когда человек стоит на границе пространств, реального (физического) и цифрового (виртуального), когда человек оказывается между чем-то беспристанно меняющимся и устойчивым [5].

Настроение Алисы в развитии сюжета сказки не было постоянным: от удивления и восхищения оно переходило в недовольство, расстройство и даже неприятие данной ей ситуации. Кажется, что подобная аналогия хороша для попытки понимания человека и общества в XXI в. Как бы проваливаясь в пространство цифры, мы испытываем палитру эмоций, от «я почти жалею» до «как интересно» и наоборот. В этом выражается вопрос статьи: что это за «снадобье» такое, цифровое пространство, и какое влияние оно оказывает на человека и общество?

Чтобы ответить на этот вопрос, целесообразно обратиться к истории становления цифрового пространства, истории сети интернет. Считается, что еще в 1960-е гг. несколько компьютеров

Иллинойского университета (США) были подключены друг к другу, тем самым создав единую сеть [15]. Эта сеть получила название PLATO. Вопреки распространенному мнению о том, что технологическая база Интернета вышла из военных разработок, эта сеть является примером того, что компьютерные платформы развивались также в системе образования.

Отдельное направление в современной науке отображает актуальные темы и проблемы в отношении исследования Интернета. Направление получило название Internet Studies. Примечательно, что два ключевых аспекта в исследованиях Интернета существуют как бы разрозненно, независимо друг от друга. Речь идет о технико-технологической и социально-гуманитарной составляющих. Инженеры, программисты и физики фокусируют свое внимание на отдельных технических и технологических проблемах и ищут наиболее оптимальные варианты их разрешения. Философы, историки и социологи, в свою очередь, под вопрос ставят не отдельные компоненты интернета, они размышляют об Интернете как важной составляющей культуры и повседневности современного человека [7]. В социально-гуманитарном плане фокус внимания исследователей направлен не на то, как функционирует Интернет, а на то, какое влияние Интернет и сопутствующие технологии и процессы оказывают на человека и общество, как их изменяют; и наоборот, как человек и общество изменяют Интернет. В поисках ответов на эти вопросы отдельные группы по всему миру организуют свои исследования. Сегодня социально-гуманитарная составляющая в Internet Studies становится самостоятельным научным трендом.

Появляются журналы, которые нацелены изучить Интернет не столько в технологическом срезе, но как целостное явление. Одним из таких журналов является «Internet Histories», премьерные выпуски которого были изданы в 2017 г. Необходимость обращения к истории Интернета обосновывается редакторами журнала той простой причиной, что «история Интернета скоро будет неотличима от истории человечества» [11]. Отсюда нужно выработать свои терминологию и методологию, чтобы начать и написать эту историю; разработать методы и подходы для корректного выражения этой истории, обозначающей неразрывную связь между человеком, обществом и техникой [10].

Историки Интернета объясняют связь человека, общества и самого Интернета через информационную составляющую сети. Человек в этом плане рассматривается не только как потребитель информации из Интернета, но и как создатель этой информации. Отсюда интересно проследить эволюции сети на примере конкретных проектов. Исследование Д. Альбертса, М. Вента и Р. Янсмса отображает ключевые исторические вехи в становлении «De Digitale Stad». В начале 1994 года платформа «De Digitale Stad» была одной из первых онлайн-площадок Нидерландов, созданной для упрощения коммуникации между первыми пользователями Интернета. Тогда платформа была подобна доске объявлений. Тем не менее, уже в первый год своего существования она привлекала около 100 000 пользователей компьютеров. Сегодня это полноценный виртуальный город; творческая платформа, где художники и зрители находят друг друга [12].

Сегодня невозможно размышлять о цифровом пространстве исключительно в технико-технологическом ключе. Современный человек в своей работе, в образовании и даже своим досугом погружен в Интернет. В то же время этот человек пишет статьи, оставляет комментарии, размещает фото- и аудиовизуальные материалы в интернете, т. е. создает свой нарратив, который формирует наполнение Интернета и определяет вектор его развития. Отсюда обращение исследователей к мифологиям и общим повествованиям, из которых формируется сеть интернет-контента [13]. Ряд исследователей, занимающихся Internet Studies, в своих работах исходят из тезиса о том, что «технологии лучше всего понимаются не столько как агенты сами по себе, но как мыслительные объекты для коллективного воплощения и исследования надежд, желаний и политических видений» [16].

Именно информационная компонента Интернета побудили одного из пионеров интернет-технологий издать свой манифест. В 2010 г. была опу-

бликована работа Д. Ланира «You are not a gadget» (на русский язык она переведена в 2011 г. как «Вы не гаджет») [3]. В своих официальных заявлениях пионеры Интернета, как правило, с надеждой и восхищением вглядываются в будущее «своего детища» [9]. В этом Д. Ланир принципиально расходится со своими коллегами. Он обозначает не только свое разочарование в технологии, но выдвигает тезис о дегуманизирующей роли Интернета.

В своем манифесте Д. Ланир утверждает, что интернет стал ключевым стимулом в формировании нового поколения «пропавших личностей». Этот тезис входит в диссонанс с идеей М. Пренски о видении людей, кто родился в цифровую эпоху (время доступного широкополосного Интернета) как о «цифровых аборигенах» (Digital Natives) [14]. М. Пренски делает акцент на том, что человеку, кто уже родился с доступом к гаджетам и Интернету, не нужно дополнительно учиться навыкам пользования мобильными устройствами и серфинга по Интернету; он обращается с гаджетами интуитивно, также интуитивно он пользуется Интернетом. Отсюда М. Пренски в большей степени ориентирован на вопросы прикладного (педагогического) характера: чему обучать аборигенов и как наиболее эффективно выстроить систему обучения в условиях дигитализированного мира.

В свою очередь, Д. Ланир ставит вопрос о молодом поколении в этическом ключе. Этика исследователя выстраивается в напряжении между двумя полюсами: целостная личность (человек в холистической парадигме) и фрагментарная личность. Фрагментирует человека как раз та техника, что он использует, тот контент, который он из нее «вытаскивает». В качестве иллюстрации своего опасения Д. Ланир использует достаточно простые примеры: формат общения в виде смс-сообщений и твитов способствует тому, что молодой человек выражает свою мысль лаконично, но отрывочно; анонимность общения на форумах как бы предполагает безграничную свободу в выражениях своей позиции и вместе с тем может восприниматься актерами коммуникативного процесса безответственно [4]; бездумное пользование wikipedia.org и подобными цифровыми ресурсами как будто закрывает перед человеком потенцию самостоятельно выражать мысль, формирует потребность найти готовый ответ в сети. На протяжении всей книги Д. Ланир напоминает своим читателям о том, что «самая важная характеристика технологии — это то, как она меняет людей» [3, с. 14]. В этом случае вопрос из широкого этического оборачивается конкретным технологиче-

ским: как преобразовать технологию Интернет так, чтобы она работала на благо человека.

Д. Ланир предлагает конкретные рекомендации, которые условно можно разделить на два больших блока: корпорациям и отдельным людям. Все беды, по Д. Ланиру, приключившиеся с Web 2.0, которые окончательно фрагментировали человека из XXI столетия, связаны с тем, что, как правило, контент в Интернете бесплатный; если он платный, то относительно легко можно отыскать его бесплатный аналог. Поэтому контент в Интернете необходимо лицензировать: аудио- и видеоматериалам, цифровым аналогам фильмов, игр и музыки, по Д. Ланиру, нужно вернуть стоимость, что с необходимостью увеличит качество обрабатываемого в сети контента. Вместе с тем Д. Ланир не забывает о том, что любой пользователь Интернета является не только потребителем, но и носителем информации. Поэтому он советует каждому тщательно продумывать форму и содержание того материала, которым тот желает поделиться с миром, будь то текст, аудио- или видеоролик.

Несмотря на то что Д. Ланир в своих печатных работах и публичных выступлениях поднимает глубокий философский вопрос о том, как человеку сохранить свое человеческое (в его прочтении — это целостное и творческое) в условиях обитания в цифровом пространстве, останавливается этик от пионеров Интернета все-таки на конкретных технических рекомендациях. В этом случае, на мой взгляд, необходима методологическая проработка поднятой Д. Ланиром проблемы о перспективах развития гуманистического Интернета. Эти перспективы видятся мне в разработке нового гуманитарного направления «цифровая антропология».

Цифровая антропология — это направление Digital Studies, ориентированное на выражение гуманистического содержания цифрового пространства. В контексте digital человек является одним из акторов [2]. В технико-технологическом дискурсе ключевым актором цифрового пространства остается техника; на ее улучшение и развитие направлены думы инженеров и программистов. Человек рассматривается как тот, кто вступает в отношения с техникой: Человек Телематический, по Ж. Бодрийяру, есть тот, кто в этих «отношениях» утратил творческую инициативу; человек становится инфантильным, его реакции и действия стимулируются техникой [1]. Следуя за М. Хайдеггером [8] и Х. Ортегой-и-Гассетом [6] в обосновании концепции технологического детерминизма, Ж. Бодрийяр утверждал, что в научно-техническом прогрессе техника обретает относительную независимость, а человек, в свою очередь, впадает в тотальную от нее зависимость.

Цифровая антропология фокусирует внимание исследователей на человеке как действующем акторе в сфере digital. В центре внимания те функции, что выполняет человек в сети; под вопрос ставится то, как цифровое пространство изменяет человека, практики его поведения, повседневного бытия; наряду с тем, как человек наполняет сеть, какие цифровые следы оставляет; в фокусе внимания фигура цифрового субъекта; актуализируется проблема дифракции человека в сети Интернет.

Цифровая антропология представляется перспективным направлением в гуманитарных исследованиях Интернета. В этом направлении особую роль играет философская рефлексия, посредством которой исследователь может рассмотреть человека в сети Интернет и само цифровое пространство в их предельных основаниях.

### Список литературы

1. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. — М. : Добросвет, КДУ, 2014.
2. Гришечкина, Н. В. Гражданская экспертиза и научное знание в цифровую эпоху / Н. В. Гришечкина, С. В. Тихонова // Эпистемология и философия науки. — 2018. — Т. 55, № 2. — С. 123—138. — DOI: 10.5840/eps201855233.
3. Ланир, Д. Вы не гаджет : манифест / Д. Ланир. — М. : Corpus, 2011.
4. Маслов, В. М. Свобода, свободы, виртуальная реальность / В. М. Маслов // Вестник Челябинского государственного университета. — 2020. — № 5 (439). — С. 50—58. — DOI: 10.24411/1994-2796-2020-10507.
5. Невелева, В. С. Мир современного человека между турбулентностью и устойчивым развитием / В. С. Невелева, М. П. Меняева // Вестник Челябинского государственного университета. — 2021. — № 5 (451). — С. 69—76. — DOI: 10.47475/1994-2796-2021-10510.
6. Ортега-и-Гассет, Х. Размышления о технике / Х. Ортега-и-Гассет. — URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/5483> (дата обращения: 09.09.2021)
7. Тихонова, С. В. Цифровое общество и цифровая антропология: трансдисциплинарные основания социально-эпистемологических исследований / С. В. Тихонова, С. М. Фролова // Известия Сара-

товского университета. Новая серия. Серия: Психология. Философия. Педагогика. — 2019. — Т. 19, вып. 3. — С. 287—290. — DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2019-19-3-287-290>.

8. Хайдеггер, М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер. — URL: [http://www.bibikhin.ru/vopros\\_o\\_tekhnike](http://www.bibikhin.ru/vopros_o_tekhnike) (дата обращения: 09.09.2021)

9. Bay, M. Conversations with a pioneer: Paul Baran in his own words / M. Bay // *Internet Histories*. — 2017. — № 1 (3). — P. 273—282. — DOI: [10.1080/24701475.2017.1345469](https://doi.org/10.1080/24701475.2017.1345469).

10. Paloque-Bergès, C. Arpanet (1969—2019) / C. Paloque-Bergès, V. Schafer // *Internet Histories*. — 2019. — № 3:1. — P. 1—14. — DOI: [10.1080/24701475.2018.1560921](https://doi.org/10.1080/24701475.2018.1560921).

11. Crocker, S. Tell us about... *Internet Histories: Digital Technology* / S. Crocker // *Culture and Society*. — 2017. — № 1 (1—2).

12. Gerard Alberts G., Marc Went, Robert Jansma Archaeology of the Amsterdam digital city; why digital data are dynamic and should be treated accordingly / G. Alberts, M. Went, R. Jansma // *Internet Histories*. — 2017. — № 1:1—2. — P. 146—159. — DOI: [10.1080/24701475.2017.1309852](https://doi.org/10.1080/24701475.2017.1309852).

13. Driscoll, K. Searching for missing “net histories” / K. Driscoll, C. Paloque-Bergès // *Internet Histories*. — 2017. — № 1:1—2. — Pp. 47—59. — DOI: [10.1080/24701475.2017.1307541](https://doi.org/10.1080/24701475.2017.1307541).

14. Prensky, M. Digital Natives, Digital Immigrants. Part 1: On the Horizon / M. Prensky. — 2001. — DOI: [10.1108/10748120110424816](https://doi.org/10.1108/10748120110424816).

15. Jones S. Out from the PLATO cave: uncovering the pre-Internet history of social computing / S. Jones, G. Latzko-Toth // *Internet Histories*. — 2017. — № 1:1-2. — P. 60—69. — DOI: [10.1080/24701475.2017.1307544](https://doi.org/10.1080/24701475.2017.1307544).

16. Streeter T. The Internet as a structure of feeling: 1992—1996 / T. Streeter // *Internet Histories*. — 2017. — № 1:1-2. — P. 79-89. — DOI: [10.1080/24701475.2017.1306963](https://doi.org/10.1080/24701475.2017.1306963)

### Сведения об авторе

**Пеннер Регина Владимировна** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Южно-Уральского государственного университета, Челябинск, Россия. [pennerrv@susu.ru](mailto:pennerrv@susu.ru)

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).*

*Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 11—15.*

## Digital space: from idea to project and control

*Penner R.V.*

*South Ural State University, Chelyabinsk, Russia. [pennerrv@susu.ru](mailto:pennerrv@susu.ru)*

Digital technologies have found a solid place in the life of a modern person. The article offers a philosophical view of understanding the digital space. For this, the author turns to humanitarian studies in the field of Internet Studies. The idea is formulated that a person, society and the world in modern conditions cannot be understood without referring to the Internet; not in the development of technical and technological knowledge about it, but in the elaboration of an approach through which it becomes possible to identify the essence of the digital space in its extremely broad foundations. In the conditions of technological determinism, the creation of such an approach, according to the author, is possible through the appeal of philosophy to digital problems, including the development of “digital anthropology”.

**Keywords:** *digital space, Internet, Internet Studies, person, society, digital philosophy, digital anthropology.*

### References

1. Bodriyar Zh. *Prozrachnost' zla* [The Transparency of Evil]. Moscow, Dobrosvet, 2014. (In Russ.).
2. Grishechkina N.V., Tihonova S.V. Grazhdanskaya ekspertiza i nauchnoe znanie v tsifrovuyu epokhu [Civil expertise and scientific knowledge in the digital era]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2018, vol. 55, no. 2, pp. 123—138. (In Russ.).
3. Lanir D. *Vy ne gadzhet* [You are not a gadget]. Moscow, Corpus, 2011. (In Russ.).
4. Maslov V.M. Svoboda, svobody, virtual'naya real'nost [Freedom, freedom, virtual reality]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Chelyabinsk State University Journal], 2020, no. 5 (439), pp. 50—58. (In Russ.).

5. Neveleva V.S., Menyaeva M.P. Mir sovremennogo cheloveka mezhdru turbulentnost'yu i ustoychivym razvitiem [Bulletin of the Chelyabinsk State University]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Chelyabinsk State University Journal], 2021, no. 5 (451), pp. 69—76. (In Russ.).
6. Ortega-i-Gasset H. *Razmyshleniya o tekhnike* [Reflections on technique]. Available at: <https://gtmarket.ru/library/articles/5483>, accessed 09.09.2021. (In Russ.).
7. Tihonova S.V., Frolova S.M. Tsifrovoye obshchestvo i tsifrovaya antropologiya: transdistsiplinarnye osnovaniya sotsial'no-epistemologicheskikh issledovaniy [Digital society and digital anthrop]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Psihologiya. Filosofiya. Pedagogika* [Saratov University Bulletin], 2019, vol. 19, no. 3, pp. 287—290. (In Russ.).
8. Hajdegger M. *Vopros o tekhnike* [The question about technique]. Available at: [http://www.bibikhin.ru/vopros\\_o\\_tekhnike](http://www.bibikhin.ru/vopros_o_tekhnike), accessed 09.09.2021. (In Russ.).
9. Bay M. Conversations with a pioneer: Paul Baran in his own words. *Internet Histories*, 2017, no. 1 (3), 273—282.
10. Paloque-Bergès C., Schafer V. Arpanet (1969—2019). *Internet Histories*, 2019, no. 3:1, pp. 1—14.
11. Crocker S. Tell us about... Internet Histories: Digital Technology. *Culture and Society*, 2017, no. 1 (1—2).
12. Alberts G., Went M., Jansma R. Archaeology of the Amsterdam digital city; why digital data are dynamic and should be treated accordingly. *Internet Histories*, 2017, no. 1:1-2, pp. 146—159.
13. Driscoll K., Paloque-Berges C. Searching for missing “net histories”. *Internet Histories*, 2017, no. 1:1-2, pp. 47—59.
14. Prensky M. *Digital Natives, Digital Immigrants Part 1: On the Horizon*. 2001/
15. Jones S., Latzko-Toth G. Out from the PLATO cave: uncovering the pre-Internet history of social computing. *Internet Histories*, 2017, no. 1:1-2, pp. 60—69.
15. Streeter T. The Internet as a structure of feeling: 1992—1996. *Internet Histories*, 2017, no. 1:1—2, pp. 79—89.

## Ценностное измерение соотношения бытия и небытия. К постановке моральной проблемы

*К. А. Шпека*

*Уральский государственный медицинский университет, Екатеринбург, Россия*

В статье рассматривается проблема соотношения бытия и небытия с понятием становления через призму аксиологической проблемы. Автор исследует природу человека при помощи понятия практики, применяя выводы к определению причин происхождения ценностей, и приходит к выводу о высоком аксиологическом значении актуализации современной эпохой пограничного состояния человека.

**Ключевые слова:** *бытие, небытие, становление, жизнь, практика, человек, ценность, аксиология, труд, упаднические идеи, эпоха.*

В последнее время (около 20 лет) в среде отечественных философов наблюдается рост интереса к проблеме соотношения между элементами фундаментальной категориальной связки «бытие-небытие»<sup>1</sup>. Конечно, проблема соотношения бытия и небытия в философии не нова. Так или иначе, она присутствовала на протяжении всего исторического развития философии. Это не удивительно, потому что онтологическая проблематика, так или иначе, упирается в вопрос о происхождении всего сущего, обойти который без обращения внимания к небытию невозможно. В этой связи следует вспомнить хотя бы древнекитайскую философию. Вся система даосизма, к примеру, построена на образе невысказанного дао, которое по своим характеристикам тесно соприкасается с небытием. Античная же философия зародилась с постановки вопроса о небытии, что привело к появлению этого понятия как философского «инструмента», при помощи которого можно очертить проблемное поле фундаментальных теоретических посторенний о мире. Средневековая философия, решая поставленные религиозной идеологией перед ней задачи, выпестована в связи с апологетикой догмата о сотворении мира из *ничего*. Лейбниц в своё время провозгласил наиболее важным для метафизики вопрос: «Почему существует нечто, а не ничто?». В последствие эти слова повторил М. Хайдеггер. Ещё рань-

ше пристальное внимание этой проблеме было уделено Г. Гегелем в его «Науке логики». Представитель же французского экзистенциализма Ж.-П. Сартр своей основной философский труд и вовсе озаглавил «Бытие и ничто». Разумеется, перечень этот не является исчерпывающим. Его можно продолжать и продолжать.

Думается, не будет большим преувеличением, если сказать, что опубликованная относительно недавно работа А. Н. Чанышева «Трактат о небытии» породила новую волну интереса к данной проблеме в среде отечественных философов. Возможно, многие сочли эту публикацию чем-то похожим на юношескую банальность — попытку эпатажа учёной общественности. Но тем не менее факт остаётся фактом: последовавшие за этим публикации по данной теме на страницах таких солидных периодических изданий, как «Вопросы философии» и «Философские науки», а также появление монографий и диссертационных исследований говорит о том, что внимание философов к проблеме не просто налицо, но продолжает расти. Приводить здесь все существующие ныне философские исследования — задача бессмысленная, т. к. количество их почти необозримо. Но, чтобы не быть голословным, достаточно указать на то, что ведущий российский интернет-ресурс Elibrary по одному поисковому запросу «небытие» выдаёт больше трёх десятков тысяч публикаций, так или иначе затрагивающих эту тематику. Однако при знакомстве с необозримым количеством публикаций, посвящённых этой проблематике, порой возникает впечатление «топтанья на месте» в том смысле, что проблема соотношения небытия и бытия остается во многом неразрешимой, а перед читателями, да и перед самими авторами публикаций, остаются все те же вопросы в виде поставленной философской проблемы. Это не

<sup>1</sup> Объём данной статьи не позволяет провести подробный обзор публикаций по данному вопросу, осуществлённых за период с начала 90-х по настоящий момент. Однако, дабы не показаться голословным, необходимо указать на самое последнее издание, посвящённое многогранному рассмотрению данной проблемы. В этих целях отправляем читателя к коллективной работе «Проблема соотношения бытия и небытия», Казань, 2004 г.

удивительно. Анализ этих основополагающих философских понятий крайне затруднителен в силу их предельной абстрактности. Вместе с тем их теоретическое и — самое важное — мировоззренческое значение, несомненно, велико, поэтому исключить ее из поля философских размышлений нельзя.

Само возникновение философии связано с постановкой вопроса о бытии и, как следствие, о его противоположности. Вот эта противоположность и представляет собой парадокс существования несуществующего. Несомненно, как понятие небытия существует, но можно ли признать его существующим не только в гносеологическом, но и в онтологическом смысле? В таком случае, следуя элейской традиции, его следует именовать уже не небытием, а бытием. Тогда логический парадокс неразрешим и проблема соотношения этой понятийной связки в аспекте приоритетности того или другого повисает в воздухе.

Этот парадокс — необходимый результат метафизического подхода к теоретическому анализу данной проблемы. Под этим я имею в виду познавательный подход, основанный на логическом законе, запрещающем противоречивое суждение в отношении одного предмета. Изучаемое явление в таком случае представляет собой нечто неизменное, т. е. пребывает в полном покое, а соответственно и не испытывает никакого воздействия со стороны иного, что в свою очередь приводит к выводу о *несущественности* процессуального характера (длительности) объективной реальности. Можно ли преодолеть этот подход? Попробуем задуматься над «несущественностью» изменений объективной реальности. Для этого вспомним, что философия — специфичный род знания об окружающем человека мире с точки зрения взаимодействия человека с этим миром. Поэтому метафизический подход не совсем эффективен, если рассматривать человека — его сознание — вне связи с окружающим его миром. Ведь объективная реальность противостоит человеку как нечто чуждое, внешнее, но также и позволяет ему *существовать*, хотя бы в качестве естественной среды его обитания.

Философия — попытка целостного теоретического объяснения мира. Любая же теория содержит в себе определенную долю субъективности. Человек как познающий субъект — та точка, в которой фокусируются философские взгляды эпохи, тесно связанные в свою очередь со всем знанием (научным, протонаучным, квазинаучным и т. д.) этой эпохи. В то же время человек как субъект познания это исходная точка возникновения и развития философии. Поэтому вместе с

осмыслением окружающего мира начинается и осознание собственной индивидуальности (впоследствии на стадии абстрактного мышления — субъективности, когда человек мыслится уже в родовом смысле).

Как индивид человек представляет собой *эмпирическое* явление. Он — то единичное, которое, как и все остальное, существует в пространстве и времени, т. е. изменяется хотя бы в физиологическом смысле. Очень отчетливо такие изменения в физиологии человека наблюдаются в современной жизни, что стало уже научным фактом. Современный человек по своему внешнему облику заметно отличается от человека начала 20-го века [3, с. 40]. Появляются специфические недуги, что является отражением новой социальной реальности, в которой велико значение технической и информационно-виртуальной составляющих. Коммуникационное же значение последней поистине гигантское. В связи с этим можно полностью согласиться с точкой зрения, которая говорит следующее: «В последнее время сформировалось целое поколение людей, для которых компьютер и пребывание в сети стали экзистенциальным фактором. Великая формула Рене Декарта *cogito ergo sum* трансформировалась ныне в слоган *online ergo sum*. Индивидуальное и социальное бытие оказались настолько тесно связаны с сетевой реальностью, что подлинные человеческие чувства оказались вытесненными и забытыми. Живое человеческое общение обратилось в симулякр сетевого присутствия, душевный разговор — в чат, а продуктивная творческая работа преподавателя и студента, неизбежно предполагающая полноценную обратную связь, еще до пандемии превратилась в суррогат дистанционного обучения» [2, с. 57].

Все это происходит не только под влиянием естественных причин, но в наибольшей степени в силу одной существенной особенности самого человека, которая придает ему особый статус в мире природы. Специфической чертой человека следует признать не столько мышление, сколько способность *практически* опредмечивать — самое главное — себя (как в смысле материализации идей своего сознания, так и в смысле иррациональной деятельности на основе инстинктивных потребностей) посредством чувственно-материального воздействия на окружающий мир, т. е. практического преобразования окружающей среды: «Лишь человеку удалось наложить свою печать на природу: он не только переместил различные виды растений и животных, но изменил также внешний вид и климат своего местожительства, изменил даже самые растения и животных до такой

степени, что результаты его деятельности могут исчезнуть с общим омертвлением земного шара» [5, с. 28]. Поэтому человек не может быть автономен в онтологическом смысле от движения, изменения как всеобщей формы существования материи. Его сущность не может быть понята, раскрыта, в отрыве от непосредственных условий его бытия как существа, прежде всего, материального, т. е. вне рассмотрения его в качестве одного из непосредственных компонентов процесса изменения (движения) реальной действительности.

Вне человека философия существовать не может. Несмотря на то, что философы различных времен старались обнаружить нечто незыблемое (сфера неизменных смыслов, эйдосов), пребывающее сверх движения (становления) пространственно-временной реальности (неподлежащего сомнению в качестве эмпирического факта), приходится признавать, что попытки создать завершённую мировоззренческую теорию оказались в каком-то смысле утопичными. Философские системы взглядов в историческом ракурсе настолько разнообразны, что изучение их истории представляет собой значительный компонент профессиональной подготовки для любого профессионально занимающегося философией. При этом различные исторические типы философии как формы объяснения мира каждый раз преподносят предшествующие философские работы в качестве структурных элементов собственной системы (как правило, с точки зрения критики предшественников). При этом изучение философских артефактов чаще всего приводит к их различной интерпретации с точки зрения субъективных мировоззренческих потребностей, которые продиктованы *историческими* условиями существования человека — той эпохи, в которой он пребывает.

Именно существование человека как форма проявления бытия в конкретно-исторических условиях представляет собой основу того интеллектуального поля, на котором произрастает древо философии. В этом отношении философия едина с позитивными науками — начало познания это все-таки эмпирический факт. В данном контексте он представляет собой интеллектуальное обобщение непосредственно воспринимаемой (не осознанной в форме научных понятий или логических категорий) и относительно устойчивой во времени практики взаимодействия человека с материальными объектами, точнее — результатов практики, которые и являются теми самыми историческими условиями его существования. Факт же *изменчивости* материальных объектов настолько неоспорим уже для непосредственного восприятия, что отрицать его невозможно. Измен-

чивость эта приводит к тому, что появляется новое и исчезает старое, переставая существовать, прежде всего, в чувственно-наличном смысле, как то, что непосредственно дано субъекту (в качестве материального объекта, который воспринимается человеком, либо, более того, вовлечен в сферу его практической жизни). А это оказывает обратное воздействие на самого человека.

Бытие как предельно отвлеченное понятие используется философией для обозначения всего многообразия существующего, которое, прежде всего, представляет собой бесконечную совокупность материальных объектов — Вселенной, находящейся в постоянном движении. Естественные процессы постоянно приводят к появлению нового на всех природных уровнях организации материи. Ведь отрицать факт геологических процессов, приводящих к изменениям неживой материи (в данном случае вещества) — занятие бесполезное, т. к. данный факт настолько очевиден, что в научной общественности, специализирующейся на геологии, он воспринимается почти как аксиома (в том смысле, что чувственно-наглядная очевидность не порождает необходимость логического обоснования процессуальности объективной реальности хотя бы на уровне геологии).

Кроме этого, сам человек как биологический вид (хомо сапиенс) такое же эмпирическое явление в силу своей материальности и существует в движении. Он меняется даже морфологически, что в настоящее время признается научным фактом и подвергается внимательному изучению антропологами, о чем мы уже упомянули выше. В связи с этим стоит упомянуть скандально известного Ф. Фукуяму и в частности одну из последних его книг «Последний человек и наше постчеловеческое будущее». Поэтому стоит еще раз напомнить, что бытие как понятие — предельная абстракция для обозначения всего сущего, представляющего собой совокупность бесконечного количества материальных объектов. А они — с одной стороны форма проявления бытия, с другой стороны препятствие для создания завершённой (абсолютной) теории познающим субъектом, который переводит бытие материального в бытие духовного, познавая сущность материальных объектов, а затем воспроизводя и преобразуя их практически (яркий тому пример — появление в современной жизни искусственной пищи). Ведь отождествить бытие и материальный объект нельзя, так же как нельзя бесконечное охарактеризовать при помощи характеристик объекта, существующего в пространстве и времени. Кстати, в силу этого эмпирическое знание, выведенное из опыта посредством индук-

тивного метода, обладает прежде всего вероятным характером, т. к. эмпирический факт является основой научной теории до той поры, пока не будет установлен новый факт, способный опровергнуть существовавшую дотоле теорию. Человеческий опыт не всемогущ для того, чтобы объять необъятное. К примеру, мировой океан до сих пор слабо изучен. Все биологические процессы и виды, которые существуют на глубине более 3 километров, нам практически не известны. Человек как индивид не может жить вечно, чтобы быть в силах наполнить своё знание об окружающем мире окончательным эмпирическим содержанием. Даже если допустить эту возможность, то такое наполнение будет являться бесконечным процессом познания объективной реальности *вечным* индивидом, в противном случае пространственно определённое и пространственно бесконечное совпадёт, а это невозможно, если только человек не станет богом. Но бога нет. Каждый *материальный объект существует во времени и пространстве, вне которых немислимо существование чего-то вообще в качестве объективного явления*, способного стать предметом познания и практики. Все многообразие сущего — это различные формы проявления бытия во времени и пространстве.

Не является в этом смысле исключением и человек. Более того, человек как существо практическое объективирует бытие духовного посредством самообъективации, постоянно опредмечивая свою сущность в процессе созидания «второй природы» — культуры, которая, вместе с тем, представляет собой и *систему ценностей*, опосредующих отношение человека как к первой, так и ко второй природе. Данные исторической науки красноречиво говорят о том, что культура не есть нечто неизменное, постоянное и неизменное. И уж, тем более, культура не представляет собой некое самодовлеющее универсальное явление общественной жизни, существующее вне исторического контекста и не способна существовать в отрыве от своего носителя — человека и, еще шире, общества, вне которого она просто бессмысленна, т. к. функционально она теряет свое практическое значение в качестве регулятора общественных отношений.

Культура это своеобразная форма или, иначе, духовная оболочка общественной практики, в которой осуществляется относительно устойчивая духовная фиксация проявления бытия в виде *определённой* системы ценностей *определённой* исторической эпохи, в которой бытие пребывает в *относительно* устойчивом виде. При этом формы фиксации локализованы во времени и пространстве, что позволяет бытию пройти процесс

саморазличения и проявить более конкретно свое содержание. В связи с этим тезис о неизменности эйдосов как вечных смыслов системообразующего характера, прежде всего в моральном отношении, представляет собой попытку метафизического «отрыва» бытия от форм своего проявления, рассмотрение его структуры вне связи или даже, точнее, независимо от наличных форм сущего. В таком случае явления, не согласующиеся с дедуктивными выводами, сделанными на основе незыблемого содержания эйдетических начал, рассматриваются как несоответствующие действительности и, соответственно, как неистинные. Однако культура современности (да и любой иной исторической эпохи) представляет собой весьма красочную палитру, каждым цветом которой является конкретный народ, общество, нация и т. п. При этом культуры тех или иных обществ порой коренным образом отличаются друг от друга. Человек, выросший в одной стране и оказавшийся в другой, всегда испытывает культурный шок. Помимо этого, стоит обратить внимание и на то, что в лоне культуры конкретного народа в ходе его исторического бытия культурные ценности, так или иначе, меняют свое содержание в связи с изменением самих общественных отношений. Приведем банальный пример — женщины в профессиональном спорте. Что уж говорить о смене пола? Аморально ли это? С точки зрения традиционных ценностей — да. Но развитие науки, а следовательно, и медицины приводят к тому, что такие операции становятся частью повседневной жизни и, возможно, будут восприниматься как норма в будущем, т. к. представляют собой средство достижения индивидом свободы самоопределения уже не в качестве социального субъекта, а в качестве биологической разновидности. Что самое главное — условия рыночной экономики способствуют развитию возможностей предоставления подобных хирургических услуг. Поэтому само капиталистическое общество с точки зрения традиционализма — зло, царство аморальности. Но факт остается фактом — современный человек (хотя бы российский) живет именно в таком обществе.

Получается, что бытие, проявляющееся только через нечто конкретно сущее, характеризуется процессуальностью и, соответственно, нуждается в небытии как условии своего становления в противном случае оно превратится в нерасчлененный монолит, однородность которого приведет к утрате всякого содержания, т. к. превратит его в пустую абстракцию. Бытие станет пустым и утратит смысл как понятие, придающее единство всему многообразию сущего. Небытие — это своеобразная

«червоточина» в самом бытии. *Существовать сегодня, значит исчезнуть завтра. В противном случае не будешь существовать вообще.*

Сознание человека актуализирует соотношение бытия и небытия в качестве познавательной проблемы, но эта проблема — субъективное отражение объективных процессов разной степени интенсивности. Наиболее интенсивны процессы, протекающие в обществе. И чем стремительней характер этих изменений, тем актуальней становится познавательная проблема, вращающаяся вокруг связки «бытие-небытие», решение которой на уровне философского осмысления мира приводит к важнейшим мировоззренческим выводам.

Соответственно длительность материальных процессов на уровне их осознания приобретает форму онтологической проблемы соотношения бытия и небытия. Таким образом, между двумя этими понятиями существует диалектическое единство, представляющее собой *психическое отражение* процессов изменения объективной реальности. Взаимное отрицание приводит к единению, т. к. только через отрицание они обнаруживают свой смысл пусть и крайне абстрактный, при этом не «сливаясь» друг с другом. Само единство при этом представляет собой ноумен, если использовать терминологию философии Канта.

Абсолют в смысле онтологического коррелята каждого из двух элементов этой абстрактной понятийной структуры, а точнее того противоречия, о котором сказано чуть выше, *не существует*. Это понятие во многом тождественно по своим характеристикам с понятием бога. В философских системах (если рассматривать его как понятие) оно служит преимущественно для того, чтобы преодолеть тупик мышления, связанный с безуспешностью завершить познание бесконечности как объективной реальности или, если угодно, объективной реальности в ее бесконечности. Сведение бесконечности к одному максимально содержательному понятию приводит к парадоксу: для абсолюта пространство и время как атрибуты не нужны, т. к. они придают ему характер чего-то относительного, соответственно приходящего. Но в таком случае говорить о нем как о понятии, обозначающим нечто постоянно, *извечно* существующее в качестве всеобщего основания, нет смысла, т. к. постоянно только движение. Поэтому в мире нет ничего абсолютного, раз и навсегда данного. Из этого можно сделать вывод, что и мораль не является чем-то абсолютным, т. к. она в эмпирическом смысле представляет собой различные системы ценностей порой прямо противоположных друг другу. Например, в некоторых культурах украсть у своего — плохо, а у инородца — нормально.

Мы приходим к выводу, что человек как часть природы, так или иначе, представляет собой элемент становления объективной реальности. Соответственно он как существо разумное с течением времени, т. е. в процессе своего исторического бытия, осознает свою конечность во времени и пространстве прежде всего как материальная единица (физическое существо), поэтому преходящий характер своего существования для него очевиден через «призму» соотношения природы и сознания. При этом абсолютизация трансцендентного единства (Единое в неоплатонизме — наглядная иллюстрация сказанному) как онтологической связки между бытием и небытием представляет собой своеобразную попытку преодолеть собственную конечность на онтическом уровне, т. е. на уровне непосредственного, эмпирически данного, существования здесь и сейчас, в форме переживания. *Но абсолюта не существует*. Признание абсолюта существующим приводит к признанию деятельности человека, самой жизни и бесконечную материальную вселенную бессмысленной, т. к. абсолютное единство не нуждается для своего существования ни в каких противоположностях. В этом смысле проявлением абсолюта следует признать гермафродитов-моллюсков или бактерии.

Придя к такому выводу, мы можем приступить к рассмотрению более насущной проблематики, которая вытекает из наших рассуждений. Какова в таком случае ценность жизни, коль все находится в движении и одно со временем сменит другое на всех уровнях проявления бытия (органическое и неорганическое, материальное и духовное)? Не приведет ли это к жизненному пессимизму, а как следствие и общественной апатии?

Мы подошли к следующему этапу наших размышлений. Можно ли теперь говорить о практическом значении комплекса выше приведенных выводов, основанных на признании становления в качестве первичной фундаментальной характеристики реальности?

Основной сферой практического применения философских знаний являются общественные отношения, прежде всего — межличностное взаимодействие между людьми, в ходе которого, так или иначе, затрагиваются этические аспекты бытия человека. Как известно «этика — область философских теорий, которая осмысливает такую специфичную форму духовного бытия, как мораль, т. е. своеобразного надбиологического инструмента регулирования межличностных отношений посредством идеалов должностования». Получается, что этика — раздел философии, посвященный морали как одной из форм существо-

вания общественного сознания (наряду с правом, идеологией, религией и т. д.), представляющий собой систему логически обоснованных суждений о должном поведении человека с точки зрения всеобщих идей о добре. Соответственно и этика — теория добродетели, обосновывающая при помощи всеобщих ценностей достойное поведение человека. Должное как императив поведения выражает общезначимое, т. е. этика обосновывает это должное в поведении человека с точки зрения соответствия этого поведения общему благу. Поэтому «человечность» — основной вектор этических суждений. В этом аспекте этика базируется на аксиологии. Ведь нельзя высказывать суждения о должном поведении, не имея чёткой системы ценностей — фундамента этики. В ходе развития философии ценность подобно другим фундаментальным понятиям определяли по-разному. Но не вызывает сомнений, что это понятие интеллигентное прежде всего, т. к. ему сложно подобрать объективно существующий материальный аналог, вследствие чего возникает представление об этических ценностях, как о самобытных (индетерминированных) феноменах духовного бытия. В этом смысле они служат критерием для оценки того или иного поступка как добродетельного. В то же время ценность не может возникнуть и пребывать вне общества, вне общественных отношений, которые проявляют противоречивое единство материального и духовного. Сегодня в академической среде не принято ссылаться на идеи исторического материализма, но мне кажется, что для научно-исследования идеологические предубеждения создают только препоны, отдаляя от истины, а не приближая к ней. Поэтому выскажу мнение, что труд как целенаправленная деятельность по преобразованию среды обитания в — существенная характеристика человека. Человек это существо психофизическое, соответственно и формы его духовного бытия не могут быть полностью независимы от условий его существования. Практика трудовой деятельности приводит к накоплению знаний об окружающем мире. Чем обширней преобразование реальности, тем содержательней формы отражения преобразующей деятельности. К примеру, палеоантропология давно установила тот исторический факт, что первобытный человек уже умел проводить такую рискованную хирургическую операцию, как трепанация черепа. В условиях отсутствия антисептических средств такое хирургическое вмешательство в организм вряд ли было бы успешным. Однако костные останки первобытных людей свидетельствуют, что около 70 % людей, подвергшихся такой операции, пережили её благополучно [4, с. 29]. Соответственно

есть основания говорить, что меры антисептической обработки были известны уже тогда, но вот только сама практика врачевания воспринималась сознанием первобытного человека как синкретический процесс магического воздействия и лечебного одновременно. Не случайно обладателями знаний (в том числе медицинских) в древних обществах были чаще всего жрецы. Поэтому вполне вероятно, что антисептические средства могли использоваться в качестве своеобразной защиты от вредоносных духов болезни, но при этом выполняя и свою прямую функцию. Но сегодня уже невозможно себе представить нейрохирурга, который будет обрабатывать оперированную часть тела, произнося магические заклинания. Поэтому ценность и ценностные ориентиры общества во многом (если не полностью) обусловлены общественными отношениями, отличающимися определённым уровнем развития материальных условий существования человека, созданных им самим. В то же время неправильно рассматривать ценности как нечто сродни результату развития материальных условий существования человека. Они во многом также влияют и на развитие общественных отношений, находясь в диалектическом единстве с материальным миром. Ведь зарождение и развитие врачевания свидетельствует и о зарождении и развитии морали, которая во многом идет бок о бок с практикой врачевания и определяет духовную структуру общества соответствующей исторической эпохи. Поэтому любая ценность есть дочь своего времени и вне материальных условий бытия человека она существовать не может. А эти условия — результат его труда. Ведь человек, не смотря на свои слабые адаптивные характеристики по сравнению с другими представителями животного мира, сумел создать ойкумену, в которой выживание для него стало более эффективным. И все это благодаря практике преобразования окружающей среды, мерой которой является труд. Однако человек не только создаёт, но в ходе своего творчества (в широком смысле) и разрушает как естественную среду обитания, так и старые формы общественных отношений.

В настоящее время структура общественных отношений настолько сложна, что этический компонент жизни человека порой остаётся без внимания, а массовая культура основывается на аморальности как главном правиле потребления информационных продуктов. Возможно, это можно объяснить высокой скоростью общественных преобразований, что приводит к быстрой девальвации устоявшихся мировоззренческих ценностей, при условии отсутствия чёткого ценностного

ориентира для нарождающейся эпохи. В этом ракурсе размышления можно прийти к такому выводу: в становлении бытия, в частности его общественной формы, человек настолько разрушает устойчивые границы своей осознанности окружающего его мира (это усугубляется высокоскоростным информационным обменом), что это поневоле актуализирует соотношение бытия и небытия как познавательную и фундаментальную мировоззренческую проблему. И в аксиологическом и, соответственно, этическом аспектах решение этой проблемы может привести к повальному пессимизму, своеобразному аксиологическому тупику. Если всё преходяще, а многообразие стремительно изменяющихся форм бытия рационально не объяснимо в силу неустойчивости форм интеллектуально отражения социальной жизни, то ценность самой жизни падает почти до нуля. Именно такой лейтмотив является своеобразной интеллектуальной оболочкой для различных упаднических идей. Зачем утруждать себя следованием морально-нравственным ценностям, если конец моего индивидуального бытия (существования) неизбежен? В этическом отношении это приводит как нигилизму, так к гедонизму с многочисленными крайними формами выражения. Но повторимся еще раз, что человек это особая форма жизни, которая *практически* взаимодействует с природой,

преобразуя её и саму себя. В этом контексте автор придерживается марксистской точки зрения, хотя сегодня ссылаться на марксизм и не принято. Поэтому еще раз признаем правоту мнения, согласно которому исключительно способность разумного существа самому решать вопрос о том, какое возможное движение в данных условиях места и времени ему осуществлять и есть способность самоконтроля, самоуправления, самостоятельности. Если бы люди были лишены этой способности, если бы их деятельность не контролировалась их сознанием и волей, они были бы марионетками объективных законов природы и истории [1, с. 128].

Пограничное состояние человека между бытием и небытием отчётливо осознанное в эпоху стремительных общественных перемен, нужно оценивать как условие, позволяющее преодолеть мировоззренческий кризис переходной эпохи, в противовес упадническим убеждениям, которые приводят к морально-нравственному тупику. Ценность индивидуального проявления жизни как момента в становлении бытия позволяет человеку увидеть в своём ближнем родственное существо, что стимулирует его добродетель и освобождает от внешней необходимости, которая таким образом преобразуется им в компонент собственной сущности. *Быть* человеком — тяжёлый труд.

### Список литературы

1. Воронович, Б. А. Философский анализ практики / Б. А. Воронович. — М., 1972. — 278 с.
2. Горохов, П. А. Размышления о человеке эпохи глобализации / П. А. Горохов // Философия и культура информационного общества : VIII Междунар. науч.-практ. конф. — СПб. : Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, 2020. — С. 57—59.
3. Горохов П. А. Философские размышления о «Человеке будущего» в мировой фантастике / П. А. Горохов // Философия и культура информационного общества : тез. докл. VII Междунар. науч.-практ. конф. : в 2 ч. — СПб., 2019. — С. 39—42.
4. Сорокина, Т. С. История медицины / Т. С. Сорокина. — М. : Академия. 2016. — 560 с.
5. Фридрих Энгельс о диалектике естествознания. — М. : Наука, 1973. — 576 с.

### Сведения об авторе

**Шпека Константин Александрович** — кандидат философских наук, доцент, Уральский государственный медицинский университет, Екатеринбург, Россия. [kshpeka@mail.ru](mailto:kshpeka@mail.ru)

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).  
Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 16—23.*

## **The value dimension of the correlation of being and non-being. To the formulation of a moral problem**

***Shpeka K.A.***

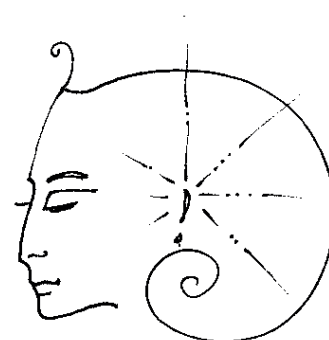
*Ural State Medical University, Yekaterinburg, Russia. kshpeka@mail.ru*

The article deals with the problem of correlation of being and non-being with the concept of becoming through the prism of an axiological problem. The author explores the nature of man using the concept of practice, applying conclusions to determining the causes of the origin of values, and comes to the conclusion about the high axiological significance of the actualization of the border state of man by the modern era.

**Keywords:** *being, non-being, becoming, life, practice, person, value, axiology, labour, decadent ideas, epoch.*

### **References**

1. Voronovich B.A. *Filosofskij analiz praktiki* [Philosophical analysis of practice]. Moscow, 1972. 278 p. (In Russ).
2. Gorohov P.A. Razmyshleniya o cheloveke epohi globalizatsii [Reflections on the person of the era of globalization]. *Filosofiya i kul'tura informacionnogo obshchestva* [Philosophy and culture of the information society]. St. Peterburg, Sankt-Peterburgskij gosudarstvennyj universitet aerokosmicheskogo priborostroeniya. 2020. S.57-59. (In Russ).
3. Gorohov P.A. Filosofskie razmyshleniya o «Cheloveke budushchego» v mirovoj fantastike [Philosophical reflections on the «Man of the future» in world fiction]. *Filosofiya i kul'tura informacionnogo obshchestva* [Philosophy and culture of the information society]. St. Peterburg, 2019. Pp. 39—42. (In Russ).
4. Sorokina T.S. *Istoriya mediciny* [History of medicine]. Moscow, Akademiya, 2016. 560 p. (In Russ).
5. *Fridrih Engels o dialektike estestvoznaniya* [Friedrich Engels on the dialectics of natural science]. Moscow, Nauka, 1973. 576 p. (In Russ).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 11 (457).  
Философские науки. Вып. 62. С. 24—32.*

УДК 133.52  
ББК 71.0

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11104

## Миф и астрология как социокультурные феномены: генезис и функции

*А. В. Букурова*

*Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия*

В статье рассматриваются особенности мифологического мировоззрения и мировосприятия как единого общего содержательного основания для формирования архаичной космологии и астрологии. Прослеживается трансформация мифа и астрологии в особые феномены в динамике социокультурного процесса. Показывается, как меняется их роль и статус в истории развития западноевропейской культуры и общества. Раскрываются социально-прагматичные аспекты использования мифа для управления сознанием и поведением масс. Представлены индивидуально-прагматичные особенности астрологии как практического средства для поиска человеком смысла в определенных ситуациях обыденной жизни. Выявляются специфические особенности функционирования феноменов в процессе развития общества и культуры от древности до современности. Показывается, что на основе связи с психологией астрология постепенно приобретает экзистенциальные функции. Обосновывается, что в современном мире миф утрачивает свою интегрирующую, объединяющую функцию.

**Ключевые слова:** миф, мифология, космология, астрология как социокультурный феномен, культура, общество, человек, природа.

Современный мир культуры многообразен, в нем сосуществуют феномены, впервые появившиеся много веков назад и сформировавшиеся в самое последнее время. Некоторые из тех феноменов, которые имеют богатую историю, продолжают удерживаться в культурном пространстве, вызывая интерес у представителей различных слоев общества. Одним из таких феноменов является астрология, которая занимает определенное место в социокультурной реальности [25]. Она генетически укоренена в мифе и связана с архаичной космологией, которая формировалась как целостный комплекс знаний и представлений о мире и человеке на базе мифологического мировосприятия. Выявление культурного и антропологического смысла этой связи с позиции философии остается актуальным.

К настоящему времени проведено много научных исследований по анализу мифа как универ-

сального внеисторического культурного феномена. Однако астрология как определенное явление в культуре на различных этапах ее исторического развития изучена фрагментарно в силу сложности материала и неоднозначности отношения к ней в научном сообществе. Представляется важным выявить, каким образом в динамике единого социокультурного процесса происходит взаимодействие мифа и астрологии как самостоятельных и при этом генетически связанных феноменов, и как меняется их роль и статус в истории развития западноевропейской культуры и общества. Важно определить специфические особенности их функционирования именно в динамике с учетом существенных различий древнего общества, где они впервые появились, и современного постиндустриального общества, в культуре которого они продолжают присутствовать.

Научные исследования мифа как архаичной формы освоения мира человеком многочисленны

и разнонаправлены. Классификация и систематизация различных подходов проводится в работах С. А. Токарева, Е. М. Мелетинского и М. И. Стеблин-Каменского [15; 21; 22]. В архаичной мифологии доминирует форма представления, где еще нет противопоставления идеи и материи. В силу этого в мифе естественное и сверхъестественное сливаются, между ними нет различия, наоборот, они монолитны и неотделимы друг от друга. Эту точку зрения обосновывает Н. И. Мартишина и пишет: «Строго говоря, миф сам есть чудо именно потому, что в нем нет чудес» [14, с. 103]. Такого же подхода придерживается К. А. Свасьян, заключая на основе критического анализа работ Э. Кассирера, что ключ к пониманию чудесности мифа находится в принципиальном единстве, цельности идеального и реального [20]. Более того, миф представляется символом подлинной реальности, поскольку он изначально воспринимался как абсолютная истина в силу своей монополии как единственно возможного взгляда на происходящее. Так, Н. А. Бердяев пишет: «Миф же есть не вымысел, а реальность, но реальность иного порядка, чем реальность так называемой объективной эмпирической данности» [3, с. 18]. В архаичном периоде миф имеет не только мировоззренческое значение, он выполняет также функции познания, переживания и объяснения окружающей действительности, формирования ценностей, регулирования общественной жизни посредством обрядов, ритуалов, то есть формирует структуру и определяет границы культурной и социальной жизни человека.

Архаичная космология и астрология формируются на одном общем содержательном основании — мифологическом мировоззрении и мировосприятии. Оно задает такую форму антропоморфизму, для которой характерно слияние человека с природой. Поэтому природа и космос (Вселенная) представляются живыми. А влияние космоса на человека и его жизнь рассматривается не только как реальное воздействие, но как естественное и разумное в силу их единства. В таком случае сверхъестественное выступает не как сверхприродное, выходящее за рамки закономерностей окружающего мира, но как само собой разумеющееся. В античной космологии центральное место занимает догмат о «всемирной симпатии», отражающий связи не только земного и небесного миров, но и сверхъестественного (непроявленного, непостижимого) и естественного (проявленного, познаваемого). Эти связи выступают таинственными, скрытыми, неявными, но вместе с тем реальными и действенными. Их отличительной чертой является непредставимость, непроявлен-

ность по форме. В силу этого они воспринимаются как беспричинные, случайные, но при этом в них наличествует соответствие и эквивалентность по содержанию, смыслу. Так, культуролог Ф. Ф. Зелинский пишет: «И это влияние [божественной силы звезд — А. Б.] не только непосредственно, но и произвольно; не только произвольно, но и разумно. Так-то догмат всемирной симпатии (*simpatheia ton holon*) возник сам собою в народном сознании древних греков» [8, с. 208]. Именно на ощущении этих связей основывается вся античная философия, в которой они осмысливаются, обосновываются и развиваются в различные теории соответствий и родства всех вещей, а затем передаются зарождающейся науке. А. Ф. Лосев, показывая, что весь античный космос наполнен этими связями, пишет: «Космос содержит в себе только такие вечные законы, которые требуют постоянных чудес и превращений, постоянных сверхъестественных совмещений и разъединений, рождений и уничтожений» [13, с. 302—303]. Обосновывая, что философ и астроном античного мира, прежде всего, были апологетами алхимии, астрологии и магии, он доказывает нераздельность этих феноменов в античной культуре. Со временем в соответствии с ростом практических потребностей людей астрология становится более практико-ориентированной и начинает выполнять не только ориентирующую и объясняющую, но и предсказательную функции по отношению к природным, общественным явлениям, таким, как изменения климата, урожайность, войны и др.

С дальнейшим развитием западноевропейской культуры эволюционные пути мифологии и астрологии расходятся. А с появлением таких форм миропостижения, как наука и религия (мировые религии) миф, стимулируя их развитие, трансформируется в особый феномен культуры, давший импульс для распространения многих видов искусства: живописи, музыки, литературы, поэзии, архитектуры. Можно выделить стимулирующую функцию мифа и в развитии других областей культуры, относящихся, например, к медицине, политике, экономике и т. д. При этом эволюция астрологии также происходит через подъемы и спады общественного и индивидуального интереса к ней. В периоды Римской империи и европейского Средневековья она является активным и важным фактором, оказывающим влияние на вектор развития общественной и культурной жизни, а ее влияние на политическую сферу становится устрашающим [4]. Не менее важно, что со времен античного мира астрология трансформируется в мощную движущую силу развития естественной

науки вплоть до научной революции XVII в. Особая культурно-историческая роль в этом процессе принадлежит К. Птолемею [5]. Он выстраивает единую систему представлений о космосе, основу которой составляет догмат о «всемирной симпатии», но уже не на базе мифологического восприятия, а на уровне умозрительных конструкций с помощью философских категорий и научных методов. Переосмысливая накопленный ранее опыт, К. Птолемей описывает небесные тела и их влияния на земные события посредством новой физической категории «силы». Тем самым закладывается прочный естественнонаучный базис под догмат о «всемирной симпатии», вследствие чего таинственные, неявные связи земного и небесного, непостижимого и познаваемого, сверхъестественного и естественного обретают форму природных взаимодействий и причинное объяснение. Дальнейшее развитие естественнонаучной мысли происходит в эмпирической области на фундаменте детерминизма, из которого исключается сверхъестественное, таинственное, случайное. После научной революции XVII в. астрология уходит в тень и начинает существовать как культурный феномен вне науки, религии и философии. При этом она сохраняет центральный содержательный принцип о «всемирной симпатии» в качестве фундамента для своих методологических установок. Так, например, в астрологии Марс покровительствует военным, поскольку между этой планетой и военными есть так называемая «симпатическая» связь, то есть наличествует соответствие, эквивалентность по смыслу. В связи с этим Б. И. Пружинин, оценивая положительную роль астрологии в развитии различных областей научного знания, особо выделяет когнитивную функцию ее основного принципа. Он пишет: «История еще не завершилась: достаточно будет и того, что на базе этого тезиса [«о всемирной симпатии» — А. Б.] сложилась непрерывная интеллектуальная традиция, в рамках которой вчера совершенствовались астрономические таблицы и математические техники, а сегодня — биоастрономические исследования» [18, с. 131].

Интересные поворотные этапы в изменении социокультурных функций мифа и астрологии можно отметить в XX в. В результате многочисленных разноплановых исследований мифов выявляются их происхождение и сущность, механизмы функционирования, структура и психология восприятия их содержания. С одной стороны, подобные исследования открывают положительные цивилизационные качества мифа, в том числе его когнитивные возможности и социальные функции. А с другой, — становится возможным

«искусственное» производство и распространение политических и социальных мифов, которые зависят от воли и намерений мифотворцев. Мифология становится важным структурным элементом идейного обеспечения социально-политических процессов, конечной целью которых является управление сознанием масс. Э. Кассирер показал, что в общественной жизни приобретают актуальность старые архаичные мифологические модели, которые воссоздаются в политике в новых социальных и национальных условиях, и возводятся в ранг идеологии [10]. Для того чтобы какая-либо идеология стала господствующей в определенных социально-культурных условиях, ее идеи должны найти отклик в сознании масс. Поэтому в процессе производства мифов и распространения их идей используются специальные техники. Э. Кассирер выделяет такие приемы как магические слова, политические обряды (ритуалы) и предсказание будущего (пророчествование). Сформировавшиеся ключевые идеологии XX в., построенные на базе мифологических компонентов, сыграли ключевую роль в жизни общества. Это объясняется тем, что, во-первых, миф обладает богатой природой и удовлетворяет потребность в целостном представлении о мире, а на ранних этапах истории полностью регулировал и регламентировал жизнь человека в обществе. Поэтому политикой, прежде всего, используются организующие возможности мифа. Во-вторых, бурное развитие психологии, открытие «коллективного бессознательного» усилили внимание к иррациональным элементам и их роли в общественной жизни, а иногда этим элементам стали придавать особое значение. В. М. Найдыш, проводя анализ мифа как особого способа построения сознанием чувственного образа окружающего мира, отмечает его эмоциональную нагруженность [16]. В результате анализа социальной мифологии П. С. Гуревич приходит к заключению, что мир эмоций особым образом встраивается в идеологические построения [6]. Так, миф может быть представлен как некий образно-эмоциональный комплекс, который содержит в себе не только элемент познания мира, но и сферу чувственного переживания окружающей действительности. Эта особенность может указывать на его историческую востребованность и живучесть. В. М. Найдыш отмечает: «Миф всегда есть единство знания и переживания действительности. Поэтому кроме гносеологического, он содержит в себе и онтологический аспект... Онтология мифа позволяет ввести миф в контекст реальной жизнедеятельности человека» [16, с. 518]. Так, в обыденной жизни любой человек может столкнуться с трудной

ситуацией и проявить храбрость, героизм, следуя чувству долга, или, наоборот, пережить трагедию и стать жертвой обстоятельств. Это, так называемые, вечные сюжеты мифов о герое и жертве, с которыми можно встретиться в жизни. Возрождение и усиление мифологии наблюдается в истории развития общества в периоды смены форм социального устройства, политических режимов, что, в свою очередь, воздействует в определенной степени на изменение ценностных и мировоззренческих ориентиров человека. Рациональных средств понимания происходящего становится недостаточно, вследствие чего происходит усиление эмоционального, чувственно-аффективного отношения к миру. В таких ситуациях, как показала история XX в., миф может использоваться в прагматичных целях, выполняя идеологическую функцию с аксиологической нагрузкой.

Если миф находит свое применение в политике как особом способе регулирования общественного развития, то для астрологии новый культурный базис предоставляет психология. Немецкий исследователь социальной психологии А. Лоренцер, прослеживая в своей работе историю формирования и развития психоанализа, показывает, как медленно шаг за шагом происходило осознание и признание западноевропейским обществом уникальности и независимости бытия внутреннего мира человека [12]. Зарождалось сначала медицинское освоение, а затем уже в XX в. на основе психологической и психиатрической практики начинают разрабатываться новые научные пути изучения психики человека, и выявляется многоуровневая структура его внутреннего мира. Такие подходы только прокладывают себе дорогу, считаясь поисковыми. Одним из первопроходцев является К. Г. Юнг, основоположник не только глубинной, аналитической психологии, но и ученый, заложивший основы нового философского психоаналитического течения мысли. На основе эмпирических посылок он предлагает концепцию синхронии, которая выходит за рамки предметной области психологии, и может иметь мировоззренческое значение с далеко идущими последствиями ее влияния на различные области культуры. Рассматривая синхронию как акаузальный объединяющий принцип и придавая ей функциональное значение как формирующего мир фактора, ученый исключает ее связь с какой-либо «материальной» категорией (например, энергия). Он противопоставляет принцип синхронии, имеющий психическую основу, принципу причинности, который, по его мнению, проявляется во внешней области и не имеет власти во внутреннем мире человека. На основе исследования синхронистических (бес-

причинных) феноменов, субъективных по природе и не имеющих какой-либо закономерности, К. Г. Юнг связывает чувственный опыт человека, выходящий за рамки пространственного и временного единства, с соответствующим объективным процессом, то есть с событиями. По сути, ученый соотносит синхронию с одновременностью момента протекания определенного внешнего события и субъективного психического состояния человека, между которыми есть смысловое совпадение. Согласно такому подходу, эта связь не имеет познаваемой основы, то есть формы проявления, и соответственно причинного объяснения, поэтому является случайной и устанавливается посредством смысловой эквивалентности. К. Г. Юнг раскрывает принцип синхронии через работу бессознательного и «коллективного бессознательного», природу которых он определяет как иррациональную, «психоидную», то есть непредставимую. Он вводит понятие архетипа как продукта (образа) бессознательного и «коллективного бессознательного». Архетипы, согласно его предположению, являются априорной формой представления, которые обуславливают сознание. В силу этого бессознательное и «коллективное бессознательное» обладают абсолютным самосуществующим знанием, форма существования которого трансцендентальна. В связи с этим К. Г. Юнг выдвигает предположение, что смысл может существовать не только внутри человека, но и вовне. Он пишет: «Синхрония предполагает наличие смысла, который а priori связан с человеческим сознанием и явно существует вне человека» [26, с. 294]. То есть смысл одновременно может проявляться и в человеческой психике, и в событиях окружающего мира. Он выдвигает смысл как критерий синхронии, что вводит его в конфликт с общепринятыми гносеологическими установками, поскольку с позиции науки смысл является антропоморфическим толкованием. Разрабатывая концепцию синхронии, в которой только ставятся вопросы и намечаются направления гипотез для последующего изучения, К. Г. Юнг предпринимает попытку придать ей более широкое значение и предлагает ввести новую категорию синхронии, которая имеет психическую природу, как дополнительного принципа описания и объяснения мира к трем классическим категориям — пространства, времени и причинности. Он обобщает: «Однако польза от добавления этой концепции состоит в том, что она позволяет нам включить в наше определение и знание природы психоидный фактор — то есть а priori смысл или эквивалентность» [26, с. 307]. Следует отметить, что в XX в. физика также со-

своих позиций ставит под сомнение принцип абсолютного детерминизма, который достоверен только для узкой сферы положений. Объяснение акаузального принципа развития мира выдвигает И. Пригожин [17].

Концепция синхронии К. Г. Юнга, в основе которой заложена идея корреляции событий посредством смысловой эквивалентности, по сути, является научной проекцией догмата «о всемирной симпатии». Ученый предпринимает попытку перевести этот догмат с уровня философских умозрительных конструкций на уровень эмпирической концепции. Он утверждает: «Синхрония — это современный и модернизированный вариант устаревшей концепции соответствия, взаимопонимания и гармонии. Он основан не на философских предположениях, а на эмпирических ощущениях и экспериментальной работе» [26, с. 200]. Интересно, что К. Г. Юнг, отмечая живучесть и популярность астрологии в XX в., придает особое значение наличию в ней именно идеи синхронии и самосуществующего смысла, то есть догмата «о всемирной симпатии». В силу этого он заключает: «Определенные магические обряды вроде бы умерли, но астрология, которая в наши дни обрела невиданное прежде значение, живет, и даже очень не плохо» [26, с. 294]. Таким образом, астрология обретает обновленную концептуальную базу, разработанную психоаналитической философией, и тем самым получает новый стимул для дальнейшего развития в культуре. Так, начинает развиваться личностно-ориентированное направление астрологии, где в центре оказывается внутренний мир человека. Одним из основоположников нового гуманистического подхода является известный философ и астролог Д. Радьяр [19]. Если миф начинает все больше использоваться на социальном уровне, оказывая эмоциональное влияние на массы и делая их сторонниками тех или иных идей, то астрология обращается к сознанию отдельного человека и его внутреннему миру. Она выглядит не социально- (как мифология), а скорее индивидуально-прагматичной, поскольку оказывается значимой и доступной для человека на обыденном уровне, и, в конечном счете, воспринимается как особое знание, которое открывает для него дополнительные возможности поиска смысла в определенных жизненных ситуациях. Во многом это обеспечивает ее востребованность вне зависимости от оценки ее познавательных возможностей, строгости и достоверности ее учения.

Рассматривая особенности функционирования мифа и астрологии в социокультурном пространстве эпохи постмодерна, необходимо особо выделить такую сущностную характеристику этой эпо-

хи как формирование информационного общества. В результате бурного развития информационных и коммуникационных технологий последних нескольких десятилетий манипулирование массовым сознанием становится более очевидным. Определенные структуры управляют и контролируют СМИ, которые являются средством быстрого (а в случае электронной передачи — мгновенного) распространения и массового тиражирования современных искусственно созданных политических и социальных мифов. Сферой их практического приложения является многообразие социальных явлений, процессов, отношений. Безусловно, сегодня предпринимаются попытки переосмыслить феномен мифа, направив его в позитивное русло развития человека, но это редкие случаи. Например, А. Косарев, исследуя феноменологию мифа, показывает его стимулирующую силу в познании мира и особо выделяет его эвристическую значимость [11]. При этом современная мифология все чаще, наоборот, искусственно порождает социальные мифы. Фундаментальные классические мифологические образы собираются в мифологеми, перерабатываются, трансформируются и представляются в новом виде с иным содержанием. Причем чем более удалено во времени значимое историческое событие, тем больше его содержание наполняется мифологемами. Проводя анализ наличия мифологических элементов в современной геополитике, Г. Ч. Гусейнов особо отмечает такую существенную характеристику мифологического образа как «проницаемость» во все общественные слои, что обуславливает наиболее востребованную сегодня на уровне социальных действий организующую функцию мифа [7]. Современный миф, пройдя определенную историческую трансформацию, занимает огромное пространство массовой культуры, в рамках которого решаются конкретные задачи по манипулированию сознанием человека. С. Г. Кара-Мурза в своем исследовании, раскрывая формы и методы манипулирования сознанием людей, сравнивает современные подходы с ситуацией XX века и пишет: «Современные политические мифы действуют совсем по-другому. Они не начинают с того, что санкционируют или запрещают какие-то действия. Они сначала изменяют людей, чтобы потом иметь возможность регулировать и контролировать их деяния» [9, с. 125]. Причем акцент в современных подходах делается именно на управлении посредством силы воображения. Французский философ Р. Барт с позиции семиологии, отмечая такую особенность современного мифотворчества, как «создание перевернутых образов», пишет, что «на всех уровнях человеческой коммуникации миф осуществляет превращение

«антифизиса» в «псевдофизис» [1., с. 305]. При чем «псевдофизис есть не что иное, как запрет для человека заново изобретать себя» [1, с. 320]. Интересно, что известный социолог З. Бауман на основе анализа явлений общественной жизни глобализирующегося мира приходит к выводу, что современное общество «перестает задавать вопросы самому себе» [2, с. 246]. С одной стороны, это может быть результатом запуска машины по управлению сознанием человека, а с другой — это отражает ослабление воли к познанию в направлении рационально-мыслительной деятельности, что, в свою очередь, усиливает эмоциональный компонент сознания, который способствует востребованности и усвояемости современных мифов на уровне массовой культуры. Также миф в силу своих генетических особенностей не подлежит критике ни при каких условиях, в его основании изначально заложен момент безусловной, безальтернативной истины, основанной на вере.

З. Бауман также отмечает нарастание в современном обществе элементов дезинтеграции, неопределенности, хаотичности, которые присутствуют повсюду. Сама жизнь в условиях постмодернити становится неорганизованной и разрозненной. Такую сущностную характеристику современного общества как глобализацию он определяет как «новый мировой беспорядок» [2, с. 44]. В связи с этим исследователь приходит к заключению, что в современном типе общества человек самым очевидным образом лишен уверенности в том, что он контролирует свою собственную судьбу. То есть человек теряет ощущение контроля настоящего и лишается предсказания будущего в социальном плане. З. Бауман считает, что именно порядок обуславливает определенную безопасность человеку и определяет возможности предсказывать с некоторой вероятностью его поступки. Еще в конце XX в. в работе, посвященной научному познанию и миру человека, В. П. Филатов заметил, что «современный человек не переживает мир как упорядоченный и гармоничный Космос», но у него сохраняется потребность в таком миропереживании, и он пытается найти стабильность [23, с. 31]. В связи с этим в современном очень нестабильном, динамично меняющемся мире немало людей, для которых астрология в силу своей предсказательной функции представляется способом получения стабильности и средством, которое предлагает защитный механизм. Во многом благодаря прочной основе, которая была предоставлена психоаналитической философией в виде обновленной концепции синхронии, астрология пытается осуществить перенос порядка и определенности, предсказуемости в

движениях небесных тел и планет на обыденную жизнь человека. В этом проявляется ее организующая функция. Процесс упорядочивания происходит посредством поиска общего смысла между астрологическими представлениями, гипотезами и событиями, которые происходят в жизни человека. К. Г. Юнг пишет, что «помимо причинно-следственной связи в природе существует еще один фактор, который выражает себя в упорядочивании событий, а перед нами предстает в образе смысла» [26, с. 276]. Более того, астрология представляется как практический инструмент для поиска человеком смысла в определенных индивидуальных жизненных ситуациях. Она не может дать единственный смысл, но она расширяет границы выбора потенциальных смыслов, которые могут быть обнаружены в любых жизненных обстоятельствах. В этом аспекте открывается ее экзистенциально значимый потенциал, и она приобретает новую экзистенциальную функцию. Благодаря В. Франклу, исследователю экзистенциального подхода с позиции психологии, задается новое практическое измерение для изучения проблемы человеческого существования — мир «смыслов», необъятность «смыслов», которое он определяет как «логос». Он вводит понятие «ноэтического измерения», в котором локализованы смыслы, и которое не сводится к измерениям биологического и психического существования человека. Скорее оно лежит в духовной плоскости. Категория смысла выводится им за пределы внутреннего мира человека, то есть за пределы антропоморфического определения, и выступает основанием, обуславливающим жизнь человека, что расширяет границы его бытия. Смысл, обладая некой изначальной направленностью, не может быть изобретен или создан человеком, но он задает врожденную, изначальную мотивационную тенденцию, присущую всем людям, которая заключается в необходимости поиска, обретении смысла. В связи с этим В. Франкл заключает: «Смыслы обнаруживаются, а не придумываются» [24, с. 292]. Таким образом, быть человеком означает быть обращенным к смыслу, то есть стремиться к поиску локализованного во внешнем мире объективного смысла, который требует осуществления. Осуществляя, а точнее переживая «трансубъективность» смысла в конкретных жизненных ситуациях, человек тем самым осуществляет себя. При таком подходе утверждается уникальность смыслов в жизни каждого человека, поскольку любая жизненная ситуация содержит особые возможности и единственный неповторимый смысл для каждого человека. Поэтому «нет такой вещи как универсальный смысл жизни, есть

лишь уникальные смыслы индивидуальных ситуаций» [24, с. 288]. Человек осуществляет смысл через действия, в том числе творческие, посредством выполнения определенных жизненных задач или в отношениях с другими людьми или в отношении к ситуации, в которой он оказался. Тем самым астрология благодаря изначально присутствующей ей идее синхронии может представляться как практическое средство, способствующее самоосуществлению человека посредством поиска смысла в определенных жизненных обстоятельствах. В этом и проявляется ее экзистенциальная функция. Получается, что астрология обретает более прочные основания, разработанные психологией, что указывает на укрепление ее связи с гуманитарными науками, а не только с мифологией.

Итак, архаичная космология и астрология формируются на единой общей базе мифологического мироощущения и мировосприятия, отличительной особенностью которого является слияние человека с природой, космосом (Вселен-

ной). На всех этапах развития западноевропейской культуры и общества астрология не только сохраняет центральный тезис «о всемирной симпатии», заложенный на этапе генезиса, но и подкрепляет его, опираясь на идеи психоаналитической философии, получив новый стимул для дальнейшего развития. Тем самым феномен обретает более прочные основания в культуре, и выявляются его экзистенциальные функции. Представляется, что в постиндустриальном обществе люди обращаются к астрологии в поисках упорядочивающего их индивидуальный жизненный мир знания. Миф же, пройдя определенную историческую трансформацию в динамике социокультурного процесса, превращается в феномен, который утрачивает свою интегрирующую, объединяющую функцию. Сегодня его организующие возможности могут использоваться внешними силами в целях управления человеческим сознанием и поведением масс, что не способствует гармоничному развитию общества и человека.

### Список литературы

1. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. — М. : Академический Проект, 2008. — 351 с.
2. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. — М. : Логос, 2005. — 390 с.
3. Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. — М. : Мысль, 1990. — 176 с.
4. Броль, Р. В. Астрология и политика в Византии V в. / Р. В. Броль, П. В. Кузенков // Византийский современник. — 2013. — Т. 72 (97). — С. 166—198.
5. Букурова, А. В. Культурно-историческая роль К. Птолемея в развитии представлений о космосе / А. В. Букурова // Гуманитарные и социальные науки: электронный журнал. — 2013. — № 6. — URL: <http://www.hses-online.ru> (дата обращения: 10.06.2021).
6. Гуревич, П. С. Социальная мифология / П. С. Гуревич. — М. : Мысль, 1983. — 175 с.
7. Гусейнов, Г. Ч. Популярная геополитика и новая мифология / Г. Ч. Гусейнов // Современная российская мифология. Серия «Традиция-текст-фольклор: Типология и семиотика». — М. : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2005. — С. 51—68.
8. Зелинский, Ф. Ф. Соперники христианства: Лекции, читанные ученикам выпускных классов с.-петербургских гимназий и реальных училищ / Ф. Ф. Зелинский. — М. : Школа-Пресс, 1996. — 416 с.
9. Кара-Мурза, С. Г. Манипуляция сознанием / С. Г. Кара-Мурза, 2000. — URL: <http://www.kara-murza.ru/books> (дата обращения: 10.06.2021).
10. Кассирер, Э. Техника современных политических мифов / Э. Кассирер // Феномен человека: Антология. — М. : Высш. шк., 1993. — С. 108—123.
11. Косарев, А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость: учебное пособие для вузов / А. Косарев. — М. : ПЭР СЭ ; СПб. : Университетская книга, 2000. — 304 с.
12. Лоренцер, А. Археология психоанализа: интимность и социальное страдание / А. Лоренцер. — М. : Весь мир : Прогресс-акад., 1996. 303 с.
13. Лосев, А. Ф. Бытие — имя — космос / А. Ф. Лосев. — М.: Мысль, 1993. — 958 с.
14. Мартишина, Н. И. Когнитивные основание паранауки / Н. И. Мартишина. — Омск : Изд-во ОмГТУ, 1996. — 187 с.
15. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. — М. : Восточная литература РАН, 2000. — 407 с.
16. Найдыш, В. М. Философия мифологии. XIX — начало XXI века / В. М. Найдыш. — М. : Альфа-М, 2004. — 554 с.
17. Пригожин, И. Время. Хаос. Квант: к решению парадокса времени / И. Пригожин, И. Стенгерс. — М. : ЛИБРОКОМ, 2009. — 232 с.

18. Пружинин, Б. И. «Звезды не лгут», или Астрология глазами методолога / Б. И. Пружинин // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания. — М. : Политиздат, 1990. — С. 117—150.
19. Радьяр, Д. Личностно-ориентированная астрология: гуманистическая астрология: (Сб. очерков) / Д. Радьяр. — М. : Центр астрол. исслед., изд-во ЦАИ, 1994. — 302 с.
20. Свасьян, К. А. Философия символических форм Э. Кассирера / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1989. — 238 с.
21. Стеблин-Каменский, М. И. Миф: его место в эволюции человеческого сознания / М. И. Стеблин-Каменский. — М. : ЛЕНАНД, 2018. — 104 с.
22. Токарев, С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. — М. : Политиздат, 1990. — 622 с.
23. Филатов, В. П. Научное познание и мир человека / В. П. Филатов. — М. : Политиздат, 1989. — 270 с.
24. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.
25. Элиаде, М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / М. Элиаде. — Киев : София ; М. : ИД Гелиос, 2002. — 224 с.
26. Юнг, К. Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип / К. Г. Юнг. — М. : АСТ. : АСТ МОСКВА, 2010. — 347 с.

### Сведения об авторе

**Букурова Анна Вячеславовна** — аспирант направления подготовки «Философия, этика и религиоведение», профиль «Философская антропология, философия культуры» Челябинского государственного института культуры, Челябинск, Россия. [abukurova@list.ru](mailto:abukurova@list.ru)

---

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).  
Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 24—32.*

## Myth and astrology as sociocultural phenomena: genesis and functions

**Bukurova A. V.**

*Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia. [abukurova@list.ru](mailto:abukurova@list.ru)*

The article examines the features of the mythological worldview and world's perception as a single common substantive basis for the formation of archaic cosmology and astrology. The transformation of myth and astrology into special phenomena in the dynamics of the sociocultural process is traced. It shows how their role and status change in the history of the development of Western European culture and society. The social and pragmatic aspects of using the myth to control the consciousness and behavior of the masses are revealed. The individually and pragmatic features of astrology as a practical tool for a man to search for the meaning in certain situations of everyday life are presented. The specific features of the functioning of phenomena in the development of society and culture from antiquity to the present are revealed. It is shown that astrology gradually acquires existential functions on the basis of its connection with psychology. It is substantiated that in the modern world the myth loses its integrating, uniting function.

**Keywords:** *myth, mythology, cosmology, astrology as a sociocultural phenomenon, culture, society, man, nature.*

### References

1. Bart R. *Mifologii* [Mythologies]. Moscow, Akademicheskij Proekt, 2008. 351 p. (In Russ.).
2. Bauman Z. *Individualizirovannoe obshchestvo* [The individualized society]. Moscow, Logos, 2005. 390 p. (In Russ.).
3. Berdjaev N.A. *Smysl istorii* [The meaning of history]. Moscow, Mysl', 1990. 176 p. (In Russ.).
4. Brol' R.V., Kuzenkov P.V. Astrologija i politika v Vizantii V v. [Astrology and politics in Byzantium of the 5th century.]. *Vizantijskij sovremennik* [Byzantine Contemporary], 2013, vol. 72 (97), pp. 166—198. (In Russ.).
5. Bukurova A.V. Kul'turno-istoricheskaya rol' K. Ptolemeya v razvitii predstavlenii o kosmose [Cultural and historical role of K. Ptolemy in the development of ideas about space]. *Gumanitarnye i social'nye nauki* [Humanities and social sciences], 2013, no. 6. Available at: <http://www.hses-online.ru> (accessed 10.06.2021) (In Russ.).

6. Gurevich P.S. *Sotsial'naya mifologiya* [Social mythology]. *Social'naja mifologija* [Social mythology]. Moscow, Mysl', 1983. 175 p. (In Russ.).
7. Gusejnov G.Ch. *Populyarnaya geopolitika i novaya mifologiya* [Popular geopolitics and new mythology]. *Sovremennaja rossijskaja mifologija. Serija «Tradicija-tekst-fol'klor: Tipologija i semiotika»* [Modern Russian mythology. Series «Tradition-Text-Folklore: Typology and Semiotics»]. Moscow, 2005. Pp. 51—68. (In Russ.).
8. Zelinskij F.F. *Soperniki hristianstva: Lekcii, chitannye uchenikam vypusknyh klassov s.-peterburgskih gimnazij i real'nyh uchilishh* [The rivals of Christianity: Lectures given to graduating students of St. Petersburg gymnasiums and real schools]. Moscow, Shkola-Press, 1996. 416 p. (In Russ.).
9. Kara-Murza S.G. *Manipuljacija soznaniem* [Manipulation of consciousness]. Available at: <http://www.kara-murza.ru/books>, accessed 10.06.2021. (In Russ.).
10. Kassirer E. *Tekhnika sovremennykh politicheskikh mifov* [Technique of modern political myths]. *Fenomen cheloveka* [Human Phenomenon]. Moscow, 1993. Pp. 108—123. (In Russ.).
11. Kosarev A. *Filosofija mifa: Mifologija i ee jevristscheskaja znachimost'* [Mythology and its heuristic significance]. Moscow, PJeR SJe, St. Petersburg, Universitetskaja kniga, 2000. 304 p. (In Russ.).
12. Lorencer A. *Arheologija psihoanaliza: Intimnost' i social'noe stradanie* [The Archeology of psychoanalysis: Intimacy and social suffering]. Moscow, Ves' mir: Progress-akad, 1996. 303 p. (In Russ.).
13. Losev A.F. *Bytie — imja — kosmos* [Being — name — cosmos]. Moscow, Mysl', 1993. 958 p. (In Russ.).
14. Martishina N.I. *Kognitivnye osnovanie paranauki: Nauchnoe izdanie* [The Cognitive Basis of Parascience: Scientific publication]. Omsk, OmGTU, 1996. 187 p. (In Russ.).
15. Meletinskij E.M. *Pojetika mifa* [The poetics of myth]. Moscow, Vostochnaja literatura RAN, 2000. 407 p. (In Russ.).
16. Najdysh V.M. *Filosofija mifologii. XIX — nachalo XXI veka* [The philosophy of mythology. XIX — early XXI century]. Moscow, Al'fa-M, 2004. 554 p. (In Russ.).
17. Prigozhin I., Stengers I. *Vremja. Haos. Kvant: K resheniju paradoksa vremeni* [Time. Chaos. Quantum: Towards a solution to the paradox of time]. Moscow, LIBROKOM, 2009. 232 p. (In Russ.).
18. Pruzhinin B.I. *Zabluzhdajushhij razum?: Mnogoobrazie vnauchnogo znanija*. Moscow, Politizdat, 1990. Pp. 117—150. (In Russ.).
19. Radhyar D. *Lichnostno-orientirovannaja astrologija: Gumanistscheskaja astrologija* [Personality-oriented astrology: Humanistic astrology]. Moscow, CAI, 1994. 302 p. (In Russ.).
20. Svas'jan K.A. () *Filosofija simvolicheskikh form E. Kassirera* [E. Cassirer's philosophy of symbolic forms]. Erevan, AN Arm.SSR, 1983. 238 p. (In Russ.).
21. Steblin-Kamenskij M.I. *Mif: ego mesto v jevoljucii chelovecheskogo soznanija* [Myth: its place in the evolution of human consciousness]. Moscow, LENAND, 2018. 104 p. (In Russ.).
22. Tokarev S.A. *Rannie formy religii* [The early forms of religion]. Moscow, Politizdat, 1990. 622 p. (In Russ.).
23. Filatov V.P. *Nauchnoe poznanie i mir cheloveka* [Scientific knowledge and the human world]. Moscow, Politizdat, 1989. 270 p. (In Russ.).
24. Frankl V. *Chelovek v poiskah smysla* [Man's search for meaning]. Moscow, Progress, 1990. 368 p. (In Russ.).
25. Jeliade M. *Okkul'tizm, koldovstvo i mody v kul'ture* [Occultism, witchcraft and Cultural Fashion]. Kiev, Sofija, Moscow, Gelios, 2002. 224 p. (In Russ.).
26. Jung K.G. *Sinhronija: akauzal'nyj ob''edinjajushhij princip* [Synchrony: the acausal unifying principle]. Moscow, AST, AST MOSKVA, 2010. 347 p. (In Russ.).

## К вопросу о взаимоотношении между представителями суфийского сообщества и официального духовенства (*улама*) Мавераннахра в XVI веке

*Л. Э. Исмоилов*

*Казанский федеральный университет, Казань, Россия*

Сложные и порой драматические взаимоотношения между представителями суфийского сообщества и официального духовенства имеют длительную историю, которая окрашена преследованиями и убийствами суфиев. Такое взаимоотношение между этими сообществами практически сохранилось и в истории религиозной жизни позднесредневекового Мавераннахра. Причинами идейных столкновений между ними становились некоторые элементы суфийской теории познания, суфийского института святых и святости, феномен чуда святых, суфийская музыка и танцы, поведение суфиев в обществе и прочее. Нередко поводом для острого полемического спора или серьезного конфликта обычно становились даже незначительные темы и вопросы.

В исследуемой работе рассматриваются конкретные исторические примеры в контексте данного вопроса. Эти житийные эпизоды ярко показывают, насколько была глубока их вражда и неприязнь. Одновременно они показывают неоднозначность и сложность такого рода взаимоотношений, где вражда соприкасалась с симпатией ряда представителей официального духовенства к членам суфийского круга. Но в целом эти отдельные проявления симпатии никак не могли скрывать атмосферу всеобщего недоверия и неприязни между ними. Однако это идейное противостояние между представителями этих сообществ еще не означало полное и окончательное их противопоставление внутри уммы. Оно проявлялось обычно в частном порядке.

Актуальность рассматриваемой темы заключается в факте ее малоизученности в исследуемом периоде. Основу источниковедческой базы статьи составили ряд мусульманских агиографических сочинений Мавераннахра XVI в. Цель данной работы заключается в изучение данного вопроса в истории позднесредневекового Мавераннахра. В работе последовательно рассматриваются некоторые житийные сюжеты, ярко характеризующие и раскрывающие особенности такого рода отношений.

**Ключевые слова:** *суфизм, улама, Мавераннахр, идейный спор, конфликт.*

В исследуемых *манакибах* (мусульманское агиографическое сочинение) часто рассказываются о явных и скрытых формах соперничества и конфликта между представителями суфийских кругов и представителями официального духовенства. Время от времени соперничество между ними становилось публичным. Кстати, следы такого конфликта находили свое отражение и в истории суфийской персоязычной поэзии, где путем противопоставления таких художественных образов, как *ошик* (влюбленный суфий) и высокомерного *захида* (представитель официального духовенства) поэтически раскрывается причины такого явления. В частности *захид* порицает *ошика* (суфий) тем, что он своими поступками далеко отошел от основных принципов и предписаний религии. В ответ *ошик* горячо заявляет, что Истина познается любовью и сердцем.

Многочисленные и разные рассказы о сложном взаимоотношении суфиев с представителями мусульманского духовенства, их конфликты разной степени сложности имеют свою долгую историю в исламе [1, с. 54]. Существовали многочислен-

ные вопросы, по которым между ними возникали противоречия. К таким спорным вопросам в большинстве случаев относились разные формы теории и практики суфизма, в частности вопрос о вечной жизни суфийских шейхов и их бессмертие, вера в святости суфиев и святости их могил, частое обращение к суфиям с разными просьбами, исцеление больных суфиями и прочее.

Недоверие и вражда между ними сохранились на протяжении всего Средневековья в различных частях мусульманского мира, в частности и в позднесредневековом Мавераннахре. Обычно жертвами такого непростого взаимоотношения становились в основном суфии.

Ряд случаев конфликта между представителями мавераннахрского суфийского сообщества и мусульманского духовенства нашли отражение в мусульманских житиях святых (*манакиб*) XVI в. В контексте исследуемой темы мы ниже рассматриваем конфликт между известным деятелем мавераннахрского братства *джахрийа* (*яссавийа*) шейх Худойдод Азизоном (умер в 1534 г) и представителем мусульманского духовенства, Мавлана Исам

уд-дином Исфакхани, преподавателя самаркандского *медресе*. Этот конфликт достаточно подробно освещен в *манакибе* (мусульманское агиографическое сочинение) «*Ламахат мин нафахат ал-кудс*» (Отблески от дуновения святости), написанным Мухаммад Алим ас-Сиддики ал-Алави и посвященный известным шейхам братства *джахрийа* Мавераннахра XV—XVII вв. [2].

Судя по содержанию этого сочинения, предметом данного конфликта первоначально было отрицательное, но безобидное высказывание суфийского шейха относительно некоторых учебных предметов, которые преподавались в *медресе* Самарканда. Однажды шейх Худойдод Азизон в беседе с названным ученым предложил последнему прекратить преподавание логики (*мантик*) в *медресе*. Может быть, в те времена этот вид науки (допустим, логика) пользовалась дурной славой, или, вероятно, этот учебный предмет был слишком труднодостижим. Известно, что фундаментальным для мистического познания является принцип сверхрациональности и сознательного отказа от рационально-логических методов.

Мавлана Исфакхани на слова шейха Худойдода об исключении логики из курса преподавания остроумно ответил, что каждое слово, исходящее из его уст, уст святого человека (*авлиё*), надо беречь, и в том числе необходимо изучать логику, ибо это слово только что было употреблено святым (*хар чи аз забон-и авлиё чори шуд, аз у сухбат баракат-е хаст*). Впрочем у этого диалога между этими двумя противоположными лицами не было будущего.

По этой причине шейх Худойдод Азизон находился в сложных отношениях с Мавлана Исам уд-дином Исфакхани. В одном собрании Мавлана Исфакхани порицал шейха за то, что он претендует на духовное звание полюса полюсов (*кутб-уллактоб*), и предложил ему найти вооружение для шейбанида Джанибека Султана (умер в 1529 г.), который отправляется в Персию с целью наказания «еретиков» (*рофизон*) [3, л. 99а]. Следует добавить, что Мавлана Исфакхани был активным проповедником так называемого «хоросанского похода» с целью освобождения Ирана от еретиков (Сефевидов). Письменные источники содержат многочисленные сведения о призывах к непрерывной организации победоносного похода против «еретиков» (*рофизон*).

Этими своими словами Мавлана Исфакхани поставил под сомнение репутацию Худойдода как святого человека. Шейх Худойдод сильно разгневался из-за этого неожиданного и бесцеремонного высказывания Мавлана Исфакхани. Шейх спокойным тоном ответил, что дервиши никогда не пре-

тендовали на это звание — *кутб* (полнос полюсов) и не хотят стать подобными фараону или Нимроду. Видимо, в этом споре шейху были заданы и другие весьма неловкие вопросы, о которых автор *манакиба* не распространяется и указывает только на этот ключевой момент. Здесь главным предметом спора между ними становилось такое важное суфийское понятие, как «соотношение святости и чудеса». В результате вышеуказанного спора между шейхом и Мавлана Исфакхани возникла конфликтная ситуация.

В этом исследуемом житийном эпизоде Мавлана Исфакхани своими нападками старается выразить сомнение в суфийских идеях и в суфийской практике того времени. Видимо Мавлане Исфакхани был присущ прямолинейный характер, и он довольно пренебрежительно относился ко всей суфийской когорте, и в частности к так называемым святым людям (*авлиё/аулия*). Он проявляет себя как противник мистического образа жизни. В споре с Мавлана Исфакхани шейх Худойдод не нашел веского контраргумента и избавился от неловких вопросов одним способом — внезапным уходом. Он отправился в мазар Ходжи Баха уд-дина Накшбанда (основатель братства *накишбандийа*, умер в 1389 г. и похоронен в Бухаре), совершил молитву и изрек, что у каждого ученого есть наставник из числа *аулия* (святых), а сами *аулия* получают воспитание у пророков Аллаха. А каким святым является наставником Исфакхани? (*хар валиро наби аз анбиё-и Оллох мурабби аст. Исфакхани-ро кадом авлиё мурабби аст?*).

Поэтому каверзный вопрос Мавлана Исам уд-дина направлен против Божественной воли [4, л. 100а — 108б]. Здесь можно заметить, что, несмотря на витиеватые рассуждения автора *манакиба* и рьяное оправдание шейх Худойдода Азизона, содержание рассказа свидетельствует о том, что последний попал в словесный тупик из-за вопроса ученого. Однако этот спор имело для Мавлана Исфакхани дурные последствия. По мнению автора вышеуказанного агиографического произведения, в ответ на эти и другие обвинения шейх вызвал у Мавлана Исфакхани сначала болезнь, а со временем — и смерть. Для этого он, видимо, прибегнул к помощи сверхъестественных сил. Автор агиографического сочинения пишет, что через месяц после той памятной словесной перепалки с шейх Худойдодом, Мавлана Исфакхани умер. Однако эта победная реляция автора не может полностью скрыть старую проблему: наличие постоянного недоверия и вражды между представителями суфийских братств и представителями официального *улама*.

Житийные рассказы о недоверии и конфликте суфиев с представителями официального *улама*

размещены также в листах других *манакибов* этого периода. Допустим определенную часть композиционно-тематической структуры жития самаркандийского *кубравийского* шейха Хусейна Хорезми (умер в 1551 г.) тоже составляют рассказы об интригах и происках местного духовенства против суфийского шейха. Здесь более обстоятельно описывается каждый конкретный сюжет и его персонажи. Нередко этой теме посвящен ряд взаимосвязанных рассказов [5]. Развязка таких рассказов обычно заканчивается победой суфийского шейха и поражением или гибелью его врагов — представителей *улама*.

Известно, что оппонентами суфизма были ученые, представители *улама*. Суфии критически относились к представителям официального богословия, к *факихам* и *мухаддисам*, усматривая в их жизнедеятельности признаки мирской суеты. Этому, по их мнению, предосудительному явлению они противопоставляли добродетельные поступки и отказ от мира.

В качестве основной причины, приведшей людей в ряды суфиев, указывается на то, что, в отличие от суфиев, погруженность *улама* в занятия богословием становится для них самоцелью, что отвращает людей от официального богословия. По мнению теоретиков суфизма, среди *улама* встречаются такие люди, знания которых извращены эгоистическими устремлениями. Они отгородили себя от Аллаха изучением *хадисов*. Поэтому, утверждают суфии, гораздо лучше действовать сообразно Божественному закону, чем изощряться в знании того, что предписал Бог. Как утверждают суфии, вина исламских ученых в том, что они копят знания, но не реализуют их в жизни и вдобавок продают за деньги. Ученые, как пишет автор жития Амира Кулала, — это те, чьи речи лучше их поступков, а мудрецы [то есть суфии — Л. И.] — это те, чьи поступки лучше их речей [6, с. 72]. Посрамить надменного ученого — страсть праведника [7, с. 134]. Собственно суфийские шейхи зачастую пользовались большим авторитетом, чем представители *улама*.

Действительно, оппонентами суфизма в XVI в. были ученые, представители *улама*. В этом контексте автор агиографического сочинения «*Са'адия*» (Посвящение Ходже Са'аду Джуйбари)<sup>1</sup>, повествует, что в Бухаре жил известный ученый Мавлана Мухаммад Амин Зохид. Хотя он был глубоко верующим человеком, однако враждебно относился к шейхам *тариката* (*аммо*

*ба машоих-и тарикат душман буд, ба инкор буд*) [8, л. 76а]. Мавлана Мухаммад Амин Зохид часто допускал нелюбезные высказывания в адрес суфиев. Он был преподавателем *медресе* и считался всесторонне образованным человеком, обладал тонким критическим и независимым умом. Интересен тот факт, что этот человек практически не соблюдал существующий официальный этикет.

Мухаммад Амин Зохид пользовался особым влиянием на известного шейбанида Убайдуллу-хана (умер в 1540 г.). Он сумел убедить хана отменить несправедливый, разорительный налог для снабжения войска, и до этого момента никто не имел возможности его остановить.

Но были и ученые (*улама*) — представители официального ислама, которые искренно симпатизировали суфийским братствам. К примеру, известный ученый того периода, Мавлана Мухаммад Сиддик, имел близкие отношения с суфиями братства *джахрийа* (*бо ин тоифа эшон-ро иртибот буд*) [9, л. 179б — 180а]. Тяга к суфизму у некоторых представителей интеллектуальной мусульманской элиты проявлялась независимо от принадлежности к тому или иному *мазхабу* или политической группе. Поэтому идейная позиция *улама* по отношению к суфизму не была универсальной и консолидированной. Хотя, в свою очередь, среди суфиев исследуемого периода не наблюдается открытое неуважение к официальному духовенству или властям.

Когда вышеуказанный *кубравийский* шейх Хусейн Хорезми (умер в 1551 г.) жил в Самарканде, его часто посещал самаркандский ученый Мавлана Ахмад Чунд. Другие ученые (*улама*) были недовольны его отношениями с названным шейхом и порицали коллегу, заявляя, что, когда простой народ заметит эту связь и частое общение, то больше не будет уважать ученых (*хурмат-и он ба олимон кам мешавад*). Мавлана Ахмад Чунд оправдывал свои посещения шейха тем, что совершал визиты к шейху не по принципу *таклид* (подражание), а по принципу *тахкик* (убеждение в истинности деяния суфиев) [10, л. 118а, 131б, 138а].

Этот последний житийный рассказ еще раз ясно иллюстрирует имевший место существенный разрыв между представителями *улама* и суфийских братств и даже их серьезное противостояние. Это было своего рода столкновение способов мышления внутри мусульманской общины. Довольно сложные и полемические рассуждения автора *манакиба* об особенностях природы знания в суфизме указывают на серьезные теоретические разногласия между суфиями и *улама*. Из-за особого отношения к природе знания у суфиев

<sup>1</sup> Сочинение принадлежит перу Хусейна Серахси. Книга написана в 1573 г. Оно включает также биографию бухарского *накибандийского* шейха Ходжа Ислама Джуйбари (умер в 1563 г.).

постепенно формировались личная идейная позиция и различные формы действий.

В целом в мусульманских агиографических сочинениях (*манакиб*) исследуемой эпохи исследователь Средневековья находит явные и завуалированные формы конфликта между представителями суфийского сообщества и мусульманского духовенства. Это взаимоотношение имело долгую и конфликтную историю в исламе, и изучаемый период тоже не исключение. Известно, что из-за двойственности положения суфиев в обществе, вражда к суфийским братствам, их шейхам, их учению и практике была постоянной и упорной. Официальные религиозные власти, несмотря на компромиссы, никогда не могли примириться с существованием религиозных центров, не подчинившихся их контролю.

Представителей суфизма и *улама* разделяло множество споров — от богословских до некоторых форм суфийской практики [11, с. 107—115]. Особенно позиции сторон слишком отличились в отношении определенных видов суфийской практики (допустим, суфийская музыкальная практика — *сама*'), и они не принимались оппонентами как часть исламской традиции. Особую опасность для официальных мусульманских догматов представляли экзотерические теории суфиев. Мусульманские мистики полагали, что в результате аллегорического толкования текста Корана посвященные могут обнаружить там другие истины.

Правда, в *манакибах* конкретно не указаны главные предметы спора между суфиями и представителями официального духовенства. Как мы заметили выше, в одном вышеуказанном житийном эпизоде предметом спора между ними ста-

новится, в частности, вопрос о суфийском понимании идеи святости и чуда. Кроме того, одной из причин обострения взаимоотношений между мусульманским духовенством и суфийского сообщества было жестокое военно-религиозное столкновение между суннитами и шиитами в Хорасане. Перед новыми вызовами истории суннитство нуждалось в защите своего духовного авторитета всеми силами и способами.

Некоторые вышеописанные конфликтных случаев между представителями суфийских кругов и официального духовенства, скорее всего, были конфликт мировоззренческих ценностей. В большинстве случаев споры между представителями суфийского сообщества и официального духовенства затягивались надолго и завершались взаимными обвинениями в неверии, а порой переходили в затяжной конфликт. Нередко участники спора становились едва ли не жертвами политических гонений. Рассматривая вопрос о взаимоотношениях представителей суфизма и *улама*, нельзя принимать полемические баталии отдельными исламскими богословами и суфиями за мнение всей мусульманской общины. И это не было системным, коллективным противостоянием между ними, ибо были случаи, когда некоторые представители богословских кругов симпатизировали суфийским идеям и их практике. У исследователей суфизма [12] существует мнение о нераздельности суфийской и общемусульманской идеологии и, как следствие, бесперспективности их противопоставления. Здесь можно лишь говорить об отношении конкретного богослова или группы богословов к конкретным проявлениям суфизма.

### Список литературы

1. Муслимов, С. Ш. Теологические истоки внутриконфессиональных конфликтов / С. Ш. Муслимов, С. Ш. Нурилова // Исламоведение. — 2012. — № 1. — С. 51—57
2. Мухаммад Алим ас-Сиддики ал-Алави. Ламахат мин нафахат ал-кудс, рук. (инв. № 1629) // Национальная библиотека Таджикистана.
3. Мухаммад Алим ас-Сиддики ал-Алави. Ламахат мин нафахат ал-кудс, рук. (инв. №1629) // Национальная библиотека Таджикистана.
4. Мухаммад Алим ас-Сиддики ал-Алави. Ламахат мин нафахат ал-кудс, рук. (инв. №1629) // Национальная библиотека Таджикистана.
5. Шариф ад-дин Хусейн Хорезми. Джодат-ул-ошикин, рук. (инв. № 1838) // Национальная библиотека Таджикистана.
6. Мудрость суфиев // пер. с персид. О. М. Ястребовой, Ю. А. Иоаннесьяна, Б. М. Бабаджанова. — СПб. : Петербургское Востоковедение, 2001. — 448 с.
7. Тор, А. Исламские мистики / А. Тор ; пер. с нем. В. Г. Ноткиной. — СПб. : Евразия, 2003. — 240 с.
8. Хусейн Серахси. Са'адия, рук. (инв. № 109) // Институт истории, археологии и этнографии им. Ахмада Дониша, АН РТ.
9. Мухаммад Алим ас-Сиддики ал-Алави. Ламахат мин нафахат ал-кудс, рук. (инв. № 1629) // Национальная библиотека Таджикистана.

10. Шариф ад-дин Хусейн Хорезми. Джодат-ул-ошикин, рук. (инв. № 1838) // Национальная библиотека Таджикистана.
11. Раджабов, Р. А. Основные конфессиональные противоречия между суфизмом и ваххабизмом / Р. А. Раджабов // Исламоведение. — 2009. — № 2. — С. 107—115.
12. Билалов, М. И. Онтологические и гносологические различия суфизма и салафизма / М. И. Билалов // Исламоведение. — 2015. — № 1. — С. 61—63.

### Сведения об авторе

**Исмоилов Лутфулло Эшонович** — кандидат исторических наук, доцент кафедры востоковедения, африканистики и исламоведения института международных отношений, Казанский федеральный университет, Казань, Россия. *ismoilov-62@mail.ru*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).*

*Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 33—38.*

## On the question of the relationship between representatives of Sufism and ulama Maverannakhr in the XVI century

*Ismoilov L.E.*

*Kazan Federal University, Kazan, Russia. ismoilov-62@mail.ru*

The difficult and troubled relationship between representatives of the Sufi community and the official clergy has a long history saturated with victimization and murders of Sufis. Such relationships between these communities continued in the religious life of the late medieval Maverannahr. The reasons for ideological clashes between them were some elements of the Sufi theory of knowledge, the Sufi institution of saints and holiness, the phenomenon of holy miracles, Sufi music and dances, the Sufis' social behavior, and some other aspects of the Sufi life. At times, even insignificant topics and questions could cause a fierce dispute or a major conflict.

This study covers a particular historical period related to the research questions. Hagiographical episodes show how deep the enmity and hostility between the Sufi community and the official clergy were. At the same time, the ambiguity and complexity of this kind of relationship can also be observed as the enmity intermingled with the proclivity of some representatives of the official clergy towards members of the Sufi circle. In general, however, such individual manifestations of proclivity could not hide the atmosphere of mutual distrust and hostility. At the same time, the ideological confrontation between the representatives of the two communities did not, however, mean full and complete opposition within the Ummah. As a rule, it manifested itself one on one.

There is very little published research on the relationship between representatives of the Sufi community and the official clergy in the late medieval Maverannahr. The research draws on the 16th century Maverannahr Muslim hagiographic works. The purpose of this work is to study the relationship between representatives of the Sufi community and the official clergy in the history of the late medieval Maverannahr. The study consistently examines some hagiographic plots that accurately describe and reveal the unique relationship between the two communities.

**Keywords:** *sufism, ulama, Maverannakhr, ideological dispute, conflict.*

### References

1. Muslimov S.Sh., Nurilova S.Sh. Teologicheskie istoki vnutrikonfessional'nyh konfliktov [Theological origins of intra-confessional conflicts]. *Islamovedenie* [Islamic studies], 2012, no. 1, pp. 51—57. (In Russ.).
2. Muhammad Alim as-Siddiki al-Alavi. *Lamahat min nafahat al-kuds, ruk. (inv. № 1629).* (In Persian).
3. Muhammad Alim as-Siddiki al-Alavi. *Lamahat min nafahat al-kuds, ruk. (inv. № 1629).* (In Persian).
4. Muhammad Alim as-Siddiki al-Alavi. *Lamahat min nafahat al-kuds, ruk. (inv. № 1629).* (In Persian).
5. Sharif ad-din Husejn. *Dzhodat-ul-oshikin, ruk. (inv. № 1838).* (In Persian).
6. *Mudrost' sufiev* [The wisdom of the Sufis]. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 2001. 448 p (In Russ.).
7. Tor A. *Islamskie mistiki* [Islamic mystics]. St. Petersburg, Evraziya, 2003. 240 p. (In Russ.).
8. Husejn Serahsi. *Sa'adiya, ruk. (inv. № 109).* Institut istorii, arheologii i ehtnografii im. Ahmada Donisha, AN RT. (In Persian).
9. Muhammad Alim as-Siddiki al-Alavi. *Lamahat min nafahat al-kuds, ruk. (inv. № 1629).* (in Persian).
10. Sharif ad-din Husejn. *Dzhodat-ul-oshikin, ruk. (inv. № 1838).* (In Persian).

11. Radzhabov R.A. Osnovnyye konfessional'nyye protivorechiya mezhdu sufizmom i vakhkhabizmom [The main confessional contradictions between Sufism and Wahhabism]. *Islamovedeniye* [Islamic studies], 2009, no. 2, pp. 107—115 (In Russ.).

12. Bilalov M.I. Ontologicheskiye i gnoselogicheskiye razlichiya sufizma i salafizma [Ontological and epistemological differences between Sufism and Salafism]. *Islamovedeniye* [Islamic studies], 2015, no. 1, pp. 61—63 (In Russ.).

УДК 1(091)  
ББК 87.3

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11106

## Историк философии между Востоком и Западом<sup>1</sup>

*А. В. Дьяков*

*Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия*

В статье рассматривается проблема опыта историка философии, презентующего восточную философскую традицию как свою собственную. Автор демонстрирует двойственный характер ситуации интеллектуала, который, с одной стороны, представляет восточную интеллектуальную традицию западным интеллектуалам, причем ему приходится представлять ее аналогом традиции восточной, с другой же должен представить отечественную философскую традицию своим соотечественникам представленной с точки зрения европейской философии. В итоге он вырабатывает гибридный язык, не принадлежащий ни одной из традиций, но доступный для понимания обеими. Презентация восточной философской традиции разворачивается в пространстве политической истории, в которую вписан историк философии, который таким образом должен выполнять двойную задачу: как сугубо теоретическую, так и идеологическую.

**Ключевые слова:** историк философии, опыт, восточная философия, интеллектуальная традиция, индийская философия, китайская философия.

История философии представляет собой пространство, в котором интеллектуалу приходится действовать в качестве агента той или иной доктринальной системы. Вместе с тем, его задача как раз в том и состоит, чтобы преодолеть узость доктринального взгляда и сформировать широкую панораму интеллектуальной жизни, в которой происходит разворачивание всех и всяческих доктринальных комплексов. Лишь при таком условии можно рассчитывать на создание истории философии в качестве теории объясняющей если не причины, то генезис и развитие философской мысли. Оставить доктринальную узость значит найти то пространство, которое отделяет друг от друга доктринальные комплексы и в котором, в то же время, может происходить их соприкосновение. Найти такое пространство для программ и школ, объединяемых принадлежностью к общей культурной традиции, оказывается непросто, в тех же случаях, когда их разделяет культурный барьер, эта задача усложняется стократ.

Европейские интеллектуалы долгое время не принимали самую мысль о существовании восточной философии. Европейский универсализм принимал лишь одну схему развития человеческой мысли, полагая, что существует линейное развитие от греков до любой наличной современности. Впоследствии, при знакомстве в ориентальными системами философии, стали совершать своего рода «редукцию к грекам», отождествляя восточные школы с известными западными. Многие

авторы, тяготеющие к культурологическому взгляду, и теперь полагают, что философия — сугубо европейский феномен, тогда как Восток создал собственные формы интеллектуальной культуры, которые не следует смешивать с западными. Тем не менее, в момент соприкосновения культур, а главное, носителей различных культурных традиций, смешение неизбежно происходит. История философии оказывается одним из тех пространств, где совершается этот чрезвычайно важный для цивилизации процесс.

Процесс усвоения восточной философии западными интеллектуалами известен сегодня достаточно хорошо. Он был длительным и непростым, от первых попыток представить восточную мысль желанной альтернативой западной и усилий историков религии по классификации и рубрикации до попыток представить развитие философии как единый симультанный процесс, захватывающий в равной степени Запад и Восток. Вполне объяснимо, что все эти работы несли в себе заряд имплицитного, а порой вполне эксплицитного европоцентризма. Ведь задача историка философии состоит прежде всего в том, чтобы усвоить и объяснить, и судить ему приходится с позиции той традиции, что породила историю философии в качестве научной дисциплины.

Однако история философии не является достоянием одних лишь западных интеллектуалов. Восточные интеллектуалы двигаются навстречу им со своей стороны. Во многом процесс усвоения и освоения западной философии на Востоке носит аналогичный характер, но было бы неверно представлять его зеркальным отражением

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17–18–01440 «Антропологическое измерение истории философии»).

происходящего в европейской интеллектуальном пространстве. Ведь перед восточными историками философии стоит еще сверхзадача презентации и самопрезентации своей интеллектуальной традиции. Об этом и пойдет речь в настоящей работе.

История философии в современном смысле, история философии как систематическая дисциплина со своими методологией, историзмом, а в идеале с собственной теорией, появляется на Западе и для восточных интеллектуалов предстает более или менее завершенной системой, где играть приходится по заранее установленным правилам. Другими словами, писать историю восточной философии приходится по образцу западной, что влечет за собой значительные трудности, а интеллектуала, занимающегося историей восточной философии, подстерегают ловушки, в которые очень трудно не угодить.

Во-первых, как уже было сказано, восточному интеллектуалу волей-неволей приходится занимать позицию человека, презентующего свою культуру носителям культуры европейской. И дело здесь не только и, быть может, не столько в европоцентризме западных интеллектуалов, зачастую готовых принять восточные доктрины во всей их сложности, не уступающей интеллектуальным продуктам Европы. Сама история философии как научная дисциплина и способ представления прогресса в интеллектуальной сфере является весьма жесткой структурой, а кроме того, опирается на давнюю традицию, с которой теперь приходится соотносить традицию восточную. С этим связана вторая трудность и вторая, самая опасная ловушка, заключающаяся в том, что восточные системы мысли соотносятся с западными, так что историк философии по разным причинам — для простоты восприятия, для изображения восточных доктрин в выгодном свете и т.п. — зачастую представляет дело так, что в древнем Китае были свои Декарт, Лейбниц и Гуссерль, а сухим остатком религиозных и этических доктрин оказывается философия в чистом виде. Наконец, в-третьих, историку философии приходится представлять доктрины восточной философии посредством понятийной сетки, заимствованной из европейской философии, совершая таким образом далеко не всегда оправданный «перевод» категорий, грозящий утратой первоначального смысла.

Остановимся немного подробнее на причинах подобного положения дел. История философии в восточном полушарии изначально возникает как продукт пост-колониального мышления и несет на себе отпечаток того времени, когда индийским

или китайским интеллектуалам приходилось доказывать состоятельность восточной интеллектуальной традиции в глазах интеллектуалов европейских. Отсюда стремление представить восточные философии как совершенный аналог западных; так рождается несколько наивная философская компаративистика, главной задачей которой оказывается нахождение аналогий. Аналогия же невозможна без натяжек, упрощений, односторонностей, что ведет к утрате смыслов и уплощению как одной философской традиции, так и другой. Когда две культуры, на протяжении тысячелетий развивавшиеся обособленно и мало контактировавшие между собой, пытаются уподобить друг другу, как правило, не находят ничего, кроме ряда внешних сходств. К тому же, историки философии начала XX столетия мало занимались историческим материалом, обращение к которому могло бы выявить такие точки соприкосновения традиций, как, например, занос буддийских идей индийской миссией ко двору Гелиогабала.

Такая сопоставительная работа к тому же затруднялась явной лингвистической неготовностью к восприятию категориальной сетки западной философии и, тем более, передачи через нее философии восточной. Всякая философская традиция в момент своего становления сталкивалась с этой проблемой: обыденный язык плохо приспособлен для передачи категорий и концептов, которыми оперирует философия, и нужно длительное время для выработки семантических мощностей, которые позволили бы их передавать. Порой принимали даже радикальное решение отказаться от своего языка и философствовать на языке той традиции, в которой философия сложилась. Впрочем, такие проекты не имели будущего, и вскоре началась работа по подготовке собственного языка к восприятию философии.

Начало такого пути чрезвычайно трудно; почти невозможно избежать соблазна, жертвой которого становится едва ли не всякий начинающий переводчик, которые стремятся «переводить все». Другими словами, для всякого термина из чужой лингвистической системы находится соответствующее ему семантическое гнездо в своей собственной. В случае с философией это задача чрезвычайно трудная, и ее решение, как правило, не обходится без натяжек, что, в свою очередь, влечет за собой шлейф недопониманий, ошибок, частичной или полной утраты смысла. Для историка философии, занимающегося сопоставительной работой и пытающегося представить восточную традицию как интеллектуальный феномен, существующий наряду с традицией западной, эта задача становится вдвойне сложной, ибо ему

приходится осуществлять двойной понятийный и концептуальный перевод. В идеальной перспективе этот двойной процесс должен стать единым, представив восточную философию не экзотическим колониальным товаром, который робкий туземец скромно подносит высокомерному европейцу, но частью общемировой интеллектуальной традиции, столь же значимой, как высшие достижения западной философии.

Примером нам может послужить деятельность двух выдающихся историков восточной философии, действовавших один в Индии, другой в Китае в эпоху крушения колониальной системы. В обоих случаях речь идет о людях, получивших европейское образование, но в то же время погруженных в интеллектуальную среду своей страны. Оба были не просто кабинетными учеными, но и активными политическими и общественными деятелями.

С. Радхакришнан (1888-1975), человек, глубоко погруженный в индийскую интеллектуальную культуру, был, тем не менее, ориентирован на Запад. Окончив христианский колледж в Мадрасе, он стал колониальным интеллектуалом, стремившимся представить индийскую философию как равню западной [1; 13; 12; 14]. Его фундаментальная «Индийская философия» была опубликована в Англии, куда и сам он впоследствии перебрался на несколько лет, став профессором в Оксфорде. Радхакришнан старался показать западному миру, что «наивные высказывания ведийских поэтов, изумительная способность упанишад пробуждать мысль, удивительный психологический анализ буддистов и замечательная система Шанкары столь же интересны и поучительны с точки зрения изучения культуры, как и система Платона или Аристотеля, Канта или Гегеля, если только мы изучаем их с научных позиций, относясь с уважением к прошлому и не презирая все чужеземное» [4, с. 7]. Скромность не всегда позволяет ему сказать, что в действительности индийскую мысль он ставит выше европейской. Тем не менее, явно в расчете на западного читателя, он старается объяснять сущность философских доктрин Индии через их сопоставление с западными: «Древний буддизм походит на позитивизм в том смысле, что он пытается переместить центр тяжести с почитания бога на служение человеку» [4, с. 303]. Буддизм вообще представляется Радхакришнану учением, имеющим большую общность с западной философией: «Если, согласно первому взгляду, мир распадается, превращаясь в сон, и не постулируется ничего, что стояло бы за пределами потока явлений, то второй взгляд сводит мир познания к кажимости трансэмпирической реаль-

ности. Последний взгляд более приближается к кантианству, в то время как первый взгляд ближе к берклеанству. Мы можем сказать, что последняя интерпретация соответствует гипотезе Шопенгауэра, утверждающего, что метафизический принцип — это воля к жизни и что вещи и лица представляют собой разнообразные объективации единой воли к жизни» [4, с. 323]. «Шунья Нагарджуны напомнит читателю безусловное Гамильтона или непостижимую силу Спенсера. Благодаря ее безотносительному характеру она порой сравнивается с понятием Единого у Плотина, субстанцией Спинозы и *neutrum* Шеллинга» [4, с. 570].

Не умножая примеры, можно лишь констатировать, что такая подача материала рассчитана на читателя, хорошо знакомого с западной философией и незнакомого с философией индийской. Весьма интересными представляются те сопоставления, к которым прибегает Радхакришнан в своем стремлении сделать понятной индийскую мысль для западного интеллектуала. Можно сказать, конечно, что делается это исключительно ради наглядности и что примеры служат лишь для упрощения понимания и не должны выдерживать последовательную критику. Однако не все так просто. За именем того или иного европейского автора стоит определенная система философии, терминологическая система и стиль мышления. Поэтому, упоминая Беркли или Канта, мы совершаем отсылку к не просто к некому образу или концепту, а к целостной системе мировоззрения, радикально отличающейся от тех, что были выработаны в рамках индийской религиозно-философской традиции. Таким образом, Радхакришнан волей-неволей совершает упрощение, а в пределе, быть может, инверсию первоначального смысла буддизма или любой другой индийской системы мысли, объясняемой через сопоставление через мысль западную. Невозможно переложить восточный мифопоэтический дискурс на язык западной метафизики, не потеряв значительной части его изначальных интенций, а главное, того мироощущения, которое его породило и которое он был призван передать. Точно так же невозможно объяснить систему мысли, напрочь отрицающую существование индивидуального Я, через отсылки к философской традиции, для которой это Я является альфой и омегой.

Едва ли можно предполагать, что Радхакришнан не сознавал эти опасности. Но, стараясь не злоупотреблять аналогиями, он был вынужден прибегать к ним, ведь иначе его герметичный текст оказался бы непонятным и ненужным философски образованному западному читателю. Здесь вполне уместен вопрос об отношениях Радха-

кришнана с читателем индийским. Человек, знакомый с ведической или буддистской традицией изнутри, едва ли вообще нуждается в подобном изложении материала. Нетрудно заметить, что Радхакришнан преследует полемические и даже политические цели. В частности, можно сказать, что он стремится утвердить адвайта-веданту, адептом которой сам он являлся, в качестве вершины индийской мысли, тогда как его изложение буддийской философии многие исследователи находят небрежным. В целом же он твердо намерен преодолеть изоляционизм индийского общества, будь то добровольный или навязанный колониальными властями, и приучить индийского читателя представлять себе туземную философию наряду с западной. Это полностью соответствовало его политической практике вестернизации и стремлению к преодолению материально-технического отставания Индии и ориентации местной системы образования исключительно на гуманитарные науки. Деятельность Радхакришнана в качестве историка философии была неразрывно связана с его деятельностью в качестве педагога и политика. По его стопам двинулись многочисленные последователи, так что можно сказать, что он во многом задал способ рассмотрения индийской философии в ее сопоставлении с философией западной [7; 9; 6].

Фэн Ю-Лань (1895—1990), по окончании университета в Пекине учившийся в Колумбийском университете у Джона Дьюи, также стремился представить китайскую философию в качестве прямого аналога философии западной, обнаруживая в идеях древних китайских мыслителей много общего с идеями западных метафизиков [8; 10; 15]. Китайская традиция в его глазах была не менее развитой, но отличной в своих установках; впрочем, это говорило не о невозможности взаимопонимания, но напротив, о необходимости их союза. «Я согласен с проф. Нортропом, что философия на Западе начинала с “постулированного понятия”, а китайская философия — с “интуитивного понятия”. Поэтому в западной философии доминировал позитивный метод, а в китайской — негативный» [5, с. 360]. Оба метода дополняют друг друга, ибо подлинная метафизическая система должна начинаться с позитивного метода и заканчиваться негативным. «Мистицизм не противоположен ясности мышления, но и не ниже ее. Скорее, он за ее пределами, Он не противоразумен, но сверхразумен» [5, с. 361].

Фэн Ю-Лань стремится представить китайскую мысль как мысль философскую, выстроенную на иных методологических основаниях, нежели западная, но равноценную ей и готовую к диалогу.

При этом, конечно, ему пришлось пожертвовать значительной частью великой восточной традицией, которая вызревала в совершенно отличных от западных условиях и ставила перед собой иные задачи. Ведь и сам этот автор имел перед собой цели не столько научные, сколько политические. Подобно Радхакришнану, он хотел продемонстрировать Западу интеллектуальную состоятельность Востока, и это вполне понятно любому его читателю. Но быть может, еще важнее для него было представить в определенном свете своим соотечественникам традицию китайской мысли, подключившись таким образом к политической борьбе. Ревизия конфуцианства в коммунистическом Китае имела чрезвычайное значение, и сам Фэн мог предложить теоретическую платформу для критики Линь Бяо, которого обвиняли в идейном и политическом возвращении к средневековью.

Таким образом, позиция Фэн Ю-Ланя в качестве историка философии оказалась куда более ответственной, ибо ответ приходилось держать не только перед читателем, но и перед властями, готовыми искоренять всякую тень враждебной идеологии самыми жесткими средствами [3; 2]. И если поначалу в своих работах он стремился к синтезу конфуцианства и западной философии, то впоследствии, когда он был уже человеком преклонного возраста, ему пришлось пересмотреть свои взгляды. По-видимому, несколько бесед с Мао Цзедунем были решающим фактором в его присоединении к масштабной кампании «Критикуй Линь Бяо и Конфуция» [11]. Хотел он того или нет, но ему пришлось стать ангажированным интеллектуалом, отвечавшим за теоретическую часть той критической кампании, которая имела чрезвычайное политическое значение. История философии оказалась инструментом политической борьбы, а историк философии — тем ассенизатором, мобилизованным революцией, о котором писал В. В. Маяковский. Правда, в данном случае произошло это, по-видимому, без большого желания со стороны самого Фэна. Как бы то ни было, нас здесь интересует общая тенденция в описании китайской философии, состоящая в политически окрашенном компаративном исследовании доктрин и идей как идеологических комплексов, значимых для современности, в которой существует сам историк философии.

История философии вообще нередко становится тем пространством, в которое выносятся или в котором разворачиваются политические противостояния. Отечественная история философии дает тому множество ярких примеров, к которым здесь не место обращаться и которые требуют специального систематического рассмо-

трения. Впрочем, и европейскую философскую историографию при желании можно представить чередой ревизионистских усилий. Там, где история философии не сводится к доксографии и не уходит в область поэтического мышления, рассматривающего мысль с эстетической точки зрения, она неизбежно становится пространством идеологической и политической борьбы. Там, где философия затрагивает важные для всего общества вопросы, она неизбежно включается в политический процесс; там, где этого нет, она рискует превратиться в кабинетную науку, обращенную на себя саму. Поэтому не стоит объяснять историко-философские траектории С. Радхакришнана или Фэн Ю-Ланя исключительно внешним давлением, которое оказывают на интеллектуала общество и государство.

Историк философии всегда включен в политические процессы независимо от его желания и намерений; он всегда выступает проводником определенной идеологии, зачастую уже в силу того, что транслирует те или иные доктринальные комплексы, которые всегда несут с собой определенную идеологическую программу. Порой он может сознательно выступать на стороне партийной группы или общественно-политического движения. Случается же, что политическая организация ангажирует его помимо его воли, навязывая ему определенную линию мышления и делая его идеологическим работником на службе государственных интересов. Все это касается историков философии независимо от того, в каком регионе развивается их профессиональная деятельность,

хотя понятно, что жесткий политический режим оказывает на них куда более значительное давление, нежели либеральный.

Однако историк философии, погруженный в восточную интеллектуальную традицию и описывающий ее в качестве ее адепта, занимает особое положение. С одной стороны, он презентует восточную интеллектуальную традицию западным интеллектуалам, причем ему приходится представлять ее аналогом традиции восточной. С другой, он должен представить отечественную философскую традицию своим компатриотам таким образом, чтобы она словно бы приходила с Запада, облаченная в одежды европейской философии, оставаясь при этом узнаваемой и близкой. Эта двойная работа неизмеримо отягчается необходимостью преодолевать языковой и общекультурный барьеры. В итоге он вырабатывает гибридный язык, не принадлежащий ни одной из традиций, но доступный для понимания обеими. При этом через колоссальное нагромождение ошибок, недопониманий, натяжек и умолчаний он должен транслировать некий сухой остаток философской мысли, выдерживающий и плохой перевод, и культурные различия. Тем самым задача отбора главного и второстепенного, которую возлагает на себя всякий вообще историк философии, в данном случае одновременно и усложняется, и упрощается. Осложняется, потому что возрастает степень ответственности, и упрощается, потому что историк философии в каком-то смысле представляет идеям вступить в пространство «естественного отбора», где выживут сильнейшие.

### Список литературы

1. Земцов, И. П. Сарвепалли Радхакришнан как историк философии : автореф. дис. ... канд. филос. наук / И. П. Земцов. — М., 1991. — 22 с.
2. Клементьева, Т. В. Восприятие представлений о «совершенной мудрости» Конфуция в философской мысли КНР (1949—1976) / Т. В. Клементьева // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. — 2020. — № 4. — С. 126—137.
3. Ломанов, А. В. Китайский контекст и философия Запада / А. В. Ломанов // Философские науки. — 1990. — № 12. — С. 53—56.
4. Радхакришнан, С. Индийская философия / С. Радхакришнан. — Т. 1. — М. : Изд-во иностранной литературы, 1956. — 623 с.
5. Фэн Ю-Лань. Краткая история китайской философии / пер. Р. В. Котенко. — СПб. : Евразия, 1998. — 376 с.
6. Bhushan, N. Indian Philosophy in English: From Renaissance to Independence / N. Bhushan, J.L. Garfield. — New York : Oxford University Press, 2011. — 644 p.
7. Chattopadhyaya D.P. Phenomenology and Indian Philosophy / D.P. Chattopadhyaya. — Albany : SUNY Press, 1991. — 384 p.
8. Cua A. S. Emergence of the History of Chinese Philosophy / A. S. Cua // International Philosophical Quarterly. — 2000. — Vol. 40, № 4. — P. 441—465.
9. Dasti M. R. Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy / M. R. Dasti. — New York : Oxford University Press, 2014. — 336 p.

10. Derong Ch. Feng Youlan's Interpretation of Western Philosophy: a Critical Examination from the Perspective of Metaphysical Methodology / Ch. Derong // ASIANetwork Exchange. — 2014. — Vol. 22, № 1. — P. 74—89.
11. Dong, G. Nanjing's "Second Cultural Revolution" of 1974 / G. Dong, A.G. Walder // China Quarterly. — 2012. — Vol. 212. — P. 893—918.
12. Minor R. N. Radhakrishnan: A Religious Biography / R. N. Minor. — Albany : SUNY Press, 1987. — 189 p.
13. Murthy K. S. Radhakrishnan: His Life and Ideas / K. S. Murty. — Albany : SUNY Press, 1990. — 239 p.
14. Nicholson A.J. Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History / A. J. Nicholson. — New York : Columbia University Press, 2010. — 280 p.
15. Xiaoqing, D. R. Feng Youlan and Twentieth Century China. An Intellectual Biography / D. R. Xiaoqing. — Boston : Brill, 2016. — 256 p.

### Сведения об авторе

**Дьяков Александр Владимирович** — доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург. Россия. [a.diakov@spbu.ru](mailto:a.diakov@spbu.ru)

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).  
Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 39—45.*

## The Historian of Philosophy Between East and West

**Dyakov A. V.**

*Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia. a.diakov@spbu.ru*

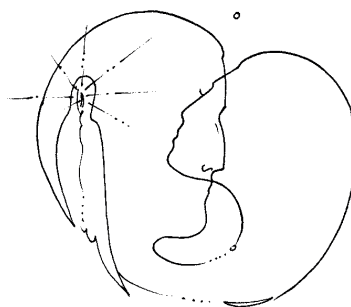
The article deals with the problem of the experience of the historian of philosophy, presenting the Eastern philosophical tradition as his own. The author demonstrates the dual nature of the situation of an intellectual who, on the one hand, presents the Eastern intellectual tradition to Western intellectuals, and he has to present it as an analogue of the Eastern tradition, on the other hand, he must present the domestic philosophical tradition to his compatriots presented from the point of view of European philosophy. As a result, he develops a hybrid language that does not belong to either tradition, but is understandable by both. The presentation of the Eastern philosophical tradition unfolds in the space of political history, into which the historian of philosophy is inscribed, who thus must fulfill a double task, both purely theoretical and ideological.

**Keywords:** *historian of philosophy, experience, Eastern philosophy, intellectual tradition, Indian philosophy, Chinese philosophy.*

### References

1. Zemcov I.P. *Sarvepalli Radhakrishnan kak istorik filosofii* [Sarvepalli Radhakrishnan as a historian of philosophy]. Moscow, 1991. 22 p. (In Russ.).
2. Klement'eva T.V. Vospriyatie predstavlenij o "sovershennoj mudrosti" Konfuciya v filosofskoj mysli KNR (1949—1976) [Perception of ideas about «perfect wisdom» of Confucius in the philosophical thought of the PRC (1949—1976)]. *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'* [East. Afro-Asian Societies: Past and Present.], 2020, no. 4, pp. 126—137. (In Russ.).
3. Lomanov A.V. Kitajskij kontekst i filosofiya Zapada [Chinese context and philosophy of the West]. *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences], 1990, no. 12, pp. 53—56. (In Russ.).
4. Radhakrishnan S. *Indijskaya filosofiya* [Indian philosophy]. Vol. 1. Moscow, Izdatel'stvo inostranoj literatury, 1956. 623 p. (In Russ.).
5. Fen Yu-Lan'. *Kratkaya istoriya kitajskoj filosofii* [A Brief History of Chinese Philosophy]. St. Petersburg, Evraziya, 1998. 376 p.
6. Bhushan N., Garfield J.L. *Indian Philosophy in English: From Renaissance to Independence* [Indian Philosophy in English: From Renaissance to Independence]. New York, Oxford University Press, 2011. 644 p.
7. Chattopadhyaya D.P. *Phenomenology and Indian Philosophy*. Albany, SUNY Press, 1991. 384 p.

8. Cua A.S. Emergence of the History of Chinese Philosophy. *International Philosophical Quarterly*, 2000, vol. 40, no. 4, pp. 441—465.
9. Dasti M.R. *Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2014. 336 p.
10. Derong Ch. Feng Youlan's Interpretation of Western Philosophy: A Critical Examination from the Perspective of Metaphysical Methodology. *ASIANetwork Exchange*, 2014, vol. 22, no. 1, pp. 74—89.
11. Dong G., Walder A.G. Nanjing's "Second Cultural Revolution" of 1974. *China Quarterly*, 2012, vol. 212, pp. 893—918.
12. Minor R.N. *Radhakrishnan: A Religious Biography*. Albany, SUNY Press, 1987. 189 p.
13. Murthy K.S. *Radhakrishnan: His Life and Ideas*. Albany, SUNY Press, 1990. 239 p.
14. Nicholson A.J. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York, Columbia University Press, 2010. 280 p.
15. Xiaoqing D.R. *Feng Youlan and Twentieth Century China. An Intellectual Biography*. Boston, Brill, 2016. 256 p.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 11 (457).  
Философские науки. Вып. 62. С. 46—53.*

УДК 37.013.2  
ББК 87.52

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11107

## **Человек и его будущее: дискурс «RF 20.35» и российские государственные программы развития образования**

*А. Н. Гулеватая, А. А. Дыдров*

*Южно-Уральский государственный университет, Челябинск, Россия*

В статье осуществляется аналитика дискурсов «RF 20.35» (Агентство стратегических инициатив и Московская школа управления «Сколково») и государственных, в том числе и федеральных проектов по развитию образования. Авторы концентрируются на экспликации образа человека и выявлении антропологических оснований образовательных программ, что позиционируется в качестве первой ступени гуманитарной экспертизы проектов и проективной деятельности. Представлены основные результаты первичной экспертизы документов (аналитический уровень) и определены наиболее значительные смысловые лакуны прогностического и политико-реформистского дискурсов об образовании.

**Ключевые слова:** образ человека, образование, антропологическая платформа, гуманитарная экспертиза, дискурс.

Образование в фокусе дискурсов реформирования. В первой четверти XXI в. образование в России стало одной из наиболее обсуждаемых сфер общественной жизни. В фокусе внимания специально созданных прогностических групп и проектантов из государственных структур оказались все образовательные институции, методы и приемы обучения, перечни преподаваемых дисциплин, обучающиеся и педагоги. Фактически можно сказать, что за последнее десятилетие сформировался своеобразный реформистский дискурс об образовании, составными частями которого являются как государственные программы, так и частные проекты. В самом общем смысле, новый дискурс претендует на исчерпывающую и окончательную дескрипцию существующего уровня развития образования и, что просто не может остаться без внимания, на конструирование образа образования будущего. В качестве локомотивов дискурса об образовании выступают проекты Агентства стратегических инициатив, Московской школы управления Сколково (в коллаборации с

группой прогнозистов «Метавер»), а также федеральные программы и проекты («Учитель будущего», «Успех каждого ребенка» и др.).

Интенсивное проектирование в сфере образования на уровне философского обобщения можно представить как серьезную перестройку мира человека, а сам человек и его будущее фактически оказываются в фокусе: невозможно модифицировать образование, не воздействуя при этом на человека. В конечном счете, реформистские структуры перестраивают не только и не столько отдельно взятую «общественную сферу», но и ведущую антропопрактику, сферу «человекоделания». Перефразируя А. Д. Урсула, можно сказать, что образование позволяет сознанию «догнать» вечное убегающее бытие, конституирующееся бесконечными интенсивно сменяющимися друг друга событиями [8, с. 70]. Кроме того, именно образование вооружает знаниями, умениями и навыками, позволяющими человеку ориентироваться в изменяющемся мире и самоопределяться перед лицом «инновационной», «цифровой» или

любой иной эпохи. Степень претенциозности и масштаб образовательных проектов прямо пропорциональны степени ответственности проектантов за настоящее и будущее человека. Эта ответственность начинается уже с понятийно-категориальной разметки, с «алфавита» проекта. Именно на этом первичном этапе и требуют разрешения собственно философские вопросы: из какого понимания образования исходят проектанты? Какого человека образование должно образовывать? Гуманитарная аналитика проектов ориентирована на дескрипцию и, предварительно (если это требуется), на сборку образа человека in project. Обозначенная аналитика может выступать в качестве первого этапа комплексной гуманитарной экспертизы проектов.

К образу человека в дискурсе RF 20.35. В описании серии изданий RF 20.35 указано, что в них «собраны лучшие методики и практики в образовании, подготовке кадров для промышленности, технологическом предпринимательстве, создании и развитии сообществ» [6]. Том «Образование 20.35. Человек» представляет собой актуальную повестку Global Education Futures, а именно — «результаты обсуждения будущего образования с международными экспертами», а также «энциклопедию образовательных форматов» [6]. Ключевой посылкой документа является утверждение о «человекоцентризме» всех инструментов нового образования [6, с. 7], однако авторы не раскрывают содержание используемого ими термина. Возможно, в их интерпретации «человекоцентризм» обозначает ставку на возможность действовать ради человека и получать поддержку сообщества, а не на «супертехнологичные решения, которыми можно вооружить человечество» [6, с. 7]. В философском же понимании человекоцентризм — это «актуализация гуманистических тенденций в современную эпоху, отход от рационализированных прагматических императивов» [3]. Полагаем, что некоторые из изложенных в документе тезисов вступают в явное противоречие с философским пониманием человекоцентризма.

По мнению авторов проекта в образовании будущего центральной должна стать фигура т. н. «self-guided learner», буквально — «самоуправляемого», «самоуправляемого» ученика. Роли студента и преподавателя меняются: первый — протагонист собственного образования, второй — человек, который «расширяет возможности», является «примером для подражания», помогает ученику выбрать персональную образовательную траекторию. Эти люди уже удовлетворили свои базовые потребности за счет технологического прогресса, а значит, у них появляется свободное

время (средняя продолжительность жизни по прогнозам авторов увеличится до 120 лет), и поэтому они ориентированы на «зону высоких потребностей», которые сопряжены с поиском призвания и определением смысла жизни. Культура обучения будущего связывается в реформистском дискурсе с экзистенциальными потребностями человека: «смысл существования, становления и принадлежности, а также священное восхваление жизни» [6, с. 11]. Утверждается, что свободный человек непременно будет чувствительным к жизненным процессам: с точки зрения авторов это ценно, так как образование индустриальной эпохи такого человека не «производило», а обеспечивало общество «специалистами» и «работниками». Отметим, что с нашей точки зрения причинно-следственная связь между появлением свободного времени и ценностной переориентацией с тяжелого физического и/или интеллектуального труда на «зону высоких потребностей» не очевидна и, более того, спорна.

Человек будущего, по мнению авторов проекта, непременно будет работать в команде. На аксиологическом уровне кооперация мыслится как более значимая ценность в сравнении с индивидуальным потенциалом. Данный тезис в некоторой степени вступает в противоречие с декларируемой индивидуализацией режима обучения будущего. Может возникнуть проблема коммуникации: как взаимодействовать с другими, если некогда самостоятельно выбранные персональные образовательные стратегии сформировали фрагментированную картину мира и не позволяют эффективно общаться в рамках одного культурного кода? Построение индивидуальной траектории обучения предполагает свободу выбора, но нуждается ли в таком случае человек обучающийся в постановке ориентиров, обозначенных традицией преемственности поколений? В связи с этим неоднозначно также выглядит тезис авторов о том, что образование должно быть ориентировано не на прошлое, а исключительно на будущее.

Человек в реформистском дискурсе предстает в качестве проектируемого. Доказательством тому служит высокая частотность употребления выражений типа «нам необходимо создать поколение, которое...». Благодаря духовным практикам, психотерапии и фармакологии человек уже способен менять то, что раньше казалось неподвластным: черты характера, личностные особенности, а также то, что авторы в границах компетентностной парадигмы называют «экзистенциальными навыками». Само понятие «экзистенциального навыка» выглядит не бесспорно — вполне возможно, что в этом понятии совмещается в принципе

несовместимое [13]. Если образование сведется к получению навыков, необходимых для некоего будущего (в представлении проектантов), то возникает вопрос, ранее сформулированный М. Н. Эпштейном: «каково принципиальное отличие университета, предлагающего приобрести диплом или профессию, от универмага или супермаркета?» [11, с.36].

По мнению авторов проекта, человек XX века и начала XXI века так активно и часто безоглядно менял мир, что человеку будущего необходимо измениться в целях самосохранения как вида, иначе наступит катастрофа, в результате которой случится приближение к критической точке невозврата. Человек должен измениться, чтобы принять грядущие вызовы: аксиологический вектор реформистского дискурса направлен преимущественно на изменение, а не на сохранение. Человек будущего не может оставаться на месте, ему предстоит «борьба с вызовами XXI века», а образование, следовательно, должно человека к этой борьбе подготовить.

Дискурс RF 20.35 представляет человека как того, чье развитие прогнозируется и проектируется. Вместе с этим человека определяют, главным образом, в качестве системного новатора, испытывающего «благодарное недовольство» сложившимся порядком и меняющего привычное положение вещей «снизу». Примечательно, что книга «Человек», входящая в базу «RF 20.35» вошла в серию под названием «Чем делать?». Это не может не вызвать вопроса, о каком человеке ведут речь проектанты: о субъекте или инструменте, о цели или средстве? Собственно, есть ли в предполагаемом будущем место человеку как существу многомерному, принципиально открытому, незавершенному, становящемуся?

К образу человека в государственных проектах. Наряду с проективной деятельностью Московской школы управления «Сколково» и Агентства стратегических инициатив проектирование осуществляется государственными структурами. За последние пять лет в России были обнародованы десятки федеральных и региональных программ по развитию образования, ведущие из которых посвящены непосредственно субъектам образовательной деятельности. Аналитика государственных программных документов актуальна по уже указанным ранее причинам. К ним, однако, добавляется то обстоятельство, что образование превращается из предмета форсайтинга в объект для модификаций, некоторые его структуры подготавливаются для «размонтирования», а на некоторые делается ставка как на жизнеспособные, перспективные и т. д. Иными словами, государственные

структуры планируют перестраивать образование и имеют для этого политический ресурс, отсутствующий у прогнозистов.

В паспорте программы «Развитие образования» от 31.03.2017 г. № 376 и № 373 (редакция 2019 г.) цель последней определена следующим образом: «развитие потенциала молодого поколения в интересах инновационного социально ориентированного развития страны; обеспечение высокого качества российского образования в соответствии с меняющимися запросами населения, а также обеспечение его конкурентоспособности на мировом рынке образования» [2]. Сформулированную цель по праву можно было бы назвать «личностноориентированной», так как, на первый взгляд, во главу угла ставится «потенциал молодого поколения». Однако развитие потенциала должно осуществляться не в интересах (или, по крайней мере, не только в интересах) отдельно взятой личности, а в «интересах» инновационного развития страны. Содержательная развертка «интересов» инновационного развития страны в программе отсутствует. Вероятно, ответ следует искать в других программах (например, в программе «Инновационная Россия 2020»). В рубрике «Ожидаемые результаты реализации программы» прямо говорится о том, что программа направлена на обеспечение потребности экономики Российской Федерации в «кадрах высокой квалификации по приоритетным направлениям модернизации и технологического развития». В приведенных цитатах можно выявить специфические коннотации, выражающиеся в антропоморфизации социальных сфер. Программа буквально говорит адресатам, что у инновационного развития страны есть «интересы», а у экономики сформирована «потребность». На основании этих наблюдений, вероятно, не следует делать алармистские выводы, однако распространение подобных формулировок можно считать симптомом глубинных ценностных транс(де)формаций, происходящих в мире человека.

Положение об изменении запросов населения подается в качестве аксиомы. На вопрос, соответствует ли российское образование этим «запросам», следует, по-видимому, ответить отрицательно, так как в противном случае образовательная программа была бы лишена смысла. В завершении авторы сообщают о том, что программа призвана обеспечить конкурентоспособность российского образования на мировом рынке. Данная цель не является в своей сути личностноориентированной, и для нее применимы другие «маркеры» — «рыночноориентированная», «государственноориентированная» и прочие. По существу,

обеспечение конкурентоспособности на мировом рынке является ничем иным, как игрой на «великой шахматной доске» (Бжезинский [1]) — практикой принципиально не человекоразмерной и, естественно, не гуманистической.

Развертку содержания цели можно найти в задачах. Однако лаконизм формулировок паспорта программы исключает конкретизацию положений. Кроме повторяющегося тезиса о развитии потенциала молодежи в задачах содержится утверждение о том, что программа ориентирована на «обеспечение эффективной системы по социализации и самореализации молодежи». Назначение этой «эффективной системы», по утверждению авторов программы, сводится к «успешному вовлечению» молодежи в «социальную практику». Частая постановка кавычек не случайна: с их помощью можно выделить ключевые и вместе с тем не проясненные формулировки программы. Понимается ли социализация в соответствии с классическими обществоведческими канонами? Или следует связывать социализацию с «интересами» инновационного развития страны? Какое содержание авторы программы вложили в «социальную практику»? Нужно понимать, что использование подобных формулировок не делает государственно-политический дискурс ясным и может вызвать множество интерпретаций, каждая из которых будет иметь право на существование. И в формулировке цели, и в формулировках задач содержатся прямые отсылки к конкурентоспособности — традиционно категории рыночной экономики. В содержании задач эта категория дополняется маркетинговыми терминами «повышение популярности», «престижа» и «продвижения». Они используются в отношении к русскому языку и российской культуре. Целевая аудитория программы развития образования описывается в терминах статистики и физики. Она ориентирована не на «ребенка», «подростка», «юношу», «молодого человека», а на «удельный вес численности населения в возрасте 5—18 лет».

В редакции программы от 29.03.2019 г. (постановление правительства № 373) некоторые формулировки претерпели изменения (в данной статье нас не интересуют изменения положений о субсидиях из федерального бюджета и все, что касается финансово-экономического содержания программы). Согласно новой редакции, программа должна обеспечить «глобальную конкурентоспособность» российского образования и вхождение России в десятку ведущих стран по качеству образования. Чем измеряется это качество, в программе не говорится. В новую редакцию была добавлена отсутствующая ранее формулировка цели № 3:

«Воспитание гармонично развитой и социально ответственной личности на основе духовно-нравственных ценностей народов Российской Федерации, исторических и национальных культурных традиций». Появление обозначенной цели в новой редакции заслуживает особого внимания и к ней следует вернуться в дальнейшем.

Согласно последней информации на сайте Минпросвещения России, содержание национального проекта «Образование» изменилось. Теперь он «еще больше» (дословное цитирование) ориентирован как на глобальные цели и задачи, стоящие перед нашей страной, так и на развитие региональных систем образования. В старой редакции нацпроекта сформулированы две цели: 1. Обеспечение глобальной конкурентоспособности российского образования, вхождение РФ в число 10 ведущих стран мира по качеству общего образования. 2. Воспитание гармонично развитой и социально ответственной личности на основе духовно-нравственных ценностей народов РФ, исторических и национально-культурных традиций. Воспитание гармонично развитой личности в качестве цели нацпроекта содержательно раскрывается указанием на два целевых показателя: увеличение «доли детей <...> охваченных дополнительным образованием», а также рост численности обучающихся, вовлеченных в деятельность общественных объединений, волонтерских и добровольческих организаций.

Федеральные проекты, интегрированные в НП «Образование», — «Успех каждого ребенка», «Учитель будущего» — заслуживают особого внимания, поскольку они ориентированы на ключевых «агентов» образования. Немаловажно и то, что авторы проектов вкладывают в понятие успеха (слово «успех», как не трудно заметить, является титульным в наименовании ФП).

В паспорте нацпроекта «Успех каждого ребенка» сформулирована цель, согласно которой к 2024 г. «дополнительным образованием должно быть охвачено 80 % детей в возрасте от 5 до 18 лет». Утверждается, что проект предполагает изменение содержания дополнительного образования всех направлений, повышение качества и вариативности образовательных программ. Претенциозность генеральной цели сглаживается уточняющими формулировками. В частности, проект направлен на формирование «ранней профориентации», на построение учебного плана в соответствии с выбранными «профессиональными компетенциями», обновление спортивной материально-технической базы школ, создание детских «технопарков». Проект реализуется посредством регулярных онлайн-уроков,

направленных, как уже говорилось, на формирование профориентации у детей. Для того чтобы понять, какого человека образует этот образовательный проект, необходимо знать, что его авторы вложили в понятие профориентации. В проекте по этому поводу есть лишь косвенные указания: «сопровождение процесса выстраивания индивидуального учебного плана для участников уроков, в том числе представителями отраслей производственной сферы, общественности, реального сектора экономики, ведущих университетов». Есть ли в индивидуальных учебных планах место для общекультурных «компетенций», предполагается ли приобщение ребенка к искусству, философии, религии, истории — вопросы, которые закономерно возникают после знакомства с содержанием проекта. В ответ можно возразить, что проект направлен на профориентацию, а не на повышение общекультурного уровня ребенка. В таком случае, возникает известный риск сужения понятий профессионализма и профессии. На первый взгляд, незначительные манипуляции со словами в действительности симптоматичны и являются следствием ценностного сдвига в обществе и государстве. Так же очевидно, что связка профориентации с «реальным сектором экономики» может иметь еще не вполне осознаваемые общественностью перспективы — последствия не экономические, а мировоззренческие.

Федеральный проект «Учитель будущего» ориентирован на пятилетний срок реализации (2019—2024 гг.) и преследует, в общем, уже обозначенную цель по обеспечению интеграции Российской Федерации в десятку ведущих стран по качеству общего образования [10]. При этом главным средством объявляется внедрение национальной системы профессионального роста педагогических работников. Как и «Успех каждого ребенка», проект «Учитель будущего» в первую очередь должен быть человекоориентированным. От содержания проекта невозможно не ожидать обстоятельного разъяснения понятий профессионального роста, профессионализма, компетенций и компетентности, грамотности и т. д. Название нацпроекта предполагает, что авторы предложат адресатам определенный конструкт, образ учителя будущего. Вместо этого проект предлагает процентные и общие долевыми показатели. Основным показателем успешности проекта объявляется «доля учителей», включенных в систему профессионального роста педагогических работников. О способах и средствах профессионального роста из паспорта проекта можно узнать следующее: непрерывное и планомерное повышение квалификации работников, непрерывное образование,

поддержка развития горизонтального обучения (обмен педагогическим опытом между людьми с одинаковым профессиональным статусом), обеспечение возможности использования «подтвердивших эффективность методик и технологий обучения». Планируется организация центров оценки профессионального мастерства и квалификации педагогов, определяющиеся нацпроектом в качестве юридических лиц, осуществляющих независимую экспертизу. Глоссарий проекта содержит общие определения понятий «педагогический работник», «профессиональное мастерство», «профессиональные компетенции» и некоторых других, но не включает в себя ключевое смыслообразующее понятие учителя будущего. Нацпроект не говорит ни слова о «подтвердивших эффективность» методиках и технологиях, ссылаясь на них как на нечто очевидное. В содержании проекта вновь обнаруживается антропологический «дефицит», фундированный, прежде всего, отсутствием образа учителя будущего. Возможной причиной сложившегося положения вещей можно считать специфику официального политического и проективного дискурсов, так как политический дискурс на сегодняшний день консолидируется с проективным.

Философия и экспертиза социальных проектов. В виду обозначенной дискурсивной спецификации одной из важных задач социально-гуманитарных наук сегодня является критический анализ и — шире — экспертиза проектов (Юдин [12], Луков [4], Тищенко [7] и др.). Необходимость этой экспертизы видится прямо пропорциональной масштабам проекта. Последний, в свою очередь, задается величиной целевой аудитории, численностью вовлеченных в проект социальных институций и территориальных образований, продолжительностью реализации, перечнем необходимых для реализации средств и т. д. Экспертиза как комплекс процедур может и, вероятно, должна осуществляться специалистами в самых разных областях — от социологов и политологов до философов. Приоритетной и «специализированной» задачей философии в рамках экспертизы является определение антропологических оснований проекта, то есть работа концептуального плана. Сопутствующие задачи заключаются в определении внутренней логики и соотношении структурных элементов проекта, прояснении содержания ключевых понятий и терминов, оценке соответствия проекта запросам адресатов, оценке настроений целевой аудитории и т. д. Для реализации этих задач необходима планомерная работа социологов, политологов, культурологов и др. специалистов.

Философия способна использовать свой ресурс,

прежде всего для выявления антропо-аксиологических оснований проективной деятельности вообще и конкретных проектов в частности. Выявление этих оснований начинается с аналитики и выражается в постановке вопросов, указывающих на смысловые лакуны и противоречия, на рассогласование цели и задач проекта. Для того чтобы экспертная процедура началась, достаточно первичного ознакомления с материалом экспертизы. Скажем, проект «Учитель будущего» предполагает предметный разговор, задающийся наименованием, — «титолом» проекта. От содержания нацпроекта логично ожидать хотя бы общего наброска образа учителя будущего и обозначения ключевых различий образов «нового» и «старого» педагогов. Положение о «профессиональном росте» педагога также вызывает вопросы: какими средствами и куда будет осуществляться этот рост? Каковы критерии роста, и как они определены проектантами? Эти вопросы должны дать повод для обсуждения всем заинтересованным сторонам (разумеется, это не только авторы проекта и сторонние аналитики). Экспертная работа не преследует и не должна преследовать цели развенчать тот или иной проект — напротив, она может открыть смысловые «бреши», в принципе характерные для любой творческой (в том числе законотворческой, проектировочной и т. д.) деятельности.

**Выводы.** Во-первых, в государственных программах говорится о воспитании личности, но делается это в прочной связке с терминами удельного веса и численности. Этими математическими абстракциями «измеряются» люди, составляющие целевую аудиторию проекта и предоставляющие проектантам целевые показатели. Вместе с тем обозначенные формулировки представляются вполне закономерными в ситуации доминирования метрологической парадигмы, цементирующейся предпосылкой о принципиальной измеримости всего (не случайно в 2000-х гг. на страницах российских научных публикаций возник, например, термин «нефизическая величина»).

Во-вторых, соответствующие положения предельно абстрактны и нуждаются в конкретизации.

Перегрузка любого текста категориями гуманитарного дискурса может породить двоякий эффект: с одной стороны, сообщение метафизически «одухотворяется» и поэтизируется, а с другой стороны, утрачивает ясность и четкость, нуждается в комментариях (каким может быть число этих комментариев, предсказать невозможно).

В-третьих, в отличие от многих других положений программ, обозначенная формулировка цели (о воспитании гармонично развитой личности) принадлежит гуманитарному дискурсу. Из-за взятого проектантами курса на математизацию и статистику положение о «гармонично развитой личности» так и осталось нераскрытым. Между тем, для прочной связи человека, общества и государства принципиально важны не только финансово-экономические механизмы, законы, нормы и санкции, но и общие ценностно-смысловые основания. Еще К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» указал на то, что «воспитатель сам должен быть воспитан» [5, с. 386]. Если перефразировать эту мысль, можно сказать, что воспитатель «гармонично развитой личности» должен иметь определенные представления и о личности, и о гармонии. Эти представления (если они имеются) реформаторам следовало бы обнародовать, сделать предметом открытого обсуждения и критики. В конце концов, адресатом программы развития образования будет не «удельный вес» и не «численность», а конкретный человек. «Гармонично развитая личность» не должна превратиться в шаткую конструкцию, используемую для закрытия смысловых брешей. Любое цивилизованное общество способно кристаллизовать представления о гармонии и гармоничном (история показывает, что соответствующие представления кристаллизовались уже в Древнем Китае, античной Греции и т. д.), однако для этого требуется совместное усилие многих людей, озабоченных смыслотворчеством, а не исключительно удовлетворением личного прагматического интереса. Конструирование антропологической платформы образования и любой другой социальной сферы невозможно без вопросов о категориях, «концентрах» смысла.

### Список литературы

1. Бжезинский, З. Великая шахматная доска / З. Бжезинский. — М. : АСТ, 2017. — 384 с.
2. Государственная программа Российской Федерации «Развитие образования». — URL: <http://gov.garant.ru/SESSION/PILOT/main.htm>.
3. Кучеренко, К. В. Теоретические основы формирования идеи человекообразного образования / К. В. Кучеренко // Молодой ученый. — 2015. — № 2 (82). — С. 531—533. — URL: <https://moluch.ru/archive/82/14669/>

4. Луков, В. А. Гуманитарная экспертиза: от теории к практике // Знание. Понимание. Умение. — 2006. — № 4. — С. 197—200.
5. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Экономическо-философские рукописи 1844 г. и другие ранние работы. — М. : Академический проект, 2010. — С. 385—387.
6. Образование 20.35. Человек. — Т. 7. — Екатеринбург : Издательские решения, 2017. — 152 с.
7. Тищенко, П. Д. Философские основания гуманитарной экспертизы / П. Д. Тищенко // Знание. Понимание. Умение. — 2008. — № 3. — С. 198—205.
8. Урсул, А. Д. Будущее как проблема научного исследования / А. Д. Урсул, Т. А. Урсул // Стратегические приоритеты. — 2016. — № 2 (10). — С. 63—83.
9. Федеральный проект «Успех каждого ребенка». — URL: <https://edu.gov.ru/national-project/projects/success/>
10. Федеральный проект «Учитель будущего». — URL: [https://minobr.gov-murman.ru/files/Nach\\_proekty/Tsos/fp-uchitel-budushchego.pdf](https://minobr.gov-murman.ru/files/Nach_proekty/Tsos/fp-uchitel-budushchego.pdf).
11. Эпштейн, М. Н. От знания — к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир / М. Н. Эпштейн. — М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. — 480 с.
12. Юдин Б. Г. Необходимость и возможности гуманитарной экспертизы / Б. Г. Юдин // Знание. Понимание. Умение. — 2006. — № 4. — С. 187—194.
13. Preston, J. Competence Based Education and Training (CBET) And The End of Human Learning: The Existential Threat of Competency / J. Preston. Springer, 2017.

### Сведения об авторах

**Гулеватая Анастасия Николаевна** — аспирант Челябинского государственного института культуры, преподаватель кафедры философии Южно-Уральского государственного университета, Челябинск, Россия. [gvin95@mail.ru](mailto:gvin95@mail.ru)

**Дыдров Артур Александрович** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Южно-Уральского государственного университета, Челябинск, Россия. [zenonstoik@mail.ru](mailto:zenonstoik@mail.ru)

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).  
Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 46—53.*

## Human and his future: RF 20.35 Discourse and Russian state programs of education development

*Gulevataya A.N.*

*South-Ural State University, Chelyabinsk, Russia. [gvin95@mail.ru](mailto:gvin95@mail.ru)*

*Dydrov A.A.*

*South-Ural State University, Chelyabinsk, Russia. [zenonstoik@mail.ru](mailto:zenonstoik@mail.ru)*

The article analyses the discourses of «RF 20.35» (Agency for Strategic Initiatives and the Moscow School of Management «Skolkovo») and state projects, including federal projects for the education development. The authors concentrate on the explication of a human image and the identification of the anthropological foundations of educational programs. This analysis is positioned as the first stage of humanitarian expertise of projects and projective activities. The main results of the primary documents examination (analytical level) are presented. The most significant semantic gaps in the prognostic and political discourses about education are identified.

**Keywords:** *human image, education, anthropological platform, humanitarian expertise, discourse.*

### References

1. Bzhezinskij Z. *Velikaya shahmatnaya doska* [The Great Chess Board]. Moscow, 2017. 384 p. (In Russ.).
2. *Gosudarstvennaya programma Rossijskoj Federacii «Razvitie obrazovaniya»* [Government Programme of Russian Federation «Development of Education»]. Available at: <http://gov.garant.ru/SESSION/PILOT/main.htm> (In Russ.).
3. Kucherenko K.V. () Teoreticheskie osnovy formirovaniya idei chelovekorazmernogo obrazovaniya [Theoretical basis of human-oriented education idea]. *Molodoj uchenyj* [Young scientist], 2015, no 2 (82), pp. 531—533. URL: <https://moluch.ru/archive/82/14669>. (In Russ.).

4. Lukov V. A. Gumanitarnaya ekspertiza: ot teorii k praktike [Humanitarian Expertise: From Theory to Practice]. *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill], 2006, no 4, pp. 197—200. (In Russ.).
5. Marks K. Tezisy o Fejersbahe [Theses on Feuerbach]. *Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 g. i drugie rannie raboty* [Economic-philosophical manuscripts of 1844 and other early works]. Moscow, Akademicheskij proekt, 2010. Pp. 385—387. (In Russ.).
6. *Obrazovanie 20.35. Chelovek* [Education 20.35. Human]. Vol. 7. Ekaterinburg, Izdatel'skie resheniya, 2017. Pp. 152. (In Russ.).
7. Tishchenko P. D. Filosofskie osnovaniya gumanitarnoj ekspertizy [Philosophical basis of Humanitarian Expertise]. *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill], 2008, no. 3, pp. 198—205. (In Russ.).
8. Ursul A.D. Budushchee kak problema nauchnogo issledovaniya [Future as a problem of a scientific research]. *Strategicheskie prioritety* [Strategic priorities], 2016, no. 2 (10), pp. 63—83. (In Russ.).
9. *Federal'nyj proekt «Uspekh kazhdogo rebenka»* [Federal Project «Success of Every Child»]. Available at: <https://edu.gov.ru/national-project/projects/success>. (In Russ.).
10. *Federal'nyj proekt «Uchitel' budushchego»* [Federal Project «Teacher of the Future»]. Available at: [https://minobr.gov-murman.ru/files/Nach\\_proekty/Tsos/fp-uchitel-budushchego.pdf](https://minobr.gov-murman.ru/files/Nach_proekty/Tsos/fp-uchitel-budushchego.pdf) (In Russ.).
11. Epshtejn M.N. (2016) *Ot znaniya — k tvorchestvu. Kak gumanitarnye nauki mogut izmenyat' mir* [From knowledge to creativity. How Humanities can Change the World]. Moscow, Centr gumanitarnyh iniciativ, 2016. 480 p. (In Russ.).
12. Yudin B.G. Neobhodimost' i vozmozhnosti gumanitarnoj ekspertizy [The Necessity and Possibilities of Humanitarian Expertise]. *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill], 2006, no. 4, pp. 187—194. (In Russ.).
13. Preston J. *Competence Based Education and Training (CBET) And The End of Human Learning: The Existential Threat of Competency*. Springer, 2017. 119 p.

## Категории социального и квазисоциального воспитания

*З. А. Аксютина*

*Омский государственный педагогический университет, Омск, Россия*

Обнаружена недостаточная проработка категориально-терминологического аппарата в контексте социального и квазисоциального воспитания. И если теория социального воспитания имеет определенный задел, то его антиподы в научных исследованиях находят минимальное отражение, хотя необходимость в этом очевидна. *Цель* статьи заключается в описании категорий социального и квазисоциального (асоциального, просоциального, диссоциального) воспитания.

На основе работы Аристотеля «Категории» выделены основные категории в познании социального и квазисоциального воспитания.

Краткий обзор отечественных и зарубежных работ показал — исследование социального воспитания за последние два десятилетия в России стали осуществляется более интенсивно. Различные виды квазисоциального воспитания оказывают негативное разрушающее влияние на подрастающее поколение.

Ключевые слова: *аристотелевские категории, социальное воспитание, квазисоциальное воспитание, асоциальное воспитание, диссоциальное воспитание, просоциальное воспитание, категориально-терминологический аппарат.*

### Введение

Аристотель, являясь наиболее влиятельным древнегреческим философом, предложил достаточно оригинальную идею, представляющую категории. Разработанные им категории позволяют более тщательно исследовать окружающий нас мир через познание, анализ и описание. Над категорией нет высших родов. Она и выступает высшим родом. Это позволяет выделить *новизну исследования*, заключающуюся в применении категорий Аристотеля к анализу категорий социального и квазисоциального воспитания. Логический поиск категориально-терминологического аппарата социального и квазисоциального воспитания осуществляется на основе категориального подхода (Платон, Аристотель, И. Кант, В. И. Разумов и др.). Основными понятиями которого являются: категория, категориальная схема, категориально-системная методология, теория динамических информационных систем. Опора на категориальный подход позволяет формулировать тему исследования включая в нее анализ категорий социальное воспитание и квазисоциальное воспитание (в которую включены категории асоциальное воспитание, просоциальное воспитание, диссоциальное воспитание).

Актуальность исследования обусловлена все более явными проявлениями в жизни общества квазисоциального воспитания, которое подчас разрушительно влияет на формирование социальности у подрастающего поколения. Без осмысления теоретических основ квазисоциального воспитания противостоять ему невозможно. В российском обществе можно наблюдать такие последствия квазисоциального воспитания, как отстраненность родителей от активного включения в воспитание собственных детей, проникновение чуждых ценностей в сознание детей, «процветание» криминальных субкультур, стремление некоторых подростков к уничтожению сверстников и другие. Данные факты не могут оставлять научное сообщество отстраненным в исследовании данных проявлений.

*Проблема исследования* заключается в поиске ответа на вопрос: каковы возможности категорий Аристотеля в формировании категориально-терминологического аппарата социального и квазисоциального воспитания?

В современной науке все чаще поднимается проблематика единого оформления категориально-терминологического аппарата. На это, например, в педагогике, обращали свое внимание М. А. Галагузова, В. И. Загвязин-

ский А. Ф. Закирова, Л. В. Мардахаев и др. Отсюда задача формирования категориально-терминологического аппарата социального и антисоциального воспитания приобретает важное научное значение, заключающееся в познании, анализе и описании рассматриваемых категорий.

*Практическая значимость* заключается в том, что практики получают возможность более осмысленно противостоять квазисоциальному воспитанию в повседневной жизни и деятельности. Главная идея работы предполагает получить новые теоретические данные о социальном и антисоциальном воспитании, которые будут способствовать дополнению и углублению знаний о них.

В дискуссиях ученые часто утверждают, что любое воспитание социально. Однако в действительности можно обнаружить своеобразные антиподы социального воспитания, которые следует рассматривать как квазисоциальное воспитание, где приставка КВАЗИ-означает мнимое. Отметим, что аспекты социального воспитания активно исследуются, а квазисоциальное воспитание почти не изучается.

Первые теоретические идеи социального воспитания разрабатываются зарубежными исследователями в конце XIX — начале XX вв. Немецкий педагог P. Natorp вводит в научный оборот понятие «социальность» [32], признанный дидакт Н. Lietz разрабатывает идеи создания сельских воспитательных домов [31]. Американский психолог и философ А. Рарпорт, опираясь на системный подход занимался разработкой теории социального взаимодействия [36]. Такие исследования и стали отправной точкой формирования взглядов на социальное воспитание.

В России социальное воспитание активно начинают исследовать в начале XX века К. Н. Вентцель, В. В. Зеньковский, Н. К. Крупская, А. В. Луначарский, А. С. Макаренко и др. Однако Постановление ЦК ВКП(б) от 04.07.1936 г. «О педологических извращениях в системе Наркомпросов», фактически накладывает запрет на исследования социального воспитания. В дальнейшем социальное воспитание рассматривается как

направление буржуазной педагогики, вплоть до начала 90-ых гг. XX в.

С начала 2000-ых гг. социальное воспитание как направление педагогических исследований вновь начинает активно разрабатываться. Наиболее продуктивно изучение осуществляется в научной школе А. В. Мудрика «Социальное воспитание в контексте социализации», после издания его работы [13], в которой заложены основные концепты социального воспитания. Его ученики и последователи изучают практику социального воспитания: М. В. Шакурова в школе [24], М. В. Воропаев в военизированных учебных заведениях [4], Н. А. Евлешина в детском общественном объединении [5], В. Р. Ясницкая в школе [26] и др.

Исследованию философских оснований социального воспитания посвящена работа Л. К. Синцовой [19]. Ресурсный подход в социальном воспитании становится предметом исследования В. В. Еврасовой и О. Г. Федорова [6]. Разработкой методологических основ социального воспитания занимается автор данного исследования [2]. Т. А. Ромм выявила историко-методологические основания социального воспитания [17] и стала автором первого учебника «Педагогика социального воспитания» [16]. Следующее учебное издание по социальному воспитанию было опубликовано Л. В. Мардахаевым [8].

Многие зарубежные исследования согласуются с положениями отечественной российской теории социального воспитания. Например, в европейских странах, говоря о социальной работе подразумевают в том числе и социальную педагогику [27]. Влияние социальной среды внутри социальной группы на формирование личности исследовала А. У. Kapska [29]; традиции просвещения в аспекте приобретения социальных ценностей изучены О. G. Karpenko и D. Liang [30]; L. V. Pet'ko пришла к выводу, что социальная среда, обеспечивает единство обучения и воспитания [34]. В работе V. I. Ternopil'ska обозначены важнейшие аспекты формирования качеств личности на основе самоуправления [40].

За последние пять лет в Германии самым сложным стал миграционный вопрос,

который связан с большим притоком мигрантов. Все более возрастает значение понимания социального воспитания как гражданского [28], в противовес национальному и этническому, что связано с необходимостью интеграции мигрантов в социум Европы. S. Sani формирует новое для науки понятие «межкультурная педагогика», в которой ключевое значение приобретает интеграция мигрантов в культуру [38]. Это согласуется с мнением I. Ostrovska. Она считает, что социальное воспитание это и социально-педагогическое явление, и социальный институт, процессуальную сторону которого необходимо изучать в социальной среде. Социальное воспитание важнейший механизм оказывающий ключевое влияние на социализацию личности [33, с. 128].

Авторы зарубежных исследований (O. Bakadorova, Th. Grochtdreis, R. Hoffmann, M. Ilgun Dibek, F. Jung, A. Kersting, H.-H. König, M. Nagl, D. Raufelder, A. Renner, S. Riedel-Heller, S. Roehr, S. Yalcin, H. C. Yavuz) считают, что для успешной интеграции целесообразно использовать богатый позитивный опыт межкультурного взаимодействия, накопленный в России, и связанный с действенно выстроенным социальным воспитанием [37; 35]. Мы же можем заимствовать у западных коллег продуктивный опыт социального воспитания, связанный с трудностями инклюзии [39].

Обращаясь к противоположному виду воспитания — квазисоциальному, отметим, что оно в науке практически не изучается. Л. В. Мардахаев называет его деструктивным воспитанием [8]. К видам квазисоциального воспитания мы отнесли диссоциальное, асоциальное и просоциальное воспитание. На то, что квазисоциальное воспитание многообразно обратил внимание А. В. Мудрик. Об этом он написал: «Когда в середине 90-х годов как-то довольно неожиданно я осознал, что в реальности существует бандитское воспитание, фашистское воспитание и другие, которые никогда никем не назывались «воспитание», то первоначально они «обозначились» как антисоциальное воспи-

тание. Но очень скоро стало ясно, что термин «смазывает» интересующее меня явление» [11, с. 68]. Им выделено диссоциальное воспитание, которое понимается как «целенаправленное формирование антисоциального сознания и поведения у членов контркультурных (криминальных и тоталитарно-политических и квазикультурных) организаций (сообществ)» [12, с. 117]. Разрабатывая теоретические аспекты диссоциального воспитания А. В. Мудрик дал ему определение и некоторые характеристики (цель, задачи, содержание, средства, процесс осуществления) [11].

Асоциальному воспитанию посвящена наша работа [1], где раскрывается понятие «асоциальное воспитание», а также статья Ю. А. Тележкиной [23], выявившей связь типа семьи и асоциального воспитания. Асоциальное воспитание рассматривается как отрицание необходимости осуществления воспитания и его полное отсутствие в силу каких-либо обстоятельств, например, в ситуации потери надзора со стороны лиц, осуществляющих воспитание [2, с. 26].

Просоциальное воспитание понимается нами в контексте нарушения процессуальной стороны социального воспитания [2]. Под просоциальным воспитанием подразумеваем «деятельность, осуществляемую в социуме и направленную на воспроизводство человека усвоившего ценности и образ жизни другого (чужого) общества» [1, с. 44].

Разрабатывая ту или иную научную проблему неизбежно приходим к необходимости четкого определения понятийно-терминологического аппарата исследования. Одной из наиболее сложных является ситуация, при которой такой аппарат не сформирован или сформирован в недостаточном объеме. Потребность в полноте познания научного объекта вызывает необходимость поиска подходов и методов исследования. Для этого, как правило, используются общефилософские методы исследования, что и подталкивает к поиску иных методов, способствующих формированию понятийно-терминологического аппарата.

Разрабатывая теорию социального воспитания, обнаружена недостаточная про-

работка категориально-терминологического аппарата и в контексте социального воспитания, и в контексте тех видов воспитания, которые ему противопоставляются. И, если теория социального воспитания имеет определенный задел, то его антиподы в научных исследованиях не находят отражения, хотя необходимость в этом очевидна.

*Цель статьи* заключается в формировании категорий социального и квазисоциального (асоциального, просоциального, диссоциального) воспитания.

### Материалы и методы

Категориально-системная методология обладает достаточно широким арсеналом методов, позволяющих осуществлять анализ категорий и конструировать новые. Так, в философском исследовании В. Ф. Медведовская обращается к выявлению категориально-терминологического аппарата процесса перевода с опорой на десять категорий Аристотеля [10, с. 350—352] в контексте категориального подхода. Данная работа и стала отправной точкой для осуществления исследования.

Исходя из общеизвестного подхода к пониманию метода как совокупности приемов познания, попытаемся описать алгоритм применения аристотелевских категорий для достижения цели исследования.

Первый шаг. Выделим основные категории, предлагаемые Аристотелем для познания их. Аристотелем было выделено десять: «сущность, сколько, какое, по отношению к чему-то, где, когда, находиться в каком-то положении, действовать, претерпевать, обладать» [3].

Второй шаг. Определим содержание каждой категории на основе первоисточника. Например, «сколько» — это, по мнению Аристотеля, длиною в два локтя, в три локтя.

Третий шаг. Для каждой категории выявим суть явления, которое изучается, и его содержание.

В результате совокупности представленных приемов можно говорить о теоретическом методе, основанном на выделении десяти категорий в совокупности знания.

Достоинством метода является подробное описание процесса или явления. Допускаем, что представленное описание далеко не полное, и это может первоначально вызвать затруднения.

### Результаты и обсуждение

Применение приведенного выше алгоритма и аристотелевских категорий позволило получить результаты, которые последовательно опишем.

Сущность — *социальное воспитание*.

Количество — индивид или социальные группы.

Качество — обособленный или приспособленный.

Отношение — духовность личности.

Пространство — упорядоченная структурированная, определенным образом оформленная среда существования и преобразования личности человека [2].

Время — форма существования и функционирования со своими циклами, способом самоосуществления человеческой личности со своей темпоритмикой, отношениями, периодами подъема, расцвета, спада активности индивида [2].

Состояние — активное воздействие.

Действие — гармонизация взаимодействия человека и социальной среды.

Претерпевание — достижение социализированности.

Обладание — приобретенная личностью совокупность свойств и качеств, способствующих продуктивной социальной жизни — социальность.

Эти же действия проведем с квазисоциальными видами воспитания. Начнем с просоциального воспитания.

Сущность — *просоциальное воспитание*.

Количество — индивид или социальные группы.

Качество — измененный.

Отношение — напр., американская культура, т. е. несвойственная месту жизни человека культура, несвойственная его национальной и социальной принадлежности.

Пространство — трансформирующаяся среда.

Время — форма существования и функционирования со своими циклами, способом самоосуществления человеческой личности со своей темпоритмикой, отношениями, периодами подъема, расцвета, спада активности индивида [1].

Состояние — активное воздействие.

Действие — гармонизация взаимодействия человека и чуждой обществу социальной среды.

Претерпевание — разрушение национального мировоззрения, российской идентичности с заменой ее на идентичность другого государства.

Обладание — например, американизм. Человек становится носителем чуждой для конкретного государства, народа культуры.

Следующий вид квазисоциального воспитания — асоциальное воспитание.

Сущность — *асоциальное воспитание*.

Количество — индивид или социальные группы.

Качество — размытое.

Отношение — попустительское.

Пространство — неупорядоченная стихийная среда.

Время — неопределенное.

Состояние — пассивное.

Действие — бездействие.

Претерпевание — изменения не играют роли, не имеют значения.

Обладание — асоциальность, в том числе нарушения социального и (или) психического здоровья.

Завершающим при рассмотрении квазисоциального воспитания будет диссоциальное воспитание.

Сущность — *диссоциальное воспитание*.

Количество — индивид или социальные группы.

Качество — саморазрушающееся.

Отношение — подавление воли, характера, потребностей, подчинение.

Пространство — среда контркультурная.

Категорию время сформулируем, опираясь на ее характеристику данную Р. В. Овчаровой. Время — «форма существования и функционирования со своими циклами, способом» разрушения «человеческой лич-

ности со своей темпоритмикой, отношениями, периодами подъема, спада активности индивида» [14. С. 29].

Состояние — активное воздействие.

Действие — гармонизация взаимодействия человека и антисоциальной среды.

Претерпевание — достижение антисоциальности.

Обладание — диссоциальность, вплоть до распада личности.

В результате применения метода «аристотелевские категории» выявлено описание социального и видов квазисоциального воспитания.

Полученные нами данные позволяют проверить их достоверность на основе выявления влияния диссоциального, асоциального и просоциального видов воспитания на психическое и социальное здоровье человека.

Социальное воспитание организуется обществом для достижения подрастающим поколением социальности, в процессе чего необходимо гармонизировать взаимодействия человека и социальной среды. В условиях здорового общества формируется здоровый в социальном плане человек, обладающий необходимыми для жизнедеятельности духовными ресурсами. Однако, отметим, что чрезмерное внимание к воспитанию вызывает некоторые отклонения в развитии детей, что выявлено в работах Э. Г. Эйдемиллера и В. В. Юстицкиса [25].

Одним из видов квазисоциального воспитания является просоциальное воспитание. Просоциальное воспитание организуется специально создаваемыми внутри общества структурами, несущими специфические задачи по формированию у подрастающего поколения чуждой системы взглядов, ценностей, мировоззрения с целью развала государства или трансформации идентичности. В таких условиях формируется человек, обладающий мировоззрением свойственным для других общностей. Такой человек не удовлетворен государственным устройством и противостоит ему, пытается изменить социальное устройство государства.

Следующий вид квазисоциального воспитания — асоциальное. Асоциальное вос-

питание реализуется в ситуации отсутствия воздействий на личность ребенка, ее игнорирования. В этих условиях формируется человек с асоциальным поведением в силу того, что он не стал носителем норм, правил, ценностей общества в котором живет и которые требуется возвращать. Асоциальное воспитание способствует возникновению психических аномалий развития. Так, достаточно часто у младенцев в условиях нахождения в стационарах без внимания родителя наблюдается госпитализм. Для детей более старшего возраста в ситуации отсутствия внимания со стороны родителей может сформироваться синдром дефицита внимания с гиперактивностью. Около 60—70 % детей переносят это расстройство во взрослую жизнь [20, с. 5]. Синдром имеет сложную биопсихосоциальную природу [24, с. 78]. Синдром гиперактивности и дефицита внимания характеризуется: снижением концентрации внимания, проявлениями повышенной активности в поведении, плохой управляемостью и импульсивностью [20, с. 9], усталостью, снижением работоспособности, нарушением сна, вялостью [9, с. 181], что приводит к нарушениям поведения в социуме.

Перейдем к рассмотрению третьего вида квазисоциального воспитания — диссоциального. Диссоциальное воспитание реализуется в ситуации включения в антисоциальные организации (сообщества). В них целенаправленно формируется человек с антисоциальными установками и поведением. Он становится носителем противоправных норм, правил, ценностей того сообщества, в котором функционирует.

Диссоциальное воспитание способствует формированию антисоциального расстройства личности, диссоциального личностного расстройства и психопатий. Антисоциальное расстройство личности характеризуется несоблюдением социальных норм, в том числе правовых, лживостью, импульсивностью, раздражительностью и агрессивностью, пренебрежением безопасностью (своей или других), постоянной безответственностью и отсутствием раскаяния [22, с. 51]. Диссоциальное личностное расстройство отражается

в грубости, жестокости, бездушности, оправдании своих дурных поступков, резонерстве, склонности к преступлениям и вызовам к обществу [18, с. 16]. Диссоциальное расстройство личности провоцирует преступное поведение лишь в сочетании с приобретенными в ходе процесса воспитания и социализации негативными чертами характера [21, с. 19]. При психопатии наблюдается «специфическая личностная организация», включающая низкое чувство вины, эгоизм, неспособность к переживанию эмоций и преобладание инстинктивных желаний, отражающихся в поведении [21, с. 2].

В социальном развитии нарушения проявляются в девиантном и делинквентном поведении, социальной дезадаптации. Девиантное поведение проявляется в таких социальных девиациях как наркомания, токсикомания, алкоголизм, проституция, суицидальное поведение, сексуальные девиации и др. Делинквентное поведение находит выражение в нарушении закона. И, как пишет А. В. Иванов: «Социальная дезадаптация происходит в ходе частичной или полной утраты человеком способности приспосабливаться к условиям социальной среды» [7, с. 345].

### Заключение

Краткий обзор отечественных и зарубежных работ показал — исследования социального воспитания осуществляются с конца XIX века в нашей стране и за рубежом. За последние два десятилетия в России они стали осуществляться более интенсивно. Различные виды квазисоциального воспитания исследуются крайне мало, хотя они оказывают негативное разрушающее влияние на подрастающее поколение. Знание их особенностей будет способствовать более действенной профилактике негативных явлений в социализации подрастающего поколения.

Категории Аристотеля, применённые в исследовании, способствовали построению каркаса диссоциального, асоциального и просоциального видов воспитания. Это дает возможность дальнейшего исследования

квазисоциальных видов воспитания, их анализа, синтеза отдельных аспектов, что позволит создать качественно новое целостное их понимание.

Сопоставление квазисоциальных видов воспитания с психическими заболеваниями позволило конкретизировать их разрушающее влияние на психическое и социальное здоровье человека. Это показывает, что противостоять им можно лишь на основе тщательного анализа и недопущения не столько в социальной среде, сколько в сознании людей.

Раскрытые аспекты позволят практикам вычленять квазисоциальные виды воспитания из педагогической действительности и предпринимать меры по профилактике негативных воздействий диссоциального, асоциального и просоциального воспитания на социальное развитие детей. В ходе дальнейших исследований предстоит выявить и обосновать методологические основы квазисоциальных видов воспитания, осуществить поиск целей, средств, форм их реализации.

### Список литературы

1. Аксютинa, З. А. Методологические компоненты социального воспитания: научно-содержательный уровень / З. А. Аксютинa // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Социология. Педагогика. Психология. — 2020. — Т. 6, № 2. — С. 36—48.
2. Аксютинa, З. А. Методологические компоненты социального воспитания / З. А. Аксютинa // Социальная педагогика в России. Научно-методический журнал. — 2020. — № 1. — С. 21—26.
3. Аристотель. Категории / Аристотель. — URL: [https://mir-knig.com/read\\_158-1](https://mir-knig.com/read_158-1) (дата обращения: 21.03.2021).
4. Воропаев, М. В. Социальное воспитание в военизированных учебных заведениях : монография / М. В. Воропаев ; под ред. А. В. Мудрика. — М. : Akademia, 2009. — 344 с.
5. Евлешина, Н. А. Социальное воспитание в детском общественном объединении : монография / Н. А. Евлешина ; под общ. ред. А. В. Мудрика. М. : Канон<sup>+</sup> : Реабилитация, 2009. — 320 с.
6. Еврасова В. В., Федоров О. Г. Ресурсы социального воспитания специалистов: монография. М.: МГОУ, МГППУ; ООО «Формула Печати», 2011. 200 с.
7. Социальная педагогика / А. В. Иванов, С. В. Алиева и др. — М. : Дашков и К<sup>o</sup>, 2010. — 424 с.
8. Мардахаев, Л. В. Социальная педагогика: социальное воспитание / М. В. Мардахаев. — М. ; Берлин : Директ-Медиа, 2019. — 391 с.
9. Маткеева, А. Т. Клинические симптомы у детей с синдромом дефицита внимания и гиперактивности / А. Т. Маткеева, М. Е. Ашералиев // Бюллетень науки и практики. — 2021. — Т. 7, № 2. — С. 179—186.
10. Медведовская, В. Ф. Десять категорий Аристотеля для описания процесса перевода / В. Ф. Медведовская // Омские научные чтения — 2018 : материалы II Всерос. науч. конф. — Омск : Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, 2018. — С. 350—352.
11. Мудрик, А. В. Социально-педагогические проблемы социализации : монография / А. В. Мудрик. — М. : МПГУ, 2016. — 256 с.
12. Мудрик, А. В. Социальная педагогика / А. В. Мудрик ; под ред. В. А. Слaстенина. — М. : Академия, 2003. — 200 с.
13. Мудрик, А. В. Социализация и смутное время / А. В. Мудрик. — М. : Общество «Знание», 1991. — 80 с.
14. Овчарова, Р. В. Справочная книга социального педагога / Р. В. Овчарова. — М. : ТЦ Сфера, 2004. — 480 с.

15. Пронина, М. Ю. Клинический случай синдрома дефицита внимания и гиперактивности у осужденного мужчины с диссоциальным расстройством личности / М. Ю. Пронина, Р. М. Масагутов, В. Л. Юлдашев // *Медицинский вестник Башкортостана*. — 2015. — Т. 10, № 5 (59). — С. 77—79.
16. Ромм, Т. А. Педагогика социального воспитания / Т. А. Ромм. — Новосибирск : Наука : Изд-во НГПУ, 2013. — 159 с.
17. Ромм, Т. А. Социальное воспитание: эволюция теоретических образов : монография / Т. А. Ромм. — Новосибирск : Наука. Изд-во НГПУ, 2007. — 377 с.
18. Севостьянов, Р. А. Диссоциальное расстройство личности как детерминанта преступного поведения / Р. А. Севостьянов // *Вопросы российского и международного права*. — 2020. — Т. 10, № 5-1. — С. 14—21. — DOI: 10.34670/AR.2020.17.56.003
19. Синцова, Л. К. Социальное воспитание: опыт социально-философского анализа : монография / Л. К. Синцова. — Барнаул : Изд-во БГПУ, 2006. — 171 с.
20. Станишевская, А. История исследования симптомов синдрома дефицита внимания и гиперактивности как психологического расстройства / А. Станишевская // *Studia Humanitatis*. — 2020. — № 2. — 10 с.
21. Сыроквашина, К. В. Антисоциальное расстройство личности у подростков с делинквентным поведением (обзор зарубежной литературы) / К. В. Сыроквашина // *Психология и право*. — 2013. — № 4. — С. 110—120.
22. Сыроквашина, К. В. Антисоциальное расстройство личности у подростков и юношей: методология и диагностика / К. В. Сыроквашина, Е. Г. Дозорцева // *Консультативная психология и психотерапия*. 2020. Т. 28. № 1. С. 49—62. DOI: <https://doi.org/10.17759/cpp.2020280104>
23. Тележкина, Ю. А. Видовая специфика семьи в постиндустриальном обществе как фактор риска асоциального воспитания ребенка / Ю. А. Тележкина // *Асоциальное поведение несовершеннолетних: социальные, семейные, педагогические и психологические факторы : материалы Всерос. науч.-практ. конф.* — М. : Московский университет МВД России имени В. Я. Кикотя, 2019. — С. 130—137.
24. Шакурова, М. В. Социальное воспитание в школе / М. В. Шакурова ; под ред. А. В. Мудрика. — М. : Академия, 2004. — 272 с.
25. Эйдемиллер, Э. Г. Психология и психотерапия семьи / Э. Г. Эйдемиллер, В. В. Юстицкис. — СПб. : Питер, 2008. — 668 с.
26. Ясницкая, В. Р. Теория и методика социального воспитания в малочисленной сельской школе / В. Р. Ясницкая ; под общ. ред. А. В. Мудрика. — М. : Канон<sup>+</sup> : Реабилитация, 2009. — 368 с.
27. The Child Health Care System of Germany / J. Ehrich, U. Grote, A. Gerber-Grote, M. Strassburg // *The Journal of Pediatrics*. — 2016. — Vol. 177. — P. 71—86. — DOI: 10.1016/j.jpeds.2016.04.045
28. Fogelman, T. Becoming-German: Integrationism, citizenship and territorialization of Germanness / T. Fogelman // *Geoforum*. — 2020. — Vol. 113.— P. 60—68. — DOI: 10.1016/j.geoforum.2020.05.004
29. Kapska A. Y. Professional and ethical culture of the social worker: the import and structure / A. Y. Kapska // *Science and practice: Collection of scientific articles*. — Melbourne, Australia : Thorpe Bowker, 2016. — Pp. 252—256.
30. Karpenko, O.G. Musically-elucidative activity as a part of self-realization of the personality / O.G. Karpenko, D. Liang // *Intellectual Archive*. — 2016. — Vol. 5, no. 3 (May — June). — Toronto : Shiny Word Corp., Canada. — Pp. 103—109.
31. Lietz, H. Lebenserinnerungen. Neu herausgegeben und durch Briefe und Berichte ergänzt von Alfred Andreesen / H. Lietz. — Weimar : Hermann Lietz-Verlag, 1935. — 215 s.

32. Natorp, P. Sozialpädagogik. Besorgt von Richard Pippert / P. Natorp. — Paderborn : Schöningh, 1974. — 7 Aufl. — 420 s.
33. Ostrovska, I. Education in the Context of Social Upbringing / I. Ostrovska. — KS OmniScriptum Publishing, 2014. — 160 p.
34. Pet'ko, L. V. Unity of teaching and upbringing in the formation of professionally oriented foreign language teaching environment / L. V. Pet'ko // Science and practice : collection of scientific articles. — Melbourne, Australia : Thorpe Bowker, 2016. — Pp. 303—307.
35. Syrian refugees in Germany: Perspectives on mental health and coping strategies / A. Renner, R. Hoffmann, M. Nagl et al. // Journal of Psychosomatic Research. — 2020. — Vol. 129. — P. 109—126. — DOI: 10.1016/j.jpsychores.2019.109906.
36. Rapoport, A. Philosophie heute und morgen: Einführung ins operationale Denken / A. Rapoport. — Darmstadt : Verl, 1970. — 3 Aufl. — 432 s.
37. Motivational relations with peers and teachers among German and Turkish adolescents: a cross-cultural perspective / D. Raufelder, O. Bakadorova, S. Yalcin et al. // Learning and Individual Differences. — 2017. — Vol. 55. — P. 13—20. — DOI: 10.1016/j.lindif.2017.02.004
38. Sani, S. The Role of Intercultural Pedagogy in the Integration of Immigrant Students in Europe / S. Sani // Procedia — Social and Behavioral Sciences. — 2014. — Vol. 122. — P. 484—490. — DOI: 10.1016/j.sbspro.2014.01.1379.
39. Sansour, T. Special needs education and inclusion in Germany and Sweden / T. Sansour, D. Bernhard // Enseignement spécialisé et école inclusive en Allemagne et en Suède. Alter. — 2018. — Vol. 12, iss. 3. — P. 127—139. — DOI: 10.1016/j.alter.2017.12.002.
40. Ternopil'ska V.I. The role of self-government in development of leadership qualities among students / V.I. Ternopil'ska // Problems of development modern science: theory and practice : Collection of scientific articles. — EDEX, Madrid, España, 2016. — Pp. 327—330.

### Сведения об авторе

**Аксютинa Зульфия Абдулловна** — кандидат педагогических наук, доцент, доцент кафедры социальной педагогики и социальной работы Омского государственного педагогического университета, Омск, Россия. **ORCID ID** 0000-0003-2548-4673. [aksutina\\_zulfia@mail.ru](mailto:aksutina_zulfia@mail.ru)

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).*

*Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 54—65.*

## Categories of social and quasi-social education

**Aksyutina Z.A.**

*Omsk State Pedagogical University, Omsk, Russia. [aksutina\\_zulfia@mail.ru](mailto:aksutina_zulfia@mail.ru)*

Insufficient elaboration of the categorical and terminological apparatus in the context of social and quasi-social education was found. And, if the theory of social education has a certain groundwork, then its antipodes in scientific research find minimal reflection, although the need for this is obvious. The purpose of the article is to describe the categories of social and quasi-social (asocial, prosocial, dissocial) upbringing.

Based on the work of Aristotle "Categories", the main categories in the cognition of social and quasi-social upbringing are highlighted.

A brief overview of domestic and foreign works showed that the study of social education over the past two decades in Russia has been carried out more intensively. Various types of quasi-social education have a negative destructive effect on the younger generation.

**Keywords:** *Aristotelian categories, social education, quasi-social education, asocial education, dissocial education, pro-social education, categorical and terminological apparatus.*

## References

1. Aksyutina Z.A. Metodologicheskie komponenty social'nogo vospitaniya: nauchno-soderzhatel'nyj uroven' [Methodological components of social upbringing: scientific and substantive level]. *Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta imeni V.I. Vernadskogo. Sociologiya. Pedagogika. Psihologiya* [Scientific notes of the Crimean Federal University named after V.I. Vernadsky. Sociology. Pedagogy. Psychology], 2020, no. 6 (2). pp. 36—48. (In Russ.).
2. Aksyutina Z.A. Metodologicheskie komponenty social'nogo vospitaniya [Methodological components of social upbringing]. *Social pedagogy in Russia. Scientific and methodical journal* [Social'naya pedagogika v Rossii. Nauchno-metodicheskij zhurnal], 2020, no. 1. pp. 21—26. (In Russ.).
3. Aristotel'. *Kategorii* [Categories]. Available from: <http://www.litres.ru>, accessed 21.03.2021. (In Russ.).
4. Voropaev M.V. *Social'noe vospitanie v voenizirovannyh uchebnyh zavedeniyah* [Social upbringing in paramilitary educational institutions]. — Moscow, Akademia, 2009. — 344 p. (In Russ.).
5. Evleshina N.A. *Social'noe vospitanie v detskom obshchestvennom ob'edinenii* [Social upbringing in a children's public association]. Moscow, Kanon+, Reabilitaciya, 2009. 320 p. (In Russ.).
6. Evrasova V.V., Fedorov O.G. *Resursy social'nogo vospitaniya specialistov* [Resources of social upbringing of specialists]. Moscow, MGOU, MGPPU, Formula Pechati, 2011. 200 p. (In Russ.).
7. Ivanov A. V., Alieva S. V. et al. *Social'naya pedagogika* [Social pedagogy]. Moscow: Dashkov and K., 2010. 424 p. (In Russ.).
8. Mardahaev L.V. *Social'naya pedagogika: social'noe vospitanie* [Social Pedagogy: Social Upbringing]. Moscow, Berlin, Direkt-Media, 2019. 391 p. (In Russ.).
9. Matkeeva A.T., Asheraliev M.E. Klinicheskie simptomy u detej s sindromom deficita vnimaniya i giperaktivnosti [Clinical Symptoms in Children with Attention Deficit Hyperactivity Disorder]. *Byulleten' nauki i praktiki* [Bulletin of Science and Practice], 2021, no. 7 (2). pp. 179—186. (In Russ.).
10. Medvedovskaya V.F. Desyat' kategorij Aristotelya dlya opisaniya processa perevoda [Ten categories of Aristotle for describing the translation process]. *Omskie nauchnye chteniya — 2018* [Omsk Scientific Readings — 2018]. Omsk, Omsk State University, F. M. Dostoevsky, 2018, pp. 350—352. (In Russ.).
11. Mudrik A.V. *Social'no-pedagogicheskie problemy socializacii* [Socio-pedagogical problems of socialization]. Moscow, MPGU, 2016. 256 p. (In Russ.).
12. Mudrik A.V. *Social'naya pedagogika* [Social pedagogy]. Moscow, Akademiya, 2003. 200 p. (In Russ.).
13. Mudrik A.V. *Socializaciya i smutnoe vremya* [Socialization and the Time of Troubles]. Moscow, Obshchestvo "Znanie", 1991. 80 p. (In Russ.).
14. Ovcharova R.V. *Spravochnaya kniga social'nogo pedagoga* [Social Educator Reference Book]. Moscow, TC Sfera, 2004. 480 p. (In Russ.).
15. Pronina M.Yu., Masagutov R.M., Yuldashev V.L. Klinicheskij sluchaj sindroma deficita vnimaniya i giperaktivnosti u osuzhdenного muzhchiny s dissocial'nym rasstrojstvom lichnosti [A clinical case of attention deficit hyperactivity disorder in a convicted man with dissocial personality disorder]. *Medicinskij vestnik Bashkortostana* [Medical Bulletin of Bashkortostan], 2015, vol. 10, no. 5 (59), pp. 77—79. (In Russ.).
16. Romm T.A. *Pedagogika social'nogo vospitaniya* [Pedagogy of social upbringing]. Novosibirsk, Nauka. Izd-vo NGPU, 2013. 159 p. (In Russ.).
17. Romm T.A. *Social'noe vospitanie: evolyuciya teoreticheskikh obrazov* [Social upbringing: the evolution of theoretical images]. Novosibirsk, Nauka, Izd-vo NGPU, 2007. 377 p. (In Russ.).

18. Sevost'yanov R.A. Dissocial'noe rasstrojstvo lichnosti kak determinanta prestupnogo povedeniya [Dissocial personality disorder as a determinant of criminal behavior]. *Voprosy rossijskogo i mezhdunarodnogo prava* [Issues of Russian and international law], 2020, no. 10 (5-1), pp. 14—21. DOI: 10.34670/AR.2020.17.56.003 (In Russ.).
19. Sincova L.K. *Social'noe vospitanie: opyt social'no-filosofskogo analiza* [Social upbringing: the experience of socio-philosophical analysis]. Barnaul, Izd-vo BGPU, 2006. 171 p. (In Russ.).
20. Stanishevskaya A. Istoriya issledovaniya simptomov sindroma deficita vnimaniya i giperaktivnosti kak psihologicheskogo rasstrojstva [History of the study of symptoms of attention deficit hyperactivity disorder as a psychological disorder]. *Studia Humanitatis*, 2020, no. 2, p. 10. (In Russ.).
21. Syrokvashina K.V. Antisocial'noe rasstrojstvo lichnosti u podrostkov s delinkventnym povedeniem (obzor zarubezhnoj literatury) [Antisocial personality disorder in adolescents with delinquent behavior (review of foreign literature)]. *Psihologiya i pravo* [Psychology and law], 2013, no. 4. pp. 110—120. (In Russ.).
22. Syrokvashina K.V. & Dozorcheva, E.G. Antisocial'noe rasstrojstvo lichnosti u podrostkov i yunoshej: metodologiya i diagnostika [Antisocial personality disorder in adolescents and adolescents: methodology and diagnosis]. *Konsul'tativnaya psihologiya i psihoterapiya* [Counseling psychology and psychotherapy], 2020, no. 28 (1). pp. 49—62. DOI: <https://doi.org/10.17759/cpp.2020280104> (In Russ.).
23. Telezhkina Yu.A. Vidovaya specifika sem'i v postindustrial'nom obshchestve kak faktor riska asocial'nogo vospitaniya rebenka [Species specificity of the family in post-industrial society as a risk factor for asocial upbringing of a child]. *Asocial'noe povedenie nesovershennoletnih: social'nye, semejnye, pedagogicheskie i psihologicheskie faktory* [Asocial behavior of minors: social, family, pedagogical and psychological factors]. Moscow, Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of Russia named after V.Ya. Kikotya, 2019. Pp. 130—137. (In Russ.).
24. Shakurova M.V. *Social'noe vospitanie v shkole* [Social upbringing at school]. Moscow, Akademia, 2004. 272 p. (In Russ.).
25. Ejdemiller E.G., Yustickis V.V. *Psihologiya i psihoterapiya sem'i* [Psychology and psychotherapy of the family]. St. Petersburg, Piter, 2011. 668 p. (In Russ.).
26. Yasnickaya V.R. *Teoriya i metodika social'nogo vospitaniya v malochislennoj sel'skoj shkole* [Theory and methodology of social upbringing in a small rural school]. Moscow, Kanon+, Reabilitaciya, 2009. 368 p. (In Russ.).
27. Ehrich J., Grote U., Gerber-Grote A., Strassburg M. The Child Health Care System of Germany. *The Journal of Pediatrics*. 2016. Vol. 177. P. 71—86. DOI: 10.1016/j.jpeds.2016.04.045
28. Fogelman T. Becoming-German: Integrationism, citizenship and territorialization of Germanness. *Geoforum*. 2020. Vol. 113. P. 60—68. DOI: 10.1016/j.geoforum.2020.05.004
29. Kapska A.Y. Professional and ethical culture of the social worker: the import and structure. *Science and practice*. Melbourne, Australia, Thorpe Bowker, 2016. Pp. 252—256.
30. Karpenko O.G., Liang D. Musically-elucidative activity as a part of self-realization of the personality. *Intellectual Archive*, 2016, vol. 5, no. 3 (May — June). Toronto, Shiny Word Corp., Canada. 2016. Pp. 103—109.
31. Lietz H. *Lebenserinnerungen. Neu herausgegeben und durch Briefe und Berichte ergänzt von Alfred Andreesen*. Weimar, Hermann Lietz-Verlag, 1935. 215 s.
32. Natorp P. *Sozialpädagogik. Besorgt von Richard Pippert*. Padeborh, Schoningh. 7 Aufl. 1974. 420 s.
33. Ostrovska I. *Education in the Context of Social Upbringing*. KS OmniScriptum Publishing, 2014. 160 p.

34. Pet'ko L.V. Unity of teaching and upbringing in the formation of professionally oriented foreign language teaching environment. *Science and practice*. Melbourne, Australia, 2016. Pp. 303—307.

35. Renner A., Hoffmann R., Nagl M., Roehr S., Jung F., Grochtdreis Th., König H.-H., Riedel-Heller S., Kersting A. Syrian refugees in Germany: Perspectives on mental health and coping strategies. *Journal of Psychosomatic Research* 2020, vol. 129, pp. 109—126. DOI: 10.1016/j.jpsychores.2019.109906

26. Rapoport A. *Philosophie heute und morgen: Einführung ins operationale Denken*. Darmstadt, Verl. 3 Aufl, 1970. 432 p.

27. Raufelder D., Bakadorova O., Yalcin S., Ilgun Dibek M., Yavuz H.C. Motivational relations with peers and teachers among German and Turkish adolescents: A cross-cultural perspective. *Learning and Individual Differences*, 2017, vol. 55, pp. 13—20. DOI: 10.1016/j.lindif.2017.02.004

28. Sani S. The Role of Intercultural Pedagogy in the Integration of Immigrant Students in Europe. *Procedia — Social and Behavioral Sciences*, 2014, vol. 122, pp. 484—490. DOI: 10.1016/j.sbspro.2014.01.1379

29. Sansour T., Bernhard D. Special needs education and inclusion in Germany and Sweden. *Enseignement spécialisé et école inclusive en Allemagne et en Suède*. *Alter*, 2018, vol. 12, iss. 3, pp. 127—139. DOI: 10.1016/j.alter.2017.12.002

30. Ternopilska V.I. The role of self-government in development of leadership qualities among students. *Problems of development modern science: theory and practice*. EDEX, Madrid, España, 2016. Pp. 327—330.

УДК 130.2  
ББК 71.0

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11109

## Чтение в феноменах культуры

В. А. Жилина<sup>1</sup>, Е. А. Жилина<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова,  
Магнитогорск, Россия*

<sup>2</sup> *Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия*

В статье анализируется чтение в срезях культурологического и философского анализа. В качестве теоретической основы исследования чтения систематизированы его основные функции. В рамках исторического анализа структурирована логика развития чтения в разные культурные эпохи. Предпринята попытка демаркирования чтения в феноменах культуры. Особое внимание уделено современным особенностям чтения. Доказательно раскрыты причины трансформации чтения вследствие перемен в культуре повседневности. Показано, что изменения в данном феномене носят не только формальный, но и содержательный характер. В силу сущностных характеристик чтения выявлены зависимости состояния чтения от текста. Методологической базой исследования смысловой составляющей чтения выбран герменевтический метод. В этом аспекте прослежена взаимосвязь чтения и языка как двух самостоятельных феноменов культуры. Убедительно показана роль игры в трансформациях свойств чтения.

**Ключевые слова:** чтение, человек, язык, культура, текст, литература.

В системной организации культуры существуют некие элементы-призраки, которые находятся в неопределённом статусе: с одной стороны, они — неотъемлемые характеристики механизма развития культуры, а, с другой, — в них есть претензия на автономность культурного феномена. Таковым элементом, например, является язык, который в функционировании даже создает особую оболочку культуры — лингвистическую, а в «статическом» состоянии есть достояние культурного богатства. В своем самостоятельном развитии такие элементы продуцируют из себя некие промежуточные самостоятельные фрагменты культуры. В частности, язык в обратной связи со своим создателем настоятельно «требует» навыка обращения с ним, и на определенной стадии его развития начинает формироваться такой феномен культуры как чтение, который, в свою очередь, получая некоторую автономность, способен формировать у собственного носителя представление о своей сущности. Так складывается стереотип рассмотрения чтения исключительно в качестве навыка, некоторого вспомогательного сегмента в функционировании культурного поля. В процессах усложнения самой культуры, ускорения течения социального времени навык склонен к алгоритмизации, а суть чтения начинает толковаться в механистической традиции. Любой алгоритм всегда имеет достаточно ограниченный временной лимит существования, так как условия практики постоянно изменчивы [9]. Следовательно, в этой логике рассуждений неизбежна тенденция, приво-

дящая к выводу об анахронизме и отмирании чтения как навыка субъекта. Ситуация усложняется тем, что чтение, одной из своих сторон относится к области манипулирования информационными потоками, которая имеет внутреннюю, собственную логику развития, связанную с расширением путей и возможностей передачи информации [8]. В частности, в настоящее время в связи с агрессивным доминированием визуального потребления культурного содержания и, соответственно, со снижением значимости вербальных форм, чтение видимо становится аутсайдером в процессах инкультурации.

Чтение, безусловно, неразрывно связано с деятельностью человека, но уже в своих истоках оно переходит границы простого потребления культуры. Формируется данный феномен в области способов познания мира. Но одновременно уже на этом когнитивном уровне чтение рефлексивно: это способ обращенности к себе, способ самопознания. Далее эти две ключевые позиции находятся в симбиотическом единстве, но в зависимости от сегмента социально-культурных задач той или иной эпохи наблюдается доминанта одной из сторон. К когнитивным характеристикам с самого начала добавляется аксиологическая составляющая, в которой долгое время преобладает моральная сторона. В целостности всех характеристик складывается общая тенденция — чтение неразрывно связано с духовным развитием человека. Но уже в таком понимании чтение не тождественно ни зеркальному отражению содержания культуры, ни

алгоритму поведенческих функций. Так, древнейшие восточные цивилизации определяют чтение, в первую очередь, как элемент религиозный, сакральный, но сакральность далека от религиозной. В западной цивилизации сакральность, напротив, полностью связана с Богом: большинство книг средневековья связаны с богослужением и богословием. Но даже «служители Церкви» в чтении ищут не столько ключевые религиозные идеи, сколько смысл. В эпоху Возрождения меняется ценностная парадигма общества: культ Человека теснит культ Бога. Видимо чтение должно быть ориентировано на личностном совершенствовании, а на деле результатом приобщения к культуре посредством чтения происходит развитие лишь индивидуальности. Но ценность индивидуальности вне ценности личности будет деструктивна. Результат: в социальной практике наблюдаемы деструктивные тенденции в виде отсутствия ответственности, в культуре, в частности, в литературе вновь заметно увлечение мифологизацией сюжетов, а в отношении самого чтения начинает формироваться стереотип о праздности времяпровождения. Одновременно чтение — это область воспитания, но воспитание понимается как формирование обществом, и в эпоху культа Разума при расширении ассортимента книг по самым разным тематикам чтение оказывается не способным продуцировать некоторого сверхчеловека. Более того, в навыках личность эпохи Возрождения уступает личности эпохи Просвещения. Социальный субъект, то есть личность как носитель общественных отношений, эпохи Просвещения несколько шаблонен. Более того, по сравнению с Сократовским стремлением избавить человека от невежества сама образованность — это, скорей, простое количественное увеличение сферы усвоенных знаний. Это погружает чтение в культуру повседневности, что происходит в XIX веке. Но любой культурный феномен автономен, прежде всего, на уровне сущности, а не явления. Чтение по своему внутреннему содержанию не сводимо к навыкам простого воспроизводства информации, и в силу этой своей особенности всегда способно разрушать стереотипность собственного понимания. В частности, именно XIX век и провоцирует определенный «бунт» со стороны чтения, когда именно его измененный статус разделяет с начала читательскую культуру на элитарную и массовую, а потом устойчиво делит всю культуру на эти две составные части. И культура это принимает. Более того, культурное поле не замечает изначального противоречия, что массовидность, массовость распространения присуща любым формам и типам культурных феноменов, по одной простой

причине: культура — это всегда типизация, где общее будет стремиться агрессивно подчинить единичное. Навык, даже если его природа максимально универсальна не способен оказывать детерминационное влияние на развитие культуры. Навык всегда будет находится на уровне явления, а не сущности. Следовательно, в этой исторической логике чтение демонстрирует некую причастность социальному бытию и несводимость к области навыка.

Исследование исторической логики развития культуры еще более убеждает в справедливости этого тезиса. Произошедшее деление на «массовую» и «элитарную» в обратном влиянии на статус процедуры чтения видимо лишает концепцию прагматичности и функциональности в понимании его сути и парадоксально разворачивает чтение в область эстетического. И это эстетическое в начале XX века не столько направлено на поиск абсолютного стандарта Красоты, сколько ищет человека в самой Красоте. Свидетельством этому служит, например, кризис форм искусства этого времени. При этом именно данный кризис рождает целое поле инновационных форм, что укрепляет позиции искусства в культуре. Показательно, что кардинально меняется семантическое поле чтения: в направленности к самопознанию, например, теперь господствует неопределенность. В чтении сквозит потерянности. Реальность становится непредсказуемой, а чтение берет на себя сугубо социальные функции создания зоны комфорта. Но эта зона комфорта изначально дистанционна по отношению к читателю. Это доказывает, что чтение не только шире навыка в когнитивной сфере, не только выводит человека за пределы самого себя в сфере аксиологической, но и наподобие абсурдности находится «между». Чтение находится в тех разломах, просветах бытия, которые и позволяют уйти от экзистенции, от простого существования. Следовательно, изменения отношения к чтению, продиктованные потребностями той или иной эпохи, неизбежно приводят к трансформации читателя. Но и наоборот: изменения человека в системе общественных отношений качественно меняют сущность самого чтения. Отсюда любые инновации, внедренные в общество, становятся катализатором, вызывающим трансформацию всех элементов культуры.

XXI век качественно меняет всю культуру повседневности, прежде всего, во временных параметрах: само поле такого типа культуры расширяется, а феномены внутри нее видимо сокращают временной интервал собственного существования. Помимо этого, поликультурность глобализации детерминирует их мультифункциональность.

Внутренними причинами трансформации чтения как самостоятельного феномена становятся следующие процессы. Во-первых, это заметное увеличение объема информационного потока из-за развития средств массовых коммуникаций. Ежедневно человек получает огромное количество новых сведений и сообщений, требующих осмысления и понимания. Во-вторых, легкодоступность информации. Читателю необходим минимум усилий, чтобы отыскать нужный материал. Интернет и иные технологии предоставляют возможность значительно сэкономить время, которое раньше приходилось тратить на поиски интересующих сведений. В-третьих, добавление в чтение визуальности и интерактивности. Неизбежность этой черты была продиктована популяризацией мидиа-технологий. С их развитием процесс усвоения информации стал более многогранным, а подача материала потребовала более эффективного формата. Как следствие бумажные носители постепенно уступают место электронным.

Гуманитарные науки склонны видеть в этих процессах исключительно изменение формальной стороны. С точки зрения философского анализа следует отметить, что изменения гораздо более существенней и затрагивают не только содержание самого чтения, но и напрямую детерминируют трансформации носителя общественных отношений. В частности, кардинально меняется взаимодействие человека с текстом. Благодаря формированию новых навыков читателя происходит видимое отрицание отрицания — возврат к прагматике. Но это качественно иной уровень, позволяющей школе постструктурализма заключить: «Нет ничего вне текста»: это означает, что текст — не просто речевой акт. Допустим, этот стол для меня — текст. То, как я воспринимаю этот стол — долингвистическое восприятие, — тоже само по себе для меня текст» [4, с. 74]. Гипертекст — это своеобразный симбиоз сознания и средств коммуникации. Сам дискурс становится не только фрагментарным, он множествен, в нем слиты слово, звук и видео [5]. Отсюда сомнителен тезис об утрате интереса современного человека к чтению, об отказе от этого навыка. Напротив, чтение укрепляет собственные позиции и в процессах инкультурации как средство социализации, и в культуре как грань ее механизмов. Измененный в основаниях текст укрепляет автономность исследуемого феномена., так как она питается смежными процессами, прежде всего коммуникационными потоками. Но как всякий поток, данный процесс начинает «тащить» за собой человека. Утрачен не интерес к чтению или потерян соответствующий навык. Изменена процедура

выбора в отношении взаимодействия с данным феноменом. Экзистенциальная заброшенность в мир теперь конкретизируется заброшенностью в мир чтения. Человеку не на что опереться, включая собственное сознание, которое срастается с внешними силами — с коммуникациями. Отсюда трансформируются механизмы выработки собственного самосознания. В частности, вера обретает единственную форму — догматическую. А так как гипертекст вбирает в себя возможности и текста, и чтения он сам способен «играть»: он экспериментирует с искусственной реальностью [6]. В объекте чтения появляется «сетература». А само чтение начинает иначе демаркироваться: в нем отсутствует как начало, так и конец. Это накладывается на предполагаемую множественность интерпретаций заданного текста. Видимо данные процессы должны укреплять позиции чтения, например, в процессах достижения читателем смысла. На практике наблюдаемо противоположное: читатель не умеет оперировать со смыслами, последнее превращается в простой алгоритмизированный выбор неких готовых решений. Причина этого вовсе не субъективна, к чему часто приходят исследования в области науки. Причина сугубо объективна: это последствия нарушений первоначальной процедуры выбора читателя. Новая форма заброшенности формирует новые виды отчуждения. Постмодернистская «смерть» автора во многом спровоцирована именно трансформациями феномена чтения. В силу обозначенных причин следует констатировать общую тенденцию таких изменений: чтение становится мозаичным. Изменено его основание: восприятие читателя изначально утрачивает целостность.

Но чтение не может полностью утратить прежнюю суть. И в нынешних условиях актуально декартовское: «чтение хороших книг — это разговор с самыми лучшими людьми прошедших времен, и притом такой разговор, когда они общаются нам только лучшие свои мысли» [3, с. 45]. Чтение значимо в культуре, прежде всего полидиалогичностью. Последнее убедительно свидетельствует о погружении проблем чтения в более широкую предметную область исследований — в область универсальности языка. Можно утверждать, что чтение — это событие языка. Современное развитие феномена чтения свидетельствует о том, что традиционная диалогичность становится частью поля живого движения языка. Это детерминирует теоретическую потребность анализа чтения в характеристиках языка. Так как чтение синкретично связано с процедурой понимания, то наиболее эффективен такой анализ в области герменевтического среза языка. Наиболее

общими характеристиками языка как самостоятельной части культуры тогда выступают: самозабвенность, интенциональность, всеобщность и игровой характер. Очевидно, что современное исследование процедуры чтения должно учитывать данные особенности функционирования языка. Они во многом определяют содержание чтения как самостоятельного феномена культуры.

Логично, что при трансформациях культуры повседневности в целом меняется и чтение как форма реализации языка. Чтение, письмо, слушание и непосредственная форма их реализации — литература сегодня трудно демаркируются друг от друга [2]. Литература уже не может рассматриваться в качестве сферы, где язык не репрезентирует ничего, кроме самого себя. Добавление визуального ряда, например, через буктрейлеры меняет функции слова как знака. В результате чтение несводимо к игре «внутренних» переживаний человека. Именно в силу этого чтение не может позиционироваться в статусе личного эстетического наслаждения, чисто субъективного переживания, под которым нет ничего объективного. Но при этом меняется и объективное основание — объективация смысла содержания литературного произведения уступает место коммуникации. Процессуальность вытесняет результативность. Литература начинает играть словами, спонтанно смещает смыслы, в чтении размывается оригинальность текста. Многие исследователи в этих процессах видят подтверждение тезиса Гадамера об универсальности игры как способа снятия абсолютной субъективности и механизма объективации опыта [1]. Тогда самостоятельность феномена чтения видится в определенном отчуждении от субъекта. Субъект играет с текстом и в тексте,

а текст становится равноправным участником игры. В определенном смысле текст становится непредсказуемым, так как жесткой привязки к некоторому определенному смыслу нет. Отсюда потенциальный читатель движим исключительно интересом к предстоящей игре в чтении. Сложность ситуации в том, что и правила игры отсутствуют, так как изначально они, как бы, заложены в субъекте. Другая сложность обнаруживается в анализе искусства герменевтической школой. Литературный текст всегда имеет двойственную интенциональность: он содержит в себе «свернутую» игру и одновременно направлен на читателя, то есть на того, кто вступит с ним в игру. Чтение процессуально в отношении текста. Отсюда отчуждение субъекта, наблюдаемое сегодня, также интенционально. Складывается очень противоречивая картина: чтение в развитии культуры утрачивает свои позиции, так как видимо находится вне интереса потенциального читателя и одновременно читатель не может быть без чтения. В результате место чтения занимает процедура потребления информации, в которую человек втягивается через мессенджеры, социальные сети и т. д. Но это не означает, что традиционно понимаемое чтение сегодня становится анахронизмом. Напротив, проведенный анализ убеждает в том, что чтение следует позиционировать в ряду процессов социального бытия. Как самостоятельный феномен культуры в данный момент времени переживает некий переходный период развития, когда меняются и его содержание, и формы. Но в любых трансформациях суть чтения как механизма вхождения субъекта в культурное поле остается постоянной. «Чем меньше вы будете читать, тем тщательнее следует выбирать книги» [7, с. 13]

### Список литературы

1. Борисов, Е. В. Игра как герменевтическая модель / Е. В. Борисов // Мысль (журнал петербургского философского общества). — 2012. — № 13. — С. 37—44.
2. Гадамер, Х.-Г. Деконструкция и герменевтика / Х.-Г. Гадамер // Герменевтика и деконструкция. — СПб. : Б.С.К., 1999. — С. 243—254.
3. Декарт, Р. Сочинения : в 2 т. Т. 1. — М. : Мысль, 1989. — 654 с.
4. Интервью с Жаком Деррида // Arbor Mundi = Мировое дерево. — 1992. — Вып. 1.
5. Колесникова, М. М. Гипертекст как основа сетевой коммуникации / М. М. Колесникова // Текст: теория и методика в контексте вузовского образования : науч. тр. I Всерос. конф. «Текст: теория и методика в контексте вузовского образования» (Тольятти, 14—16 октября 2003 г.). — Тольятти, 2003.
6. Пономаренко, И. Н. Постмодернизм и гипертекст / И. Н. Пономаренко. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/postmodernizm-i-giperte> (дата обращения 13 10 2021).
7. Руссо, Ж. Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Ж. Ж. Руссо. — М. : Художественная литература 1968. — 776 с.
8. Main risks of civic self-identification of the subject in modern Russian society / V.A. Zhilina, N.V. Kuznetsova, M.P. Akhmetzyanova // The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS.

Conference: SCTCGM 2018 — Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism. — 2019. — P. 1897—1905.

9. Zhilina, V. Transformation of human capital phenomenon: making of new research paradigm / V. Zhilina, N. Kuznetsova, E. Zhilina // *Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Proceedings of the Ecological-Socio-Economic Systems: Models of Competition and Cooperation (ESES 2019)*. — 2020. — P. 74—78.

### Сведения об авторах

**Жилина Вера Анатольевна** — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия. [vera-zhilina@yandex.ru](mailto:vera-zhilina@yandex.ru)

**Жилина Елизавета Алексеевна** — магистрант кафедры русской философии и культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия. [jilina.elizaveta@yandex.ru](mailto:jilina.elizaveta@yandex.ru)

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).  
Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 66—71.*

### Reading in cultural phenomena

**Zhilina V.A.**

*Magnitogorsk State Technical University named after G. I. Nosova, Magnitogorsk, Russia.  
[vera-zhilina@yandex.ru](mailto:vera-zhilina@yandex.ru)*

**Zhilina E.A.**

*Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia. [jilina.elizaveta@yandex.ru](mailto:jilina.elizaveta@yandex.ru)*

The article analyzes reading in terms of cultural and philosophical analysis. As a theoretical basis for the study of reading, its main functions are systematized. Within the framework of historical analysis, the logic of the development of reading in different cultural epochs is structured. An attempt has been made to demakrize reading in cultural phenomena. Special attention is paid to modern features of reading. The reasons for the transformation of reading due to changes in the culture of everyday life are evidently revealed. It is shown that the changes in this phenomenon are not only formal, but also meaningful. Due to the essential characteristics of reading, the dependencies of the reading state on the text are revealed. The hermeneutic method was chosen as the methodological basis for the study of the semantic component of reading. In this aspect, the interrelation of reading and language as two independent cultural phenomena is traced. The role of the game in the transformations of reading properties is convincingly shown.

**Keywords:** *reading, person, language, culture, text, literature.*

### References

1. Borisov E.V. Igra kak germenevticheskaya model' [Game as a hermeneutic model]. *Mysl' (zhurnal peterburgskogo filosofskogo obshhestva)* [Thought (journal of the St. Petersburg philosophical society)], 2012, no. 13, pp. 37—44. (In Russ.).
2. Gadamer H.-G. Dekonstruksiya i germenevtika [Deconstruction and hermeneutics]. *Germenevtika i dekonstruksiya* [Hermeneutics and Deconstruction]. St. Petersburg, B.S.K., 1999. Pp. 243—254. (In Russ.).
3. Dekart R. *Sochineniya* [Works]. Vol. 1 Moscow, Mysl', 1989. 654 p. (In Russ.). (In Russ.).
4. Interv'yu s Zhakom Derrida [Interview with Jacques Derrida]. *Arbor Mundi = Mirovoe derevo* [Arbor Mundi = World tree], 1992, iss. 1. (In Russ.).
5. Kolesnikova M.M. Gipertekst kak osnova setevoy kommunikacii [Hypertext as the basis of network communication]. *Tekst: teoriya i metodika v kontekste vuzovskogo obrazovaniya* [Text: theory and methodology in the context of higher education]. Tol'yatti, 2003. (In Russ.).
6. Ponomarenko I.N. Postmodernizm i gipertekst [Postmodernism and hypertext]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/postmodernizm-i-giperte>, accessed 13.10.2021. (In Russ.).
7. Russo Zh.Zh. *Yuliya, ili Novaya Eloiza* [Julia, or New Eloise]. Moscow, Hudozhestvennaya literatura 1968. 776 p. (In Russ.).

8. Zhilina V.A., Kuznetsova N.V., Akhmetzyanova M.P., Teplykh M.S., Zhilina E.A. Main risks of civic self-identification of the subject in modern Russian society. *The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS. Conference: SCTCGM 2018 — Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism*. 2019. Pp. 1897—1905.

9. Zhilina V., Kuznetsova N., Zhilina E. Transformation of human capital phenomenon: making of new research paradigm. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Proceedings of the Ecological-Socio-Economic Systems: Models of Competition and Cooperation (ESES 2019)*. 2020. Pp. 74—78.

## Символическая образность и философские коннотации гротескного образа «носка» в европейской культуре

*В. М. Овчинников<sup>1</sup>, П. Й. Паулюс<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Смоленский областной институт развития образования, Смоленск, Россия

<sup>2</sup> Москва, Россия

В статье на примере рассмотрения социокультурных контекстов образа «носка» характеризуется применение в духовном производстве концепта антимира, включающего в себя элементы средневековой «смеховой культуры», проецируемые в практику становления культурного ландшафта информационной эпохи, что рассматривается нами в качестве одного из ключевых факторов развития так называемого «общества спектакля» в условиях интегративной тенденции развития современной цивилизации.

Методологической основой исследования является компаративный анализ, подразумевающий под собой выявление заимствований в развитии образности «карнавальной культуры» и феномена «трэш-образа» в рамках массовой культуры, что требует проведение анализа базовых культурных кодов и архетипических конструкций прослеживающихся в развитии образа «белого носка»

Описываемое явление в свою очередь демонстрирует феномен инструментализации в развитии «общества спектакля» за счет активного использования гротескного символизма, имеющего архетипическую природу, что обеспечивает формирование новой социальной мифологии в условиях интегративной тенденции в ракурсе творчества В. Пелевина, в частности романа «Чапаев и пустота».

**Ключевые слова:** философские коннотации, миф, культурный ландшафт, антимир, карнавализация.

В реалиях феномена комической образности, демонстрируемого в трудах столь известных исследователей, как М. М. Бахтин [1—3, с. 234—407; 4], Й. Хейзинга [13], Н. А. Хренов [14—16], Лотман Ю. М. [10] и целого ряда прочих, описывающих его в качестве одного из компонентов такой структуры, как антимир, традиционно выделяется синтетичность описываемой конструкции, зачастую находящая отражение в широком спектре символов, как трансформируемых, так и представляющих собой устойчивые конструкции, бытийность которых наблюдается в рамках процесса инструментализации в исторической ретроспективе.

Весьма часто они обладают особыми философскими коннотациями, что может демонстрироваться самыми различными способами, наиболее распространенным из которых является применение разного рода хронотопов, идентифицируемых как комплексы, определяющие существование культурного ландшафта определенного временного периода в рамках устанавливаемых территориальных рамок.

Одним из символов подобного рода вполне уместно назвать комплекс близких по значению и социально-философским коннотациям — «носок башмак и колпак», комплексно отражающие особое культурное пространство, в развитии которого наблюдаются признаки линейной инструмента-

лизации в весьма значительных хронологических рамках, от периода «коммунальной революции» вплоть до эпохи постмодерна.

Описываемую структуру уместно трактовать в качестве одной из локальных культурных универсалий, происходящих от древнейших анимистических культов и практик фетишизма, связанных с наделением определенных предметов сверхъестественными качествами и способностями присутствующими «чувственно-сверхчувственным» объектам [7]. Несомненно, значительную роль играет хроматическая составляющая, соответствующая цветовому спектру, олицетворяя комплекс «цветосветовых характеристик».

Видоизменение описываемых элементов соотносится с глобальными историческими процессами, что соотносится с рассуждениями М. М. Бахтина, о природе взаимосвязи и взаимозависимости различных областей культуры (науки) и их элементов (такowymi уместно считать рассматриваемые нами символы), границы между которыми не абсолютны, а потому наиболее продуктивная и напряженная жизнь культуры проходит на границе отдельных областей (а также сфер, явлений и эпох) ее, а не там и не тогда, когда эти области замыкаются в своей специфике [4]. Реализуемый концепт, именуемый карнавализацией, активно прослеживается в рамках целой серии кризисов развития европейской культуры. Вы-

деляемые нами категории комического наглядно демонстрируют описываемый процесс.

Представляемое «гротескное, архетипическое и бессознательное» в символике башмака и носка прослеживается в рамках развития городской культуры эпохи Средневековья в качестве проявлений «гротескного реализма», соединяя высокодуховную идею и низкое (телесное) воплощение оной, примером подобного рода антиномического дуализма вполне может служить знаменитое «знамя башмака» [18]. В этом контексте в образе носка прослеживается аристократизм, которому раубриттеры, бюргеры и ландскнехты противопоставляли свою бытийную реальность, основанную на равноправии.

Перед нами начальный период трансформации описываемого феномена в массовом сознании, формирующего особый тип образности (смеховой образности). Как следствие, в рамках становления особого «карнавального сознания» и соответствующего ему мышления оформлялось единое и устойчивое интеллектуальное пространство. Причем присутствие карнавальных элементов в культуре, искусстве и человеческой природе, как в латентном, так и в активном состоянии, рассматривается современной наукой как органичный момент развития «живой материи».

Оформление же «динамичной структуры» карнавального человека, пребывающего в состоянии постоянного и непрерывного становления, основанного на парадоксе внутреннего антагонизма, обладающей особой смеховой образностью, проявляющейся в точке несовпадения с самим собой в виде различных образов находящихся в диалогепротиворечии с официальной культурой — такими являются ландскнехт и санкюлот (с акцентами на интересующий нас символ), который и позднее уже в эпоху постмодерна приобретает ряд новых культурных коннотаций.

Массовая культура уже на современном этапе развития данного феномена воспринимая демонстрируемые образы антимира, базируется на синтезировании двух начал — карнавального и культуросообразного, порождая идеологизированную форму, вошедшую в концепт современной экранной культуры в качестве своего рода «трэш-образа».

В развитии «образа носка», по нашему мнению, прослеживается становление хронотопа (пространственно-временного единства) и использование эффекта инструментализации, демонстрирующего общую линейность его развития в условиях смены культурных циклов и эффект «псевдоцикличности времени», описываемый Ги Дебором [8] в контексте феномена

спектакля. Он представлен в виде особой формы «нарратива», в «театре представлений» М. Фуко. Все это в конечном счете демонстрирует эффект «децентрированности» характеризуемого феномена и его превращения в самостоятельный художественный объект.

Он становится категорией ориентированной на «терраформинг» (формирование собственно культурного ландшафта), причем смысловые коннотации смещаются в сторону самого процесса, уводя целевые установки на второй план, в рамках чего человек начинает воспринимать искусственно созданные условия в качестве объективной реальности, социального факта в рамках глобального процесса «всеобщего отчуждения». «Влияние спектакля на действующий субъект выражается в том, что его поступки субъекта отныне не являются его собственными, но принадлежат тому, кто их ему предлагает. Вот почему зритель нигде не чувствует себя дома — вокруг него сплошной спектакль» [8], — рассуждает Дебор.

Уже в рамках XX столетия в русской декадентской традиции, а затем в период постмодерна параллельно с оформлением и становлением «общества спектакля» хаотично развивается комплекс «карнавальных» хронотопов среди которых занимает свое место образ носка, получивший особую хроматизацию в виде белого (или же белоснежного), сравнимого с гротескной образностью эпохи Ренессанса, известной как «задница дьявола».

Характеризуемый символ в контексте феномена цветописи нашел отражение в развитии русского символизма в контексте демонстрации антагонизма черного и белого, в этом ключе вполне уместным будет сконцентрировать внимание на этой хроматической конструкции — белый цвет традиционно определяется в качестве части аллегории божественного, воплощения чистоты и невинности, что в русской духовной традиции может ассоциироваться с весьма широким по своим коннотациям образом «блаженного». В то же время белый цвет включает в себя весь цветовой спектр, сочетая «несочетаемое», воплощая в то же время дихотомию света и тьмы, добра и зла, олицетворяя тем самым архетип трикстера — одновременно поэта, шута и философа.

Соответствующим образом рассуждал П. Флоренский в статье «Небесные знамения» где философ указывал: «...белый не есть положительное определение, оно указывает только на беспримесность, на «ни тот, ни другой, ни третий цвет», а только: сам он, чистый, беспримесный свет; только обозначение света как такового чисто аналитическое подчеркивание его цельности» [6, с. 97—116; 12, с. 309—316; 9, с. 73—75].

В определении же А. Белого во многом конкретизированного в статье «Священные цвета», лаконично указывается: «белый цвет — символ воплощения полноты бытия, черный цвет — символ небытия, хаоса» [5, с. 91—102]. В этих хроматических категориях скрывается образ духовного подвига, ибо темнота есть завеса, в преодолении которой лежит путь к свету, что очередной раз возвращает нас к эффекту карнавализации и частным его проявлениям, характеризуемым нами.

В рассматриваемом цвете весьма ярко проявляется символика обновления как форма поиска нового пути, присутствующая в реалиях серии культурных трансформаций, связываемых с Серебряным веком, к тому же описываемый конструкт прочно вошел в массовое сознание, обладая определенным оттенком чужеродности, возрожденным в условиях становления русского постмодерна, и в первую очередь в трудах В. О. Пелевина, который фактически завершил становление устойчивой мифологемы, имеющей архетипическую природу, — «белого носка».

В творчестве этого автора прослеживается активное использование концепта «пустоты», которая в контексте анализируемого нами символа приобретает следующее значение: «пустоты, заполненной всеми вещами», что категориально характеризует буддийские духовные практики, активно применяемые в творчестве автора, демонстрируя «духовное путешествие» и поиск истины, проявляющиеся в том числе в разнообразных элементах антимира, соединяя европейскую «карнавальную культуру» и азиатскую эзотерику в единое пространство, своего рода интеллектуальный поток, олицетворяющий общую мифологизацию массового сознания. Белый же (или белоснежный) носок в интерпретации автора есть не что иное, как стремление к внутренней и внешней гармонии, проецируемое на весь социальный механизм, возвращаясь через символику белого к образу пустоты.

Кроме всего прочего, конструкт, характеризуемый нами, связан с бескрайним пространством, аллегоричными феномена хаосмоса и микрокосма, воплощающий множественное единство сознания в одной точке бытия в виде гротескного и сумбурного. Мы также полагаем, что рассматриваемый нами «образ носка» уже обозначенной символики скрывает в себе определенные подструктуры синонимизирующие его с таким явлением (и соответствующими коннотациями), как «чумная пляска» или же «танцевальная чума» [17], активно описываемым средневековыми хронистами, который является при этом своего рода устойчивой мифологемой, открывающей многочисленные контрасты развития европейской цивилизации.

Весь комплекс представленных знаков и кроющуюся в них идею Пелевин сконцентрировал в особую моноструктуру, синтезирующую звуки символы и цвета, моделируя «ощущение внутреннего созерцания вселенной»: *«Зал кончался ярко освещенной эстрадой, где на черном бархатном табурете, закинув ногу за ногу, сидел бритый господин во фраке. Одна из его ног была боса. Смычок в его правой руке скользил по тупой стороне длинной пилы, одну ручку которой он прижимал ногой к полу, а другую сжимал в левом кулаке, заставляя пилу изгибаться и дрожать. Когда ему надо было погасить вибрации сверкающего полотна, он на секунду прижимал к нему босую стопу, рядом с ним на полу стояла лаковая туфля, из которой торчал ослепительно белый носок. Звук, который господин извлекал из своего инструмента, был совершенно неземным, чарующим и печальным, он, кажется, играл какую-то простую мелодию, но она была не важна — все дело было в тембре, в переливах одной надолго замирающей ноты, падавшей прямо в сердце»* [11] — это рисунок пустоты, заполненный всеми вещами в рамках микрокосма писателя, повествующий столь экстравагантным образом о природе бытия, опираясь при этом на архетипический по своей природе образ «белеющего носка».

Весь комплекс описываемых эффектов наглядно демонстрирует практику инструментализации на фоне общей карнавализации культуры, что сопряжено с трансформацией концепта антимира в условиях информационной революции и укрепления и развития массовой культуры, демонстрирующей синтез, характерных для «европейской» культурной идентичности практики гротескной символизации разнообразных объектов, имеющих широкие социальные и философские коннотации.

Вместе с тем наблюдается и активное применение автором элементов восточных духовных практик, создающих в рамках синтеза единое пространство, близкое по своей образности и символизму к тому культурному ландшафту, который оформился в рамках декадентской традиции. Однако предлагаемое постмодерном, и Пелевиным в частности, за счет насыщения гротеском, порождающая особую форму континуума и философской интерпретации реальности, обеспечивает глубокое раскрытие «русской идеи», остающейся в равной степени мифом и в то же время особой культурной реальностью, представленной в виде порождаемых ею культурных образцов, затрагивающих антагонистические философские проблемы бытия, демонстрирует уникальность тех духовных практик, что зарождаются на границах цивилизаций. Именно поэтому порождаемые ими обра-

зы как образцы или срезы ментальности должны быть парадоксальными, что подтверждает социально-философский конструкт, обозначенный нами ранее как «образ белого носка».

На основании всего вышесказанного можно прийти к комплексу следующих выводов:

1. Для европейской культуры характерно активное использование целого комплекса гротескных образов, прослеживающихся в рамках основных этапов становления оной. Одной из подобных структур, имеющих в том числе и социально-философские коннотации, является символический «образ носка», находящий отражение в развитии культуры постмодерна.

2. Описываемая структура хроматически разнообразна за счет реализации в себе философии цвета, переплетающейся с широким спектром бытовых представлений, обретая свое значение, опираясь на многочисленные анахронизмы.

3. «Образ носка», в качестве элемента антимира имевший долгое время антисоциальную природу, в условиях развития «альтернативного искусства» обогащается за счет использования восточных и «псевдовосточных» практик новыми значениями и превращается в механизм демонстрации различных категорий бытийности, воплощая во многих

значениях знаменитую буддийскую формулу — «форма есть пустота и пустота есть форма».

4. В полной мере соответствующие практики проявляются в творчестве В. О. Пелевина, который превращает их в один из центральных «маркеров» своего повествования, синтезируя тем самым элементы карнавальная культуры и буддийской созерцательности, предлагая применение соответствующего парадоксального образа для анализа современного «обществу спектакля».

5. В представленном символе можно проследить также и критику концепции «демонстративного потребления», и призыв к своего рода «внутренней эмиграции», что является, по нашему мнению, одним из лейтмотивов творчества автора, активно противопоставляющего личность пустоте. Парадокс значения «носка» как системы и основан на раскрытии антиномизма социального и духовного бытия, будучи своеобразной интерпретацией кантовской «вещи в себе».

6. В развитии описываемого феномена наблюдается эффект инструментализации, подчеркивающий феномен линейности в развитии целого комплекса мифологем, объединённых в рамках одной конструкции, условно которую уместно именовать образом «белого носка».

### Список литературы

1. Бахтин, М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники ежегодник. 1984—1985. — М., 1986. — С. 80—160.
2. Бахтин, М. М. Творчество Ф. Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. — М., 1990. 541 с.
3. Бахтин, М. М. Вопросы литературы и эстетики / М. М. Бахтин. — М., 1975. — 504 с.
4. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — URL: <https://alterozoom.com/documents/12694.html> (дата обращения: 13.10.2020).
5. Белый, А. Священные цвета // А. Белый. Собрание сочинений. — Т. VIII. — М. : Республика : Дмитрий Сечин, 2012. — 590 с.
6. Боневская, Н. К. П. Флоренский: русское гётеанство / Н. К. Боневская // Вопросы философии. — 2003. — № 3. — С. 97—116.
7. Гляйх, С. Истина как свод, объемлющий все воззрения на мир / С. Гляйх. — М., 1981. — 382 с.
8. Дебор, Г. Общество спектакля / Г. Дебор. — М., 2000. — 184 с.
9. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 2001. — 558 с.
10. Лотман, Ю. М. Избранные статьи : в 3 т. Т. 1 / Ю. М. Лотман. — Таллин, 1992. — 479 с.
11. Пелевин, В. О. Чапаев и пустота / В. О. Пелевин. — URL: <http://www.litra.ru/fullwork/get/woid/00346081251710538614/page/2> (дата обращения 08.10.2020).
12. Флоренский, П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству / П. А. Флоренский. — СПб., 1993. — С. 309—316.
13. Хейзинга, Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры / Й. Хейзинга. — М. : Прогресс-Традиция, 1997. — 412 с.
14. Хренов, Н. А. Балаган на городской площади. Космологический аспект / Н. А. Хренов // Славянская традиционная культура и современный мир : сб. материалов науч.-практ. конф., 1997. — Вып. 2. — С. 148—170.

15. Хренов, Н. А. Балаган в традиционной культуре: миф, пространство, время / Н. А. Хренов // Славянская традиционная культура и современный мир : сб. материалов науч.-практ. конф., Вып. 3. — М., 1999. — С. 76—91.
16. Хренов, Н. А. «Человек играющий» в русской культуре / Н. А. Хренов. — СПб., 2005. — 604 с.
17. Waller, J. A Time to Dance, A Time to Die: The Extraordinary Story of the Dancing Plague of 1518 / J. A. Waller. — Thriplow : Icon Books. 2008. — 267 p.
18. Zimmermann, W. Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges / W. Zimmermann. — 3 Bände, Stuttgart, 1841—1843. — Т. 1. — 336 p. — Т. 2. — 336 p. — Т. 3. — 908 p.

### Сведения об авторах

**Овчинников Владимир Михайлович** — кандидат исторических наук, доцент кафедры преподавания предметов основного и среднего образования, Смоленский областной институт развития образования, Смоленск, Россия. *Benkey1985@yandex.ru*

**Паулюс Пауль Йозеф** — независимый исследователь, Москва, Россия. *89096265833@yandex.ru*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).  
Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 72—77.*

## Symbolic imagery and philosophical connotations of the grotesque “sock image” in European culture

*Ovchinnikov V.M.*

*Smolensk Regional Institute for Education Development, Smolensk, Russia*

*Paulus P.Y.*

*Moscow, Russia*

The article describes the application of the concept of the anti-world in spiritual production, which includes elements of the medieval “laughing culture” projected into the practice of the formation of the cultural landscape of the information age, which is considered by us as one of the key factors in the development of the so-called “society of the spectacle” in the conditions of the integrative trend of the development of modern civilization.

The methodological basis of the research is a comparative analysis, which implies the identification of borrowings in the development of the imagery of “carnival culture” and the phenomenon of “trash image” within the framework of mass culture, which requires an analysis of the basic cultural codes and archetypal constructions traced in the development of the image of the “white sock”

The described phenomenon, in turn, demonstrates the phenomenon of instrumentalization in the development of the “society of the spectacle” “due to the active use of grotesque symbolism, which has an archetypal nature, which ensures the formation of a new social mythology in the conditions of an integrative trend, in the perspective of V. Pelevin’s creativity, in particular the novel “Chapaev and the Void”.

**Keywords:** *philosophical connotations, myth, cultural landscape, anti-world, carnivalization.*

### References

1. Bahtin M.M. K filosofii postupka [To the philosophy of action]. *Filosofiya i sociologiya nauki i tekhniki. 1984—1985* [Philosophy and sociology of Science and Technology. 1984—1985]. Moscow, 1986. Pp. 80—160. (In Russ.).
2. Bahtin M.M. Tvorchestvo F. Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Rennessansa [Creativity of F. Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moscow, 1990. 541p. (In Russ.).
3. Bahtin M.M. *Voprosy literatury i estetiki* [Questions of literature and aesthetics]. Moscow, 1975. 504 p. (In Russ.).
4. Bahtin M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The aesthetics of verbal creativity]. Available at: <https://alterozoom.com/documents/12694.html>, accessed 13.10.2020 (In Russ.).
5. Belyj A. *Sobranie sochinenij* [Collected works]. Vol. VIII. Moscow, Respublika, Dmitriy Sechin, 2012. 590 p. (In Russ.).
6. Boneckaya N.K. Florenskij: russkoe gyoteanstvo [Florensky: russian geteanism]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 2012, no. 3. pp. 97—116. (In Russ.).

7. Glyajh C. *Istina kak svod, ob"emlyushchij vse vozzreniya na mir* [Truth is like a vault that encompasses all views of the world]. Moscow, 1981. 382 p. (In Russ.).
8. Debor G. *Obshchestvo spektaklya* [Performance Society]. Moscow, 2000. 184 p. (In Russ.).
9. Losev A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectic of Myth]. Moscow, Thought, 2001. 558 p. (In Russ.).
10. Lotman Yu.M. *Izbrannye stat'i* [Selected articles]. Vol. 1. Tallin, 1992. 479 p. (In Russ.).
11. Pelevin V.O. *Chapaev i pustota* [Chapaev and the void]. Available at: <http://www.litra.ru/fullwork/get/woid/00346081251710538614/page/2>, accessed 08.10.2020. [in Russ].
12. Florenskij P.A. *Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu* [The iconostasis. Selected works on art]. St. Petersburg, 1993. 365 p. (In Russ.).
13. Hyozjinga J. *Homo Ludens; Stat'i po istorii kul'tury* [Homo Ludens. Articles on the history of culture] Moscow, Progress-Tradition, 1997. 412 p. (In Russ.).
14. Hrenov N.A. *Balagan na gorodskoj ploschadi. Kosmologicheskij aspekt* [A farce on the city square. Cosmological aspect]. *Slavyanskaya tradicionnaya kul'tura i sovremennyj mir* [Slavic traditional culture and the modern world], 1997, no. 2. pp. 148—170. (In Russ.).
15. Hrenov N.A. *Balagan v tradicionnoj kul'ture: mif, prostranstvo, vremya* [The farce in traditional culture: myth, space, time]. *Slavyanskaya tradicionnaya kul'tura i sovremennyj mir* [Slavic traditional culture and the modern world], 1999, no. 3 pp. 76—91. (In Russ.).
16. Hrenov H.A. *«Chelovek igrayushchij» v russkoj kul'ture* [“Playing man” in Russian culture]. St. Petersburg, 2005. 604 p. (in Russ)
17. Waller J.A. *Time to Dance, A Time to Die: The Extraordinary Story of the Dancing Plague of 1518*. Thriplow, Icon Books. 2008. 267p.
18. Zimmermann W. *Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges*. 3 Bände, Stuttgart, 1841—1843. Vol. 1. 336 p. Vol. 2. 336 p. Vol. 3. 908 p. (In Germ.).

## Макдональдизация как тенденция трансформации практик питания в современном обществе

*А. В. Соркин*

*Смоленский государственный университет, Смоленск, Россия*

В статье анализируется феномен макдональдизации и его влияние на развитие пищевых практик современного общества. Исследование основывается на идее о том, что первоначально возникшие практики питания, кодифицированные как комплекс норм национальной кухни, претерпевают изменения в современном обществе потребления. Макдональдизация сферы питания привносит в пищевые практики предсказуемость, калькулируемость, стандартизацию. Развитие современных форм приготовления и приема пищи амбивалентно: с одной стороны, это размывание национальных традиций, унификация пищевых практик, с другой — ориентация коммерческой сферы (маркетинга питания) на эти традиции; это требование здорового образа жизни, формой проявления которого являются диеты, и в то же время развитие индустрии быстрого (и нередко «вредного») питания, также включающей диеты. Данная амбивалентность проистекает из превращения еды в знак, что отражает тенденцию взаимопроникновения сферы медиа с другими подсистемами общественной жизни как одного из существенных аспектов современного общества.

**Ключевые слова:** еда, питание, пищевые практики, макдональдизация, диеты.

### Введение

Еда и питание являются важнейшими элементами бытия как отдельного человека, так и общества в целом. Нормальное функционирование организма индивида немислимо без регулярного приема пищи. Этот факт определил интерес философской мысли к проблематике еды и питания, начиная с Античности. В частности, Плутарх в «Пире семи мудрецов» цитирует древнегреческого философа Фалеса: «Жизнь есть последовательность человеческих дел, большая часть которых имеет предметом добывание и приготовление пищи» [9]. Вряд ли можно отрицать тот факт, что без еды и питания невозможно воспроизводство и функционирование общественной жизни.

Аргументом в поддержку данной позиции является концепция возникновения общества средневекового арабского философа Ибн-Халдуна. Согласно его теории, отношения по производству и распределению пищи являются тем базисом, на котором прорастают элементы общества. Иными словами, общество формируется из людей, объединяющихся для добычи пропитания [4, с. 211].

Переходя от уровня индивида к обществу в целом, мы рассматриваем как индивидуальные, так и коллективные практики питания. Благодаря этому возможно изучение еды не только в контексте ее биологического аспекта. Помимо витальной функции питания, подразумевающей удовлетворение биологических потребностей человека, еда и питание имеют и социальную сторону. Еда является носителем определенных социальных

смыслов и значений, играя роль агента социализации. Участвуя в коллективных пищевых практиках, индивид постепенно усваивает и принимает существующие в обществе морально-этические нормы, таким образом, происходит его приобщение к доминирующей в общности культуре. Как утверждал Э. Сиоран, именно в возникновении сознательного акта приема пищи проявляется отличие цивилизованного человека от варвара, являющееся культурным феноменом [11, с. 95]. При этом следует подчеркнуть, что на ранних стадиях развития общества окультуривание индивида осуществлялось через традиционную для той или иной культуры кухню.

Первоочередным для идентификации человека как цивилизованного служит обработка пищи (например, термическая обработка через жарение, запекание), условный же «дикарь» ест сырое мясо. Более высоким уровнем цивилизационного развития является возникновение национальной кухни, а также формирование норм пищевого этикета как сопутствующего атрибута коллективных пищевых практик. С установлением ноосферы (сферы разума) человек начинает деятельностно преобразовать окружающий мир, одним из элементов преобразовательной деятельности является промышленная обработка и заготовка пищевых ресурсов.

Важность обработки пищи, возникновения кухни заключается в том, что приготовленное блюдо представляет собой совокупность ингредиентов, каждый из которых обладает историей «культурного использования». В процессе готовки про-

исходит воспроизводство социокультурных образцов взаимодействия с пищевыми объектами, методов его обработки.

Потребляемый набор питательных веществ, концентрирующийся в оболочке пищи, представляет собой набор значений, которыми демонстрируется принадлежность к определенной социальной группе, страте, показывается элитарность потребителя.

Данные значения позволяют интерпретировать пищу как знак, часть набора смыслов, характеризующего цивилизацию. Символическая сущность еды как знака в современном мире раскрывается в переходе пищи как объекта реального мира в пространство СМИ, интернет-пространство (кулинарные блоги, фуд-фотография). Таким образом еда становится медиа-объектом.

Еда является неотъемлемой частью национальной культуры, в рамках которой формируется особая кухня, специфические гастрономические традиции. Национальную кухню можно охарактеризовать как процесс исторически непрерывного воспроизводства культурных образцов через определенные блюда, рецептуры. В них отражается набор ингредиентов, традиционных для территории проживания этноса и исторически обусловленных природными условиями места обитания. При изменении условий проживания народа претерпевают трансформацию и практики производства и употребления пищи.

Национальная кухня представляет собой совокупность исторически существующих рецептов блюд, наборов используемых при готовке продуктов, характерных для обеспеченных слоев населения какой-либо национальности, страны, а также соответствующих образцов пищевого поведения.

На базе национальной кухни, характерной в наше время для семей, постепенно «прорастает» профессиональная кухня. Одной из основных характеристик профессиональной кухни является использование «престижных» элементов пищи, которые могут имитироваться. В качестве факторов, определяющих «престижность» пищи, А. И. Козлов выделяет религиозные и экономические. Как отмечает автор, слабо обеспеченные слои населения тяготеют к имитации престижных продуктов, заменяя их на более дешевые и зачастую вредные для здоровья [5, с. 189].

### Макдональдизация сферы питания

Происходящие в современном мире глобализационные процессы оказывают двойное влияние на национальные кухни. С одной стороны, можно выделить такие положительные черты, как проникновение элементов национальных кухонь

в другие культуры (создание заведений общественного питания соответствующей тематики, кулинарных книг, развитие гастрономического туризма). С другой стороны, фаст-фуд оттесняет в сторону блюда национальной кухни, которые в большинстве своем являются скорее «медленной едой». Такая пища, как фаст-фуд быстра в приготовлении, относительно недорого стоит, потребитель может получить стандартизированный продукт с предсказуемым вкусом. Однако, вкусовые качества «быстрой еды» также являются усредненными.

С чем связывается распространенность подобного явления? Ускорение ритма жизни современного человека не предусматривает возможности тратить большой объем времени на приготовление и прием пищи. Данный фактор социального бытия индивида способствовал зарождению и развитию такого явления, как *макдональдизация*, представляющего собой проекцию принципов функционирования одноименной сети общественного питания, сделавших ее успешной, на все сферы общественной жизни.

В качестве основных положений теории, созданной Дж. Ритцером, можно выделить эффективность, калькулируемость, предсказуемость и контроль [10, с. 75]. Далее рассмотрим их более подробно.

В понимании Дж. Ритцера, эффективность представляет собой наиболее эффективный способ перехода «от одного состояния к другому», в случае с пищей это переход из голодного состояния в сытое [10, с. 76].

Калькулируемость или просчитываемость учитывает количественные аспекты потребляемых услуг и товаров (стоимость, размер порции, время, затрачиваемое на получение услуги). В системе макдональдизации, согласно Ритцеру, происходит уравнивание количества и качества, где первое подменяет второе на смысловом уровне [10, с. 76]. Просчитываемость со стороны работника макдональдизированной системы выражается в фокусировке на выполнении той или иной производственной задачи. Со стороны потребителя же это просчет времени, которое нужно потратить на посещение заведения общественного питания, заказ пищи, ее потребление и возвращение домой, и соответственного времени, потраченного на приготовление пищи дома [10, с. 77—78].

Такой аспект макдональдизации, как предсказуемость означает гарантированную «одинаковость» получаемых в разных местах продуктов, соответствие их определенному стандарту, не обязательно высокому, что делает заказ определенной пищи предсказуемым по своим последствиям

поступком. С точки зрения Дж. Ритцера в этом и заключается преимущество макдональдизированной системы — по его мнению, успех данной модели указывает на то, что «многие предпочитают жить в мире без неожиданностей» [10, с. 78].

Предсказуемость проявляется не только в отношении продукта или услуги, но и в отношении работников. Высокий уровень предсказуемости означает, что посетитель может предугадать их поступки и даже произносимые фразы [10, с. 78—79].

Четвертым фактором является контроль, применяемый ко всем людям, причастным к макдональдизированной системе. Контроль за сотрудниками «Макдональдса» заставляет их производить определенное число операций в соответствии с четкими правилами.

Очереди, ограниченное меню, неудобные сиденья проецируют ожидаемое поведение клиента — он должен как можно скорее поесть и уйти [10, с. 79].

Дегуманизация сферы общественного питания, порождаемая макдональдизацией проявляется в ограничении контактов между посетителями и сотрудниками, сведению их к минимуму. Отношения можно охарактеризовать как анонимные и безличные. Персонал заведений обучен общаться с посетителями в манере, близкой к театрализованной, поэтому потребители скорее склонны ассоциировать сотрудников с автоматами, роботами, а не живыми людьми [10, с. 382—383].

Макдональдизация сферы питания распространяется не только на общепит. Использование элементов данной концепции в промышленности ведет к использованию технологических новшеств. Это позволяет наладить масштабное производство стандартизированной пищевой продукции. Использование подобного рода продуктов (например, полуфабрикаты) в заведениях общественного питания ведет к стандартизации, формализации питания. Использование же полуфабрикатов в домашней кулинарии позволяет высвободить время перенаправить на такие занятия, как прием гостей, беседа, чтение, просмотр телевизора. Таким образом происходит описанное Ж. Бодрийаром отступление первичнотелесных функций перед функциями окультуренными [1, с. 53]. Несмотря на то, что домашняя еда, приготовленная из полуфабрикатов, либо купленные готовые блюда, разогретые в микроволновке, представляют собой альтернативу фаст-фуду, в то же самое время они являются лишь одной из сторон явления макдональдизации сферы питания современного общества [10, с. 182—183].

Постиндустриальное общество привнесло множество изменений в, казалось бы, устоявшийся

бытовой процесс приготовления и употребления пищи. Ситуацию на современном рынке продовольствия можно охарактеризовать поливариантностью, большим количеством альтернатив для потребителя, которые могут породить новые вкусы и пищевые привычки [3, с. 43]. Совершается это сообразно основным моделям и типам питания, существующим в обществе. Российский ученый Ю. В. Веселов считает, что в современном обществе «не индивид выбирает себе пищу, а скорее пища выбирает индивида» [2, с. 96].

Данная тенденция, тем не менее, встречает противодействие. По мнению А. И. Козлова, в традиционных обществах новые блюда, продукты вызывают настороженность, отторжение. «Хорошей» же считают ту пищу, которая уже прочно укоренилась в обществе, вошла в обиход [5, с. 150]. Значительным плюсом макдональдизированной пищи в данном случае выступает ее предсказуемость — можно приехать в любую страну, где есть условный «Макдональдс», и получить блюдо из максимально схожего набора ингредиентов, приготовленное по одной и той же для всех ресторанов быстрого питания франшизы.

Однако, несмотря на происходящие в современном обществе трансформационные процессы в пищевых практиках, можно утверждать о том, что потребление еды все еще связано с воспроизводством традиционных образцов [3, с. 43].

#### **Диета как частное проявление макдональдизации сферы питания**

Индустрия питания в современном обществе потребления развивается в рамках бинарных оппозиций — наиболее доходными сегментами рынка, противопоставляемыми друг другу являются средства для похудения и фаст-фуд, а также напитки. Либеральное государство поощряет потребление и того и другого. Иными словами, потребителю предоставляется возможность выбора. От него ожидается, что он будет потреблять продукцию, осознанно ограничивая себя в ее количестве. Таким образом демонстрируется ожидаемая от человека самодисциплина [6, с. 71].

На сегодняшний день, несмотря на огромную популярность по всему миру, продукция «Макдональдса» и других сетей быстрого питания (фаст-фуда) в современной культуре находятся на грани пищевого табу. Связывается это с увеличением числа лиц, страдающих от ожирения, и обусловленной этим критикой систем быстрого питания.

В 2000-е гг. понятие избыточного веса медиализировалось, начало рассматриваться как самостоятельная медицинская категория. Если ранее избыточный вес рассматривался в медици-

не как симптом, признак заболевания, начиная с 2000-х гг. он описывается как самостоятельная болезнь с набором симптомов и способов лечения [6, с. 60].

В историческом контексте произошло изменение отношения к социальным корням ожирения. Если в 1960-е гг. ожирение считалось вызываемым избыточностью питания, болезнью обеспеченных людей (карикатурное изображение капиталиста с большим животом), то в современном мире ожирение считается болезнью бедных людей. Объясняется это отсутствием доступа к качественной, здоровой пище. Потребляемые продукты избыточно насыщены углеводами, что приводит к нарушению обмена веществ и появлению избыточного веса в долгосрочной перспективе [5, с. 219—220].

В то же время в современном обществе популярностью пользуются различные диеты, служащие частью системы поддержания здоровья индивида. В данном случае питание выступает в качестве способа контроля над телом. Стандартизированные диеты являются также одной из сторон макдональдизации сферы питания [10, с. 185].

Это неудивительно. Современные пищевые запреты напрямую связаны с телесностью и здоровьем. Так же, как и прежде, они являются социокультурным конструктом. Данные ограничения преимущественно касаются женщин вне зависимости от их возраста. Жирная пища представляется как табу [12, с. 21].

Социолог С. Фьеллстрём демонстрирует отличие современных диетологических пищевых запретов от традиционных религиозно обусловленных. Когда условный человек шестнадцатого века употреблял мясную пищу в пост, он боялся божественного наказания за нарушение ограничения пищевого поведения. Современные же люди, которые едят жирную пищу, по мнению С. Фьеллстрёма, вместо страха могут испытывать чувства вины и стыда [12, с. 21]. Это происходит благодаря возникновению противоречия между имеющимися социальными установками. С одной стороны, к фаст-фуду возникает отношение как к продукту разрекламированному в СМИ, ставшему частью массовой культуры, а следовательно, желательному к употреблению. С другой же стороны, существуют социальные установки в отношении норм телесности, в которых порицается потребление «вредной пищи» как ведущее к ожирению и прочим проблемам со здоровьем.

Формирование подобных пищевых запретов связано с функционированием средств массовой информации, медиа. Реклама и модные журналы зачастую обвиняются в пропаганде культуры

стройности — мода в большинстве случаев демонстрирует болезненных, неестественно худых женщин. Пропагандируемый СМИ тип конституции тела связывают с ростом числа нарушений пищевого поведения в конце XX — начале XXI в. [7, с. 245]. Британской медицинской ассоциацией делался прогноз о существовании перспективы распространения таких расстройств пищевого поведения, как анорексия и булимия, на мужчин, так как современные мужчины становятся более озабочены своим внешним видом и подвергаются влиянию рекламы [7, с. 331].

Д. Лаптон отмечает, что в массовой культуре восприятие как анорексичной, так и тучной телесности, происходит сходным образом. Оба состояния воспринимаются как асексуальные в связи с экстремальностью пропорций, которые не соответствуют общественным идеалам красоты. Оба типа личностей являются иррациональными в своих желаниях, не осознают, что постепенно уничтожают свой организм образом жизни. В обоих случаях еда для человека становится важнейшим материальным объектом, который получает контроль над волей индивида [6, с. 130].

Тем не менее, в вопросе контроля телесности активно задействован не только гендерный подход. В современном обществе существует оппозиция между приверженцами диет, сторонников осознанного контроля телесности и сторонников движения бодипозитива или, так называемых фэт-активистов. Параллельно этому происходит стигматизация индивидов, приверженных «немодным», вредным с точки зрения окружающих пищевым практикам. В выборе модели пищевого поведения индивида ориентир производится в том числе и на мнение его окружения, во многом зависит от референтной группы.

Популярным становится отказ от употребления в пищу продуктов животного происхождения — вегетарианство и, как более радикальная форма, веганство или веганизм. Нередки случаи осознанного вегетарианства в том числе и среди детей и подростков [8, с. 260]. Популяризация данной формы практик питания трансформирует элементы окружения — в заведениях общественного питания появляются вегетарианские и веганские меню, книжные издательства публикуют сборники веганских рецептов, в том числе и для домашних животных.

Структурированность современных диет, их отражение четырех аспектов макдональдизации (эффективность — достижение конечной цели: снижения веса, калькулируемость — подсчет необходимого количества потребляемых калорий, предсказуемость — наличие устойчивой

взаимосвязи между следованием диете и похуждением и контроль, представляющий собой воплощение индивидуального контроля телесности) характеризует их как в высокой степени макдональдизированные. Таким образом, существующая в современном обществе оппозиция «полезной» и «вредной» пищи является собой две стороны одного и того же явления.

### Заключение

Еда по своей природе носит двойственный характер. С одной стороны, она обладает биологическими свойствами, представляя собой определенную совокупность питательных веществ, используемую человеком для поддержания жизненных сил. С другой стороны, еда социальна. Приготовленная еда является продуктом общественной эволюции. Пища оказывается носителем социальных норм, традиций, культуры общества. Еда выступает в качестве маркера социального статуса индивида, определяет его принадлежность к социальной группе. Приоритет национальной кухни тождественен доминированию традиционализма над глобализацией.

Таким образом, в современном обществе феномен макдональдизации по своей природе амбивалентен, как и сама еда. С одной стороны, благодаря данному явлению происходит рутинизация сферы питания, что делает предсказуемыми пищевые практики индивида. Использование в кулинарии полуфабрикатов, готовых блюд уменьшают время, затрачиваемое на готовку, что является значительным плюсом для больших слоев населения в условиях ускорения ритма жизни. С другой стороны, макдональдизированная пища, такая, как в частности, фаст-фуд, способна в обозримом будущем нанести значительный вред человеческому организму. Популяризуемые в современном обществе диеты представляют собой комплекс стандартизированных мер по контролю телесности. Отражение в них основных принципов макдональдизации свидетельствуют о существовании значительной связи с данным явлением. Макдональдизация, универсализирующая принципы производства и потребления пищи, представляет собой частное проявление глобализационных процессов в сфере питания.

### Список литературы

1. Бодрийяр, Ж. Система вещей Рудомино / Ж. Бодрийяр. — М., 1999. — 224 с.
2. Веселов Ю. В. Повседневные практики питания / Ю. В. Веселов // Социологические исследования. — 2015. — № 1. — С. 95—104.
3. Ганскау, Е. Ю. Повседневные практики питания жителей Санкт-Петербурга и Ленинградской области / Е. Ю. Ганскау, В. Н. Минина, Г. И. Семенова, Ю. Е. Гронов // ЖССА. — 2014. — № 1. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/povsednevnye-praktiki-pitaniya-zhiteley-sankt-peterburga-i-leningradskoy-oblasti> (дата обращения: 15.05.2020).
4. Ибн Халдун. Ал-Мукаддима / Ибн Халдун. История арабо-мусульманской философии : антология / под ред. А. В. Смирнова. — М. : Академический Проект, 2013. — 267 с.
5. Козлов, А. И. Пища людей / А. И. Козлов. — Фрязино, Век 2, 2005. — 272 с.
6. Лаптон, Д. Жирные / пер. с англ. А. Архиповой ; под науч. ред. А. Смирнова ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. — 224 с.
7. МакНейр, Б. Стриптиз-культура: секс, медиа и демократизация желаний / Б. МакНейр ; пер. с англ. М. Леоновича. — Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ МОСКВА, 2008. — 445 с.
8. Пенн, М. Дж. Микротенденции. Маленькие изменения, приводящие к большим переменам / М. Дж. Пенн, К. Э. Залесн ; пер. с англ. А. В. Савинова. — М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. — 510 с.
9. Плутарх. Пир семи мудрецов / Плутарх. — Ленинград : Наука, 1990 г. — URL: <http://simposium.ru/ru/node/1083> (дата обращения: 12.12.2019).
10. Ритцер, Дж. Макдональдизация общества / Дж. Ритцер ; пер. с англ. А. В. Лазарева ; вступ. статья Т. А. Дмитриева. — М. : Праксис, 2011. — 592 с.
11. Сиоран, Э. М. Искушение существованием / Э. М. Сиоран ; пер. с фр., предисл. В. А. Никитина, ред., примеч. И. С. Вдовиной. — М. : Республика; Палимпсест, 2003. — 431 с.
12. Fjellström, C. Food's cultural system of knowledge — meals as a cultural and social arena / C. Fjellström // Food in Contemporary Society. — Helsinki : Yliopistopaino, 2009. — P. 19—22.

### Сведения об авторе

**Соркин Алексей Вячеславович** — аспирант социологического факультета Смоленского государственного университета, Смоленск, Россия. [orkin.aleksey@yandex.ru](mailto:orkin.aleksey@yandex.ru)

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).  
Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 78—83.*

## McDonaldization as the tendency of eating practices' in modern society transformation

**Sorkin A.V.**

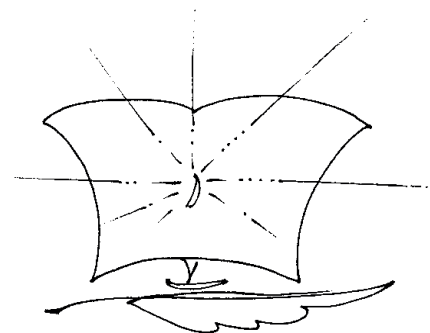
*Smolensk State University, Smolensk, Russia. orkin.aleksey@yandex.ru*

Phenomenon of McDonaldization and its influence on development of the modern society's food practices are analyzed in this article. The research is based on the idea, that initially encountered and codified as set of standards of national cuisine eating practices are evolving in modern consumer society. McDonaldization of food sector brings to eating practices predictability, calculability, standardization. Development of modern forms of cooking and eating is ambivalent: on the one hand, it is erosion of national traditions, unification of eating practices, on the other hand, it is orientation of commercial sphere (food marketing) on these traditions; it is requirement of healthy lifestyle, display of which are diets, and at the same time development of fast-food industry (that is often harmful), including diets as well. This ambivalence derives from transforming food into sign, that shows tendency of diffusion between media-sphere and other subsystems of social life as one of essential aspects of modern society.

**Keywords:** *food, eating, eating practices, McDonaldization, diets.*

### References

1. Bodrijar Zh. *Sistema veshhej* [System of things]. Moscow, Rudomino, 1999. 224 p. (In Russ.).
2. Veselov Yu.V. Povsednevnye praktiki pitaniya [Everyday nutritional practices]. *Sociologicheskie issledovanija* [Sociological research], 2015, no. 1, pp. 95—104 (In Russ.).
3. Ganskau E.Yu., Minina V.N., Semenova G.I., Gronov Yu.E. Povsednevnye praktiki pitaniya zhitelei Sankt-Peterburga i Leningradskoi oblasti [Daily nutritional practices of residents of St. Petersburg and the Leningrad region]. *ZhSSA*, 2014, no. 1. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/povsednevnye-praktiki-pitaniya-zhiteley-sankt-peterburga-i-lenigradskoy-oblasti>, accessed 15.05.2020. (In Russ.).
4. Ibn Haldun. *Al-Mukaddima* [Al-Mukaddima]. *Istorija arabo-musul'manskoj filosofii* [History of Arab-Muslim Philosophy]. Moscow, Akademicheskij Proekt, 2013. 267 p. (In Russ.).
5. Kozlov A.I. *Pishha ljudej* [Food of the people]. Frjazino, Vek 2, 2005. 272 p. (In Russ.).
6. Lapton D. *Zhirnye* [Fat]. Moscow, Izdatel'skij dom Vysshej shkoly jekonomiki, 2021. 224 p. (In Russ.).
7. MakNejr B. () *Striptiz-kul'tura: seks, media i demokratizacija zhelanija* [Striptease-culture: sex, media and democratization of desire]. Ekaterinburg, U-Faktorija, Moscow, AST MOSKVA, 2008. 445 p. (In Russ.).
8. Penn M. Dzh. *Mikrotendencii. Malen'kie izmenenija, privodjashhie k bol'shim peremenam* [Microtrends. The small forces behind today's big changes]. Moscow, AST, AST MOSKVA, 2009. 510 p. (In Russ.).
9. Plutarh. *Pir semi mudretsov* [Feast of the seven wise men]. Leningrad, Nauka, 1990. Available at: <http://simposium.ru/ru/node/1083> (accessed 12.12.2019) (In Russ.).
10. Ritcer Dzh. *Makdonal'dizacija obshhestva* [The McDonaldization of society]. Moscow, Praksis, 2011. 592 p. (In Russ.).
11. Sioran Ye.M. *Iskushenie sushhestvovaniem* [The temptation of existence]. Moscow, Respublika, Palimpsest, 2003. 431 p. (In Russ.).
12. Fjellström C. Food's cultural system of knowledge — meals as a cultural and social arena. *Food in Contemporary Society*. Helsinki, Yliopistopaino, 2009 P. 19—22.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 11 (457).  
Философские науки. Вып. 62. С. 84—94.*

УДК 1 (091)  
ББК 87.3(0)

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11112

## Философия Монтеня как выражение нового гуманистического сознания

**О. В. Гуторович**

*Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург, Россия*

История европейского гуманизма в конце эпохи Возрождения открыла новую страницу, связанную с переосмыслением и углублением понимания человека и его связи с окружающим миром. Попытка преодолеть христианский и гуманистический антропоцентризм способствовала формированию нового гуманистического сознания с присущим ему сомнением относительно привилегированного положения человека в мире. Основные проблемы гуманистической антропологии были изложены в «Опытах» французского мыслителя Мишеля Монтеня, который, опираясь на традиции французского гуманистического свободомыслия XVI века, создал оригинальное учение о мире и человеке. Он выступал за возвращение человека природе, демонстрируя непримиримое отношение к представлениям о человеке как сосредоточие Вселенной, а также подверг анализу познавательные возможности человеческого разума. Перед автором статьи стоит задача раскрыть сущность учения Монтеня о человеке.

**Ключевые слова:** *Мишель Монтень, Франция, эпоха Возрождения, Реформация, гражданские войны, гуманизм, антропоцентризм, схоластика, скептицизм.*

В XVI век Франция вступила, значительно увеличив свои владения. Казалось, что присоединение герцогства Бургундии, графств Прованс и Бретань и, как следствие, экономический рост и политическая консолидация обеспечат ей длительное процветание. Тем не менее уже в 20-е годы XVI века Франция столкнулась с реформационными идеями [13, с. 181], в распространении которых существенную роль сыграло гуманистическое движение.

Парадоксально, но центром гуманистических знаний стала парижская Коллегия королевских лекторов (College de France), основанная при Франциске I, стремившемся к реализации идеи абсолютизма во Франции. Полная свобода преподавания, возможность изучать еврейский и греческий языки, общедоступность, бесплатность обучения и публичность, пропагандируемые парижским учебно-исследовательским учреждением, противоречили политическим решениям Франциска I. Он выступал против созыва ассам-

блей Генеральных штатов и добивался уменьшения влияния парламента в политической жизни страны.

Гуманистические идеи разделяли многие философы и ученые Франции. Среди них, Гильом Бюде (1468—1540), занимавшийся анализом античных текстов и разработавший проект создания знаменитого Коллежа де Франс. История Франции запечатлела навсегда имя Лефевра д'Этапля (1455—1537) — математика и эллиниста, убежденного в необходимости реформы церкви, осуществившего перевод на французский язык Нового Завета (1523) и всей Библии (1525). Был знаменит и поэт Клеман Маро (1496—1544), трудившийся над переводом псалмов на французский язык. Их взгляды, сформировавшиеся под влиянием итальянских философов-гуманистов М. Фичино, Пико дела Мирандола и др., способствовали идейной подготовке реформационного движения во Франции.

Уже в 1512 г. Лефевр д'Этабль опубликовал работу «Комментарии к посланиям апостола Пав-

ла», где высказал суждения, направленные против основных догматов церкви, предвосхитив идеи М. Лютера. Лефевр был убежден, что для спасения человека не требуется посредничество церкви. Он отдал предпочтение личной вере в бога, «спасению верой», а не молитвам монахов и заслугам святых. Его взгляды на источник истины также отличались от официальных положений религиозной доктрины. Источником истины он считал Священное писание, а не Священное Провидение.

Французский гуманизм проповедовал не только антицерковные, но и антифеодальные, антиабсолютистские идеи. Примером антиабсолютистской политической мысли служит известное произведение Этьена де Ла Боэси (1530—1563) «Рассуждение о добровольном рабстве», в котором философ-гуманист, автор переводов Вергилия, Плутарха и Ксенофонта, выступал против абсолютизма и тирании. Будучи приверженцем свободы в античном смысле, допуская участие граждан в государственных делах, он пытался ответить на вопрос, почему возможна власть одного лица, почему все подчиняется одному. Автор считал, что власть монарха обеспечивается значительной группой дворянства, связанных с ним общностью интересов. Республиканец по убеждениям, Ла Боэси высказывался в поддержку гражданского неповиновения, был сторонником символических протестов, исключающих применение насилия.

В результате к середине XVI века Реформационное движение во Франции из формы социального протеста низших социальных слоев превратилось в протестное движение, идеи которого поддерживало примкнувшее к нему дворянство. Такие изменения привели к началу гражданских религиозных войн (1560—1598) [11].

Период гражданских войн ознаменовался ослаблением общественной обстановки. Начались выступления ремесленников, мелких торговцев, крестьян. Под угрозой было поставлено политическое единство страны. В это же время наряду с идеологией гуманизма развивалась и укреплялась позиция воинствующих католиков и гугенотов. Они отрицали свободу светской мысли и абсолютизм, защищая политические притязания феодальной аристократии, руководствуясь интересами исключительно своего сословия. В этой ситуации прогрессивно мыслящим людям необходимо было мобилизовать свои внутренние ресурсы, чтобы противостоять всеобщему недовольству, озлоблению, беспорядкам и растерянности. Возникла потребность в переоценке ценностей. Именно в такой обстановке начинается формирование мировоззрения Мишеля Монтеня — по-

следнего представителя гуманистической культуры Франции XVI века.

Заметим, что общественные потрясения и политические катаклизмы способствуют появлению на исторической арене личностей, чья деятельность, убеждения, взгляды выражают переходный, противоречивый характер своей эпохи. Их деятельность предопределена ходом истории. Они занимают промежуточное положение, стремясь соединить в своих взглядах на происходящее идеалы прошлого и настоящего, отношение к старому и новому. При этом им присуща твердость в своих убеждениях. Изучая их труды, можно увидеть суть происходящих перемен, уловить стиль эпохи, увидеть особенности ее мышления. Такие деятели отчасти предвосхищают грядущие времена, при этом они остаются чуждыми им. Пристать к другому берегу не удастся, поэтому их удел фиксировать, рассуждать, инициировать, пытаясь быть полезными, как своей эпохе, так и будущей. М. Монтень занимает позицию посредника между двумя эпохами — Средневековьем и Новым временем, им закладываются основы нового стиля мышления, который проявится в трудах Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Паскаля, Ф. Вольтера и даже Ж.-Ж. Руссо.

Мишель Монтень родился в 1533 году, который у многих французов до сих пор ассоциируется со свадьбой Екатерины Медичи с Генрихом Вторым [10, с. 71]. С рождения его окружали люди скромного звания, искренне привязанные и преданные ему. Для получения достойного образования Монтеню предстояло по решению отца в детстве освоить в совершенстве латынь, поступить в коллеж в городе Бордо и окончить курс всех наук в тринадцать лет. Он получил прекрасное гуманистическое образование. Его взгляды формировались в ходе изучения древних латинских и греческих авторов, непрерывного самообразования и общения с учеными философами и богословами. Однако незаурядные познания не сделали Монтеня профессиональным ученым. Его цель «наблюдать и судить жизнь, пребывая немножко над жизнью» [12]. Монтень жаждал уединения в собственной библиотеке, предпочитая читать и размышлять о жизни в тишине.

Судьба подарила Монтеню дружбу с ярким политиком и гуманистом Этьеном де Ла Боэси, который уже в 25 лет был назначен советником парламента в Бордо. Союз этих людей остался «нерасторжимым в памяти людей» [4, с. 73] даже после их смерти, — писал Э. Золя. В наследие своему другу Ла Боэси оставил все свои книги и рукописи, включая трактат «Рассуждение о добровольном рабстве», от публикации которого

М. Монтень воздержался, считая материал взрывоопасным. В данном поступке проявилась сформировавшаяся к этому времени позиция мыслителя, выступавшего против гражданских распрей. Не имея ни малейшего вкуса к политике, он негодовал по поводу тех, кто разрушал государственную систему управления и выступал против законной власти. Ему удалось проникнуть и в сущность преобразований, которые несла с собой Реформация. В ходе религиозного противостояния решался вопрос о будущем Франции, перед которой открывалась возможность построить централизованное государство с сильной властью короля или вернуться к феодальной раздробленности. Понимание политической ситуации не изменило взглядов Монтеня относительно собственного выбора. На протяжении всей своей жизни он выступал против тех, кто «рассекал на части тело матери-родины и бросал их на съедение былым врагам» [9]. Несмотря на искреннее отвращение к политике Монтеню всё же пришлось четыре года (1582-1586) выполнять обязанности мэра города Бордо, которым он был выбран. Именно на этой должности проявился его ум и дипломатические способности, позволявшие примирять враждующие стороны и гасить конфликты, постоянно возникающие в условиях гражданской войны.

Драматичная, тревожная эпоха междоусобных войн во Франции подтолкнула Монтеня к рассуждениям, заставила искать утешение в произведениях философов античной эпохи, ставших его музами. К литературному занятию Монтень обратился впервые в 1569 году, печальная история 1572 года сделала это потребностью. Варфоломеевская ночь подстегнула стремление писателя рассказать о себе, а также поделиться с читателями рассуждениями над самыми разными проблемами человеческой жизни. Активная работа пришлась на 1580—1588 годы, именно в это время были написаны все три части «Опытов», обессмертившие имя автора.

Давая оценку своему произведению, Монтень пытался показать, что содержанием книги являлся он сам [9]. Вниманию читателя представлены итоги многолетнего самоанализа и неиссякаемого интереса к самому себе. Перед автором не стояла задача приукрасить себя, снискав благоволение света. Он изображал «личность, отнюдь не являющуюся перлом творения» [9], представляя ее миру без блеска, в естественном и обыденном виде. Он стремился проследить «извилистые тропы нашего духа, проникать в темные глубины его» [6, с. 69]. Однако решение этой задачи осложнялось тем, что человек — существо непостоянное, однозначных выводов о нем не существует. Возможно, этим

объясняется непоследовательность расположения глав «Опытов», чередование и парадоксальное совмещение различных точек зрения. В круговорот его сознания вовлекаются самые разнообразные факты и идеи: физиологические, биологические, политические, наконец, философские. Возникает ощущение непрерывной «сумятицы», на самом деле мысли «следуют одна за другой — правда, иногда не в затылок друг другу, а на некотором расстоянии, но они все же всегда видят друг друга хотя бы краешком глаза» [9].

Речь Монтеня бесхитростна, язык изложения на удивление прост, автор как бы беседует со своими читателями. Он предпочитал выражаться сочно, остро и кратко, избегая напыщенности и приукрашенности. В таком подходе проявлялось его отношение к схоластическим умствованиям. Это своеобразный способ борьбы с формально-логическим построением философско-теологических трактатов. Монтень сознательно отказывался от риторического и логического дискурса. Его способу философствования ближе произвольность и естественность. Такое решение не случайно. Рассуждая о риторике, он пришел к выводу, что ее искусство льстиво и обманчиво, она не стремится к поиску истины. Увлеченная сама собой, своей красноречивой и искусной речью, риторика старается внушить аудитории те или иные идеи, не заботясь об их достоверности и справедливости. Тем самым, риторика «наносит ущерб самой сути вещей» [9].

В свою очередь, логическая аргументация не устраивала Монтеня безупречностью, разочаровывала предсказуемостью искомого вывода и желанием подчинить каждого, кто осмеливался ей противостоять. В суде, на проповеди, политических диспутах она необходима, так как способна воздействовать на людей и убеждать их. Для него же, жаждущего стать «только более мудрым, а не более ученым или красноречивым, эти логические и аристотелевские подразделения ни к чему» [8]. Монтень отдавался естественному течению мысли, отказываясь от заранее установленного плана, в его стиле просматривается раскованность и стремление к духовной свободе.

Мишель Монтень — представитель новой гуманистической культуры — выступал против бессодержательной схоластической философии и подавления свободы суждений. Его не интересовали пустые словопрения. В понимании мыслителя истинная философия должна основываться не на авторитетных высказываниях и традициях, а на самостоятельных рассуждениях. Ее истоки в классической древности. Именно античная философия служит человечеству образцом свободы

мнений и вольностей. Наличие множества философских школ, беспрепятственно отстаивающих свои взгляды, и возможность каждого выбрать близкую по духу позицию — достойны восхищения, вместо этого в обществе господствует «установившаяся по отношению к нашим взглядам тирания» [6, с. 244].

Схоластика с ее пиететом к авторитетам — главный порок современной философии и науки. Поэтому Монтень достаточно резко высказывался по поводу преклонения перед мнением Аристотеля и Платона, чьи взгляды было недопустимо оспаривать, также «как нарушать законы Ликурга в Спарте» [6, с. 244]. Но так не должно быть. Бесконечной экзегетикой авторитетных текстов нельзя заменить объективный и непредвзятый взгляд на мир. Неслучайно все чаще официальной философии университетов противостоит новый образ европейской философии, обращенной к человеку и отдающей предпочтение свободным размышлениям о мире.

«Опыты» Монтеня можно считать философской энциклопедией Возрождения, хотя начиная работу над ними, он планировал всего лишь выписать поучительные примеры из авторитетных сочинений древних философов, снабдив их своими комментариями. В ходе создания «учебника» жизни для образцового дворянина первоначальный замысел произведения изменился, рефлексивное начало усилилось, критическому анализу подверглись самые разнообразные взгляды и представления, включая представления о человеке. Выводы мыслителя, чье мировоззрение сформировалось в эпоху позднего Возрождения, на излете гуманистического движения, стремившегося к синтезу античной мудрости и христианской веры, а также прославлению человека, шли в разрез тенденциям эпохи. Казалось бы, ему следовало упиваться человеческим превосходством, отстаивать его привилегированное положение в этом мире, демонстрируя, что сам мир создан и существует исключительно ради человека и его блага. Между тем Монтень изменил двухтысячелетней традиции возвеличивания человека. Его рефлексия направлена против антропоцентризма.

Его не убеждал Цицерон, утверждавший превосходство человека над всеми живыми существами на земле. Он сомневался в правоте умозаключений великого оратора и философа, который в знаменитом трактате «О природе богов» прославлял человека и восхвалял его разум, доказывая, что весь мир «создан ради людей, и все, что в нем есть, изготовлено и придумано для пользы людей» [14, с. 152]. Монтень был не согласен и с библейским положением, в соответствии с которым чело-

век, созданный по образу и подобию Бога, вправе обладать и владычествовать над всем, что есть на земле. Он не мог принять позицию Дж. Манетти, называвшего человека выдающимся творением Бога, самым ценным, а также «прекраснейшим, благороднейшим, мудрейшим, сильнейшим и, наконец, могущественнейшим» [5, с. 19, 21].

В главе «Апология Раймунда Сабундского» Монтень высказал всю свою нетерпимость и непримиримое отношение к представлениям о человеке как сосредоточии Вселенной, ради которого существует весь мир, совершаются все события. По мнению философа, человек, несмотря на наличие разума, не в состоянии продемонстрировать свое преимущество по отношению к другим живым существам. Он слаб, ему не подвластно разобраться в себе самом, он не способен управлять своими страстями. Человек — ничтожное создание, узурпировавшее право считать себя избранным, возмнившее, что исключительно для него существует «это изумительное движение небосвода, этот вечный свет, льющийся из величественно вращающихся над его головой светил, этот грозный ропот безбрежного моря» [8]. Как можно рассуждать о превосходстве и объявлять себя «владыкой Вселенной» при невозможности противостоять даже случайностям? Человек не способен познать сущность окружающего мира, ему не дано разобраться в его устройстве. Нет никаких преимуществ, божественных способностей, наконец, грамоты, давшей право человеку равнять себя с Богом. Все объясняется исключительно человеческим воображением. Человек сам выделил себя из множества других созданий, присвоив себе право, которым его никто не наделял и которым реально он не в состоянии воспользоваться. Человек «находится на самой низкой ступени мироздания» [8].

Человек — существо, обманывающее, крадущее и приписывающее себе то, что принадлежит только Богу. Необходимо «вырвать из рук его жалкое оружие разума» [8] и смирить гордыню, так как истинным знанием и мудростью может обладать только всемогущий Бог. Монтень низвергает человека, переворачивает представление о нем, идя в разрез гуманистической традиции. По мнению мыслителя, у человека нет оснований наделять себя божественными способностями. Он не прав, преуменьшая возможности других созданий, у него нет власти над ними. Человеку нечего противопоставить величию и красоте природе, ему не под силу управлять ею. Есть только прирожденное болезненное самомнение, которое необходимо излечить для блага самого же человека. Его надо заставить признать свою ошибку, ему

необходимо понять, что он не обладает никакими прерогативами, и подчиниться установленному порядку.

Чем наделен человек? Он неуверен, честолюбив, корыстен и суверен. Он не может бороться со своими страстями, пылает ревностью и злостью, способен на ложь и вероломство. Ему не стыдно злословить. Он не способен укрощать свои желания. Нет причин восхищаться им. В утешение человеку даровано исключительно высокомерие. Мы имеем мнения и гордимся этим, мы имеем воображение и прославляем все, что создаем благодаря своему рвению. Мы имеем мышление, которое является помехой для счастливой жизни человека, забывая о мудром изречении Сократа, утверждавшим, что величайшей наукой является незнание, а мудростью — простота.

Мы сталкиваемся с углубленным психологическим анализом личности, с попыткой рассмотреть природу человека и его взаимосвязь с окружающим миром, со стремлением автора показать, что человеку не принадлежит центральное место в космической иерархии. Таким образом, Монтень закладывал основы нового гуманистического сознания, идеалом которого был человек возвращенный природе. Он пытался преодолеть идеалы христианского и гуманистического антропоцентризма, отказывая человеку в праве быть венцом творения, ради которого создан мир.

Усомниться в привилегированном положении человека решались немногие. В 1534 году в Венеции была опубликована поэма феррарского поэта-философа Пьер-Анджело Мандзолли «Зодиак жизни», где человек впервые предстал в качестве части бесконечного космоса, а не в качестве высшей цели творения. Выступая против христианского антропоцентризма, Мандзолли писал, что формы разумной жизни существуют и в других мирах. «Разве же не богохульство небо пустыней считать, лишенной своих поселенцев?» [2, с. 198]. Монтень, как и Мандзолли, выступил против вздорных притязаний человека на исключительное место в этом мире. Человек, как и всё, чем располагает земля, есть порождение величественной матери-природы, он связан с ней, являясь ее неотъемлемой частицей. Между человеком и животными существует сходство, все живые существа на земле подчиняются общим законам природы. В мире нет, и не может быть, иерархии и особого права, позволяющего претендовать на особое отношение к себе Создателя. Достоинство человека в осознании себя частицей природы, в признании природного закона, в умении выстраивать свою жизнь в соответствии с ним, в возможности изучать и постигать сущность естественных

законов. В этом проявляется свобода человека, а не в особом положении в системе иерархии, этим должен гордиться человек. Утверждения о ничтожестве человека сменились рассуждениями о возможности человека быть свободным, осознав свое реальное положение в мире.

Не доверяя догмам и официальным положениям, Монтень уповал на собственный разум и возможность самостоятельно проверять и оценивать любой вывод. Многовековой традиции, обязывающей принимать общепринятые истины на веру, он противопоставил сомнение и потребность в свободном, непредвзятом взгляде на мир. Такой подход и определял сущность Монтениева скептицизма. Причиной формирования данной позиции не следует считать открытие и дальнейшую публикацию в XVI веке древних текстов представителя классического античного скептицизма Секста Эмпирика. Интерес к скептицизму был обусловлен особенностями общественного развития европейских государств и потребностями гуманистической философии Возрождения в критике схоластического мышления и ее идеалов. В полемике со схоластикой ставка была сделана на разум. Причем на суд разума выносились самые разные проблемы, включая проблему соотношения разума и веры, а также саму религию. Ради достижения истины сомнению были подвергнуты самые авторитетные положения.

Аргументы в пользу скептицизма изложены в главе «Апология Раймунда Сабундского». Каталонский философ и теолог Раймунд Сабундский (ок. 1385—1436) прославился своим произведением «Естественная теология», в котором профессор, ректор университета в Тулузе попытался представить рациональное доказательство основных положений христианского вероучения. «Апология» представляет собой своеобразную проверку данных доказательств. По мнению Монтеня, проанализировавшего возможности естественного обоснования религии, теология не может существовать вне веры, следовательно, Раймунд Сабундский не смог достичь своей цели. Рождается понимание, что теология несостоятельна вне сверхъестественных оснований, а вера и разум имеют разное назначение. Поскольку они несовместимы, необходимо освободить разум от обязанности обоснования веры, ибо он не способен доказать ее положения. Его возможности ограничены, он не обладает умением созерцать истины, прежде всего религиозные. Беспощадный анализ человеческого разума, позволил Монтеню сделать вывод, что его удел «темнота, низменность и невежество».

Существует ли у человека иной способ познания Бога? Отрицая рациональное постижение ре-

лигиозных истин, Монтень отказывался признавать и их интуитивное, неразумное постижение путем мистического экстаза. Человек не способен совершать великие открытия и деяния, находясь в состоянии безумия. Не может иступление быть ключом к истине. Неужели «наше бодрствование более нелепо, чем сон. Наша мудрость менее мудра, чем безумие. Наши фантазии стоят больше, чем наши рассуждения?» [6, с. 278]. Кроме того, мы не можем доверять человеку, утверждающему это, ибо его «голос, исходящий из разума, является частью низменного, невежественного и темного человека, и по этой причине есть голос, которому нельзя доверять и на который нельзя полагаться» [6, с. 278—279]. Таким образом, становилось очевидным, что «у религии нет ни разумных, ни сверх- или внеумных доказательств, ибо все они в конечном счете исходят только от все того же человеческого разума» [2, с. 211]. Сомнения в способностях разума привели к выводу о бесполезности его использования в качестве орудия познания Бога. Монтень близок к позиции скептического фидеизма, провозглашающего главенство веры над знанием. Однако Монтень не спешил отказываться от разума, а подверг его анализу. Его цель — рассмотреть человека в его «чисто человеческом вооружении» [6, с. 278]. У него оставался вопрос о состоятельности разума в процессе познания мира.

Монтень был уверен, что человек, несмотря ни на что, будет стремиться к установлению истины, изучая и исследуя окружающий мир. Но способен ли он познать мир или хотя бы приблизиться к истине? Он провел своеобразный эксперимент, проанализировав достижения выдающихся людей, наделенных не только природными способностями, но и развивших свои таланты в ходе образования и воспитания. Среди них, Гераклит, Сократ, Пиррон, Клитомах, Эпикур, Плутарх, Зенон и др. Он рассмотрел достижения знаменитых философских школ, констатируя, что они зачастую предлагали абсолютно противоположные утверждения, выдавая их за истинные. Это свидетельствует о человеческой слабости и неведении. Тем не менее, человек продолжает погоню за истиной, ему доставляют удовольствие занятия науками. При этом каждый познающий верит в возможность рассеять тьму и невежество, упоая на собственный разум.

В человеке от природы заложено стремление к познанию и поиску истины, что достойно восхищения. Важно, чтобы человек избежал излишней самоуверенности в своей учености, так как убеждение в собственном всеведении опасно. Человек не должен мириться с сегодняшним уров-

нем знаний, но человек не должен пользоваться разумом безрассудно. Отчасти разделяя мнение знаменитого философа и естествоиспытателя Теофраста (ок. 370 — ок. 285), считавшего, что человек должен уметь останавливаться, доходя до познания основных первопричин, Монтень готов был признать наличие «определенных рамок, за которыми безрассудно пользоваться» [6, с. 269] разумом. Поэтому, давая характеристику разуму, он обратил внимание, что о разуме следует говорить, как об очень опасном, многоликом, своемравном и изменчивом инструменте, нуждающемся в опеке. Его следует держать в тесных рамках строгих законов, обычаев, религиозных норм, всевозможных предписаний и наказаний. «Нет такого животного, которому с большим основанием, чем человеку, надлежало бы ходить в шорах» [8]. В любой сфере, включая науку, следует управлять разумом. Необходимо фиксировать каждый его шаг, так как здравые и степенные умы встречаются редко, а превосходные, исключительные умы расположены к своеволию, как в поведении, так и в рассуждениях.

Человеческому разуму свойственна любознательность. Жадность до знаний и желание выйти за пределы дозволенного призваны раздвинуть границы познания. Человек устремлен к пониманию сущности явлений или первопричин. И то, что не получается у одного, рано или поздно, откроется другому. Удержать разум в его стремлении к познанию никому не под силу, но он не свободен от зависимостей. Телесное и душевное состояния, непрерывно изменяющиеся, определяют качество мышления. От того болен человек или здоров, печален или удручен, раздражен или счастлив зависит, как работает его ум, какова скорость и эффективность мыслительных процессов. Важно также помнить, что «средством для приобретения бесконечного количества познаний» [8] являются наши чувства, предоставляющие разуму первичную информацию. Выступая в роли «верховных повелителей» человеческого знания, чувства способны обманывать разум, обеспечивая его недостоверной и ошибочной информацией. Чувства предоставляют разуму лишь собственные впечатления об окружающих предметах и явлениях, следовательно, разум вынужден выносить суждения на основе впечатлений и ощущений чувств, не раскрывающих истинную сущность познаваемых предметов и явлений.

Монтень высказал сомнение в достоверности знания, назвав целый ряд причин, объясняющих данное утверждение. Речь шла об изменчивости и непостоянстве самого субъекта познания, чьи чувства не способны предоставлять точную

информацию, а разум не всегда убедителен в своих выводах, а также об бесконечной текучести объекта познания. Вместе с тем скептический взгляд Монтеня на проблему познания, не предполагал отказа от познания мира. У него нет уверенности лишь в том, что человек сможет прийти к окончательной истине. Бесконечность, подвижность, неустойчивость объекта познания и несовершенство познающего разума следует рассматривать как трудности на пути познания мира. Монтень сомневался не в возможности познания, а в конечном результате, который исключал абсолютное, полное знание.

Относительность знаний доказывается историей самой науки. Примером для Монтеня послужила история геоцентрической космологической картины мира, господствовавшей в умах людей в течение тысячелетий. Усилиями Николая Коперника она была признана несостоятельной. На смену геоцентризму пришел гелиоцентризм, но и новая концепция не могла гарантировать окончательного решения вопроса мироустройства. Нельзя исключать, что через какой-то промежуток времени появится иной взгляд на устройство Вселенной. Уже при жизни Монтеня его предположения сбылись. История науки обогатилась учением Джордано Бруно о существовании бесконечной Вселенной и множестве миров. Этот факт доказывал, что человечество никогда не остановится на достигнутом. Увлеченность и желание обрести знание будут способствовать его победам на пути познания. Позиция Монтеня оптимистична, так как он верил в бесконечность процесса познания и возможность обретения истины, которая всегда будет относительной. «... Ни трудность исследования, ни мое бессилие не должны приводить меня в отчаяние, ибо это только мое бессилие. Человек столь же способен познать все, как и отдельные вещи» [6, с. 269].

В ходе рассуждений Монтеня о человеческом разуме мы наблюдаем удивительные превращения. Начиная с утверждений о слабости ума, с сомнений в его возможностях, он приходит к его прославлению. «Апология Раймунда Сабундского» превращается в своеобразный гимн человеку и его разуму. При этом нет оснований утверждать, что Монтень являлся представителем ярко выраженной рационалистической позиции, ему присуща «вера в баснословия Плиния и Геродота — и в безголовых людей, и в циклопов, и в людей с песьими головами, и в полулюдей-полурыб, и в оборотней» [6, с. 227—228].

Понимание Монтенем человека, анализ его способностей и положения в этом мире, привели к критике антропоцентризма и иерархического

принципа построения мироздания. Тем самым закладывались основы новой картины мира, в рамках которой Бог превращался в безличное существо, сливаясь с природным началом. Монтень исключал очеловечивание Бога, отказывая в разумности его антропоморфному описанию. По мнению философа, нелепо определять Творца, руководствуясь своими собственными взглядами, подчинять его человеческим меркам и низводить до человеческих законов. «Разве Бог вручил нам ключи своего могущества и открыл нам тайны его?» [8]. Абсолютное бытие превосходит разум человека и все его познавательные возможности. Бог непознаваем. Между человеком и Богом воздвигнута непроницаемая завеса тайны. Наши измышления о Боге «можно объяснить лишь чрезмерным опьянением человеческого разума» [8].

Монтень считал, что Бог также не имеет отношения и к жизни человека. Подобно Эпикуру он не верил, что Создателю есть дело до человечества и его мирских забот, что он может больше заботиться о сокрушении империи, чем о движении листвы на дереве. Скорее всего, представления о непосредственном вмешательстве Бога в дела людей есть следствие религиозного вымысла и убеждения, что мир создан и существует исключительно для человека. Бог же управляет одинаково всем миром. «Его рука управляет всем с одинаковой твердостью» [6, с. 213]. В мире действует неумолимый божественный закон, которому подчиняется абсолютно все, включая человека, и этот закон совпадает с природной необходимостью. Монтень иначе понимал отношение человека к Богу и Бога к человеку, в его миропонимании место Бога занимала царственная природа с ее необыкновенным разнообразием и великолепием. Такая позиция сформировалась у Монтеня с течением времени. Известно, что в первом издании «Опытов» Монтень использовал выражение «бесконечно могущественный Бог», которое в последующем было заменено на «бесконечное могущество природы».

Объясняя устройство мира, Мишель Монтень отказывался прибегать к помощи теологии. Такая позиция должна была привести к разрыву с религией. Но этого не произошло. Несмотря на свои выпады против богословия, философ был убежден, что религия необходима обществу, ее следует воспринимать как «закон, вымышленный людьми в качестве силы, пригодной для скрепления человеческого общества» [1, с. 139]. В этом его убеждала серия затяжных религиозных войн, принесшая Франции неисчислимые бедствия. Несмотря на то, что Монтень отвергал веру в чудеса, называл религию плодом человеческого воображения, говорил об обмане, лежащем в ее основе, он не

стремился ее разоблачать. Страх перед смутой и неповиновением заставлял его высоко оценивать способность религии цементировать государство. По мнению мыслителя, все религии похожи друг на друга, принципиальных различий между ними нет. Их своеобразие находится в зависимости от общественного устройства и традиций народов. Религии охраняются обычаями страны. Человек не выбирает религию, принадлежность к ней определяется его местом рождения. «Мы христиане в силу тех же причин, по каким мы являемся перигорцами или немцами» [6, с. 135], — писал Монтень, сомневаясь в том, что вера является следствием божественного откровения.

Подобный скептицизм исключал необходимость строить человеческую нравственность на религиозной основе. К такому же выводу приводили размышления о жестокости и лицемерии христианской морали. Зверства инквизиции, фанатичная борьба католиков и гугенотов, охота на ведьм, жестокость христианских завоевателей в Европе доказывали, что религия не может претендовать на право определять основы добродетельного поведения. В таком праве следует отказать и обычаям разных народов мира, так как они существенно отличаются друг от друга. При этом Монтеня нельзя назвать сторонником нравственного релятивизма, он лишь старался показать «относительность человеческих представлений о добре и зле в применении к обыденной повседневной жизни» [2, с. 226].

Монтень считал, что законы человеческой нравственности составляют основу существования общества, поэтому проблема добродетели играет важнейшую роль для человека. Подлинная добродетель сочетает в себе ненависть к злобе и мужество, отвращение к страху и стремление к счастью, любвеобильность и противление угнетению. Новый нравственный идеал строился на природных основаниях, принимая человека в единстве его души и тела. Нравственное учение Монтеня гуманистично. Он осуждал схоластическую добродетель, которая в целях достижения нравственного совершенства допускала устрашение человеческого рода, умерщвление плоти и подавление потребностей человека. В его этических представлениях отсутствовали рассуждения о бессмертии души и загробном мире. То, что составляло основу религиозной нравственности, ставилось под сомнение Монтенем, не видевшим в таких представлениях ни разумных, ни природных доводов. Он считал нелепым стремление человека вырваться за пределы господствующего в этом мире природного закона. Возможность иного существования в загробном мире трактовалась

им как нарушение действия установленного во Вселенной порядка. Жизнь человека бесценна, презрение к ней ради посмертного существования разрушает само наше бытие. Нравственное поведение человека должно опираться на разум. В рамках такой позиции Монтень признавал бесценным всё то, чем наделила и что подарила человеку мать-природа, включая наслаждения и разумное пользование всеми благами жизни. Аскетическому отношению к жизни он противопоставил жизнелюбие. «Мне, преданному земной жизни, — писал Монтень, — враждебна бесчеловечная мудрость» [9]. Жизнь нужно воспринимать во всей ее красе, нужно уметь переносить страдания, противостоять соблазнам и мужественно исполнять свой долг.

Монтень отстаивал независимость человека, полемизируя с христианской моралью. Его этику характеризует индивидуализм. Помыслы каждого должны быть устремлены к собственному благу. В таком заявлении просматривалось нежелание мыслителя принимать общественное лицемерие, скрывающее корысть и потребительское отношение к другим людям, а также протест против средневековых представлений о человеке, растворявшемся в интересах общества. В признании самоценности личности отразился характер самого автора и его личная биография. Человек должен понять, писал он, что «цель жизни — не вне ее, а в ней самой» [9]. Жизнь дарит человеку возможность найти достойный смысл своего существования, опираясь на свой разум. Каждому предстоит найти в себе опору для нравственного поведения. Враг догматов и абсолютов, он высоко оценивал человеческую разумность, достойную доверия и признания.

Подводя итог выше сказанному, отметим, что Монтень восхищается своей удивительной свободой, которую он демонстрировал в рассуждениях обо всех явлениях и вещах, оказывавшихся в поле его интересов. Описывая природу, он подчеркивал ее величие, повествуя о человеке, демонстрировал восторг по поводу его естественных склонностей, рефлексии по поводу нравственности, настаивал на ее зависимости от природы самого человека. Его смущали непоколебимые и безапелляционные заключения философов, ученых и теологов. Такой подход в решении проблем вызывал у него ненависть и скептицизм.

Несмотря на приверженность скептицизму, вряд ли Монтеня можно было назвать абсолютным пирронистом. «Ему не был присущ чистый скептицизм, заключавшийся в бесконечных рассуждениях» [3, с. 99]. Его позиция имеет свои особенности. В отличие от традиционного

скептицизма Монтень никогда не стремился к воздержанию от суждений, а выносил их. При этом он избегал жестких умозаключений, смягчая их за счет использования таких фраз, как «может быть», «говорят», «возможно», «есть вероятность» и тому подобное. Скептицизм помогал ему в борьбе со схоластикой и авторитетными мнениями, позволял отстаивать свободу мысли и уходить от неразрешимых вопросов, а также доказывать, насколько важно почитать науку и тех, кто ей занимается. Стремление к знанию он рассматривал как естественную потребность человека. Неслучайно сущность философского скептицизма Монтеня выражена в вопросе: «Что я знаю?».

Желая уйти от фанатизма, предрассудков повседневной жизни, ошибок и заблуждений науки, Монтень искал опоры в человеческом разуме, рассматривая его в качестве источника эпистемологической уверенности. Такой подход заложил основы рационализма, проявившегося в дальнейшем в философии Р. Декарта.

Творчество Монтеня пронизано пафосом борьбы с научным невежеством и богословским догматизмом. В то же время Монтеня нельзя считать приверженцем натуралистической позиции. Атеистический натурализм эпохи Возрождения, объяснявший происхождение мира без божественного участия, не устраивал убежденного католика. Радикальность данной позиции пугала его. Он уклонялся от обсуждения таких проблем, как существование Бога, независимость души от тела, свобода воли и т. п., отдавая предпочтение непосредственным фактам человеческой жизни.

Аристократ и утонченный интеллигент никогда не исправлял свои тексты, стремясь показать читателю, что об одном и том же предмете у людей могут существовать самые противоположные мнения. Да и сам человек склонен менять свои взгляды на протяжении жизни, так как разуму свойственно блуждать и метаться. «Даже в моих собственных писаниях, — отмечал Монтень, — я не всегда нахожу их первоначальный смысл». Это позволяет говорить об огромной дистанции, которая существует между взглядами Монтеня «сегодняшнего» и «вчерашнего» [7, с. 6—32].

Такое положение дел можно объяснить желанием проследить свои собственные изменения, эволюцию своих представлений. Неслучайно, по его собственному утверждению, он представал перед читателем «во всех своих естественных положениях» [9].

Творчество Монтеня представляет собой неотъемлемую часть культуры Возрождения. Впервые, ему удалось возродить взгляд на философию, который был присущ античной эпохе. С точки зрения мыслителя, философия призвана учить человека независимости и искусству жизни, находя в ней наслаждение и удовольствие. То, что в эпоху Средневековья было поставлено под сомнение, благодаря Монтеню зазвучало с новой силой. Культ жизни проявлялся у него гораздо сильнее, чем скептицизм, который, скорее всего, был призван продемонстрировать человеку относительность и субъективность жизненных ценностей. Во-вторых, можно говорить о безграничном интересе Монтеня к человеку. Он занимался «наукой о человеке», пытался раскрыть его противоречивую природу. Идеалом Монтеня был свободный от принуждения человек, имеющий возможность проявлять свою индивидуальность и реализовать свои природные способности. Неслучайно каждый отдельный человек со своим внутренним миром и представлениями рассматривался им в качестве критерия этических ценностей. Скептицизм не мешал Монтеню верить, что изучение законов природы, откроет новые возможности перед человеком. При этом он отказывался принимать позицию антропоцентристов, считая, что человек всего лишь часть всемогущей матери-природы. Его положение в мире не ниже и не выше других существ. Монтень-гуманист доверял «естественной» природе человека, призывая человека считаться с ней.

«Опыты» Монтеня достаточно быстро получили известность в Европе. В XVIII веке они были переведены на русский язык. Их появление пришлось на период заката ренессансно-гуманистической культуры, результатом чего явилась не только критика человеческого разума, сомнение в его возможностях, но и отказ от антропоцентристской позиции.

### Список литературы

1. Богуславский, В. М. У истоков французского атеизма и материализма: (Скептицизм французского Возрождения и его буржуазные фальсификаторы) / В. М. Богуславский. — М. : Мысль, 1964. — 254 с.
2. Горфункель, А. Х. Философия эпохи Возрождения / А. Х. Горфункель. — М. : Высшая школа, 1980. — 368 с.
3. Дьяков, А. В. Монтень как современный философ (к 480-летию со дня рождения) / А. В. Дьяков // Вестник РХГА. Т. 15, вып. 2. — СПб. : Изд-во РХГА, 2014. — С. 92—103.

3. Золя, Э. Французские моралисты (Сочинение г-на Прево-Парадоля) / Э. Золя // Собрание сочинений : в 26 т. Т. 24. — М. : Художественная литература, 1966. — 566 с.
4. Манетти, Дж. О достоинстве и превосходстве человека / Дж. Манетти // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. — Саратов : Издательство Саратовского университета, 1988. — 190 с.
5. Монтень, М. Опыты : в 3 кн. Кн. 2 / М. Монтень. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1958—1960. — 652 с.
6. Монтень, М. Опыты. Избранные главы / М. Монтень ; сост., вст. статья Г. К. Косикова. — М. : Изд-во Правда, 1991. — 655 с.
7. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения : в 3 т. Т. 2 / М. Монтень. — М. : Голос, 1992. — 560 с. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001004/st000.shtml> (дата обращения: 17.01.2021).
8. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения : в 3 т. Т. 3 / М. Монтень. — М. : Голос, 1992. — 416 с. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001004/st000.shtml> (дата обращения: 17.01.2021).
9. Плешкова, С. Л. Екатерина Медичи: Черная Королева / С. Л. Плешкова. — М. : Изд-во МГУ, 1994. — 309 с.
10. Религиозные войны во Франции XVI в. : новые источники, новые исследования, новая периодизация / авторы-составители Ю. Досси, В. Шишкин. — СПб. : Евразия ; М. : Кlio, 2015. — 349 с.
11. Рыкова, Н. Мишель Монтень (1533—1592) / Н. Рыкова // Писатели Франции / сост. [и авт. предисл.] Е. Г. Эткинд. — М. : Просвещение, 1964. — 699 с. — URL: <http://svr-lit.ru/svr-lit/articles/rykovamishel-monten.htm> (дата обращения: 25.02.2021).
12. Сказкин, С. Д. Реформация и Религиозные войны / С. Д. Сказкин // История Франции : в 3 т. / редкол.: А. З. Манфред. — Т. 1. — М. : Наука, 1972. — 359 с.
13. Цицерон, М. Т. Философские трактаты / М. Т. Цицерон ; пер. с латин. М. И. Рижского. — М. : Наука, 1985. — 382 с.

### Сведения об авторе

**Гуторович Ольга Викторовна** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и философии, Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург, Россия. [olwkgut@yandex.ru](mailto:olwkgut@yandex.ru)

---

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).*

*Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 84—94.*

## Montaigne's Philosophy as an Expression of a New Humanistic Consciousness

*Gutorovich O.V.*

*Mozhaisky Military Aerospace Academy, St. Petersburg, Russia. olwkgut@yandex.ru*

The history of European humanism at the end of the Renaissance opened a new page related to the reinterpretation and deepening of the understanding of man and his connection with the surrounding world. The attempt to overcome Christian and humanistic anthropocentrism contributed to the formation of a new humanistic consciousness with its inherent doubt about the privileged position of man in the world. The main problems of humanistic anthropology were set out in the "Experiments" of the French thinker Michel Montaigne, who based on the traditions of French humanistic freethinking of the XVI century, created an original teaching about the world and man. He advocated the return of man to nature, demonstrating an irreconcilable attitude to the ideas of man as the center of the Universe, and also analyzed the cognitive capabilities of the human mind. Trusting the "natural" nature of man, the thinker urged man to reckon with it. He was attracted by a number of problems: the essence of man, his position in the world, the cognitive capabilities of man, the understanding of God, the attitude to religion, the essence of moral teaching. The author of the article is faced with the task of revealing the essence of Montaigne's teaching about man.

**Keywords:** *Michel Montaigne, France, Renaissance, Reformation, civil wars, humanism, anthropocentrism, scholasticism, skepticism.*

## References

1. Boguslavskiy V. M. *U istokov frantsuzskogo ateizma i materializma: (Skeptitsizm frantsuzskogo Vozrozhdeniya i ego burzhuaznyye falsifikatory)* [At the origins of French atheism and materialism: (Skepticism of the French Renaissance and its bourgeois falsifiers)]. Moscow, Mysl, 1964. 254 p. (In Russ.).
2. Gorfunkel' A.X. *Filosofiya e`poxi Vozrozhdeniya* [Philosophy of the Renaissance]. Moscow, Higher school, 1980. 368 p. (In Russ.).
3. Diakov A. V. Monten kak sovremennyy filosof (k 480-letiyu so dnya rozhdeniya) [Montaigne as a modern philosopher (to the 480th anniversary of his birth)]. *Vestnik RKhGA* [Vestnik RKHGA], 2014, vol. 15, iss. 2, pp. 92—103. (In Russ.).
4. Zolya E. Frantsuzskiy moralisty (Sochineniye g-na Prevo-Paradolya) [French moralists (The work of Mr. Prevost-Paradol)]. *Sobraniye sochineniy* [Collected works]. Vol. 24. Moscow, Fiction, 1966. 566 p. (In Russ.).
5. Manetti Dzh. O dostoinstve i prevoskhodstve cheloveka [About the dignity and superiority of man]. *Italianskiy gumanizm epokhi Vozrozhdeniya* [Italian Renaissance humanism]. Saratov, Saratov University Press, 1988. 190 p. (In Russ.).
6. Monten M. *Opyty* [Experiments]. Vol. 2. Moscow, Leningrad, Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1958—1960. 652 p. (In Russ.).
7. Monten M. *Opyty. Izbrannyye glavy* [Experiments. Selected chapters]. Moscow, Pravda, 1991. 655 p. (In Russ.).
8. Monten M. *Opyty. Izbrannyye proizvedeniya* [Experiments. Selected works]. Vol. 2. Moscow, Golos, 1992. 560 p. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001004/st000.shtml>, accessed 17.01.2021. (In Russ.).
3. Monten M. *Opyty. Izbrannyye proizvedeniya* [Experiments. Selected works]. Vol. 3. Moscow, Golos, 1992. 416 p. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001004/st000.shtml>, accessed 17.01.2021. (In Russ.).
4. Pleshkova S. L. *Ekaterina Medichi: Chernaya Koroleva* [Catherine De Medici: The Black Queen]. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1994. 309 p. (In Russ.).
5. *Religioznyye voyny vo Frantsii XVI v.: novyye istochnik, novyye issledovaniy, novaya periodizatsiya* [Religious wars in France of the XVI century: new sources, new studies, new periodization]. St. Petersburg, Eurasia, Moscow, Klio, 2015. 349 p. (In Russ.).
6. Rykova N. Mishel Monten (1533—1592) [Michel Montaigne (1533—1592)]. *Pisateli Frantsii* [Writers of France]. Moscow, Izd-vo Prosveshchenie, 1964. 699 p. Available at: <http://svr-lit.ru/svr-lit/articles/rykova-mishel-monten.htm>, accessed 25.02.2021. (In Russ.).
7. Skazkin S. D. Reformatsiya i Religioznyye voyny [The reformation and Religious wars]. *Istoriya Frantsii* [History of France]. Vol. 1. Moscow, Nauka, 1972. 359 p. (In Russ.).
8. Tsitseron M. T. *Filosofskiye traktaty* [Philosophical treatises]. Moscow, Nauka. 1985. 382 p. (In Russ.).

УДК 101.1:33(045)  
ББК 65в

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11113

## **«Экономика» в праксиологической теории К. фон Мизеса: социально-философский аспект**

**А. А. Шамишурин**

*Удмуртский государственный университет, Ижевск, Россия*

Актуальность данной работы состоит в проблеме современного господствующего положения экономического дискурса. Теория Мизеса кладет основания для экономики. Исходя из критики марксизма, социализма, старого либерализма, Мизес размечает границы экономики с другим знанием. Он полагает самостоятельность экономики на фундаменте праксиологии. Экономические модели описывают и создают реальность. Автономная экономика переписывает мир под себя. Экономика как деятельность начинает совпадать с реальностью. Мир экономических структур становится «миром редкости». И как последнее он есть «марионетка». Экономика полагает редкость как неоспоримый факт и осуществляется как борьба с ней путем рационализации потребления и распределения. Экономическая деятельность описывает и создает человека (*homo economicus*), логика которого представлена общечеловеческой логикой. Отсутствие борьбы — покой и полное удовлетворение — означает счастье. Им себя и мнит экономика, требуя полного контроля над всеми социальными сферами.

**Ключевые слова:** *интерпретация; деятельность; экономика; экономический дискурс; редкость; рациональность.*

В данной статье осуществляется попытка интерпретировать одну из основных работ Л. фон Мизеса «Человеческая деятельность» [1] в контексте современной социальной философии, чтобы актуализировать этот труд и, возможно, по-новому взглянуть на наследие австрийского философа-экономиста. Для достижения этой цели необходимо, с одной стороны, иметь представления о теоретических позициях Мизеса на основе остальных наиболее существенных его работ как, например, «Социализм» [2], а также учесть некоторые весомые трактовки его комментаторов. С другой стороны, важным остается своя собственная позиция, с точки зрения которой, собственно, структурируется и пишется текст.

Многочисленные представления о теории Мизеса имеют вид совокупности и складываются как единичные и рядоположенные. То есть, прочитывая какой-либо текст-комментарий, возникают различные способы, как понимания, так и применения обнаруженных смыслов. Так случайные по отношению друг к другу представления могут быть структурированы с рациональной целью, или с целью экономической деятельности. Цитаты «из Мизеса» могут быть использованы равнозначно как «за», так и «против» касательно любого отдельно взятого тезиса.

Прочтение чего угодно требует понимания дискурса, а значит присутствия. В этом плане философская герменевтика позволяет полагать текст как «запечатленный» дискурс [3, с. 513].

Дискурс есть «действие языка», которое совершает автор, или, точнее, производит. Автор употребляет язык, и в этом употреблении язык вос-производится. Стоит полагать, что, интерпретируя, работы Мизеса как «зафиксированный» язык, который как текст-письмо уже не действует, будучи вневременной структурой [3, с. 155]. Объективированный в тексте язык обнаруживает смыслы в последующем говорении, то есть употреблении языка.

Поскольку существует говорение, здесь то же, что и производство, постольку возникают и осуществляются смыслы текста. Можно сказать, что герменевтика — это существование понимания как способа бытия человека говорящего. Именно с точки зрения философской герменевтики в данной статье выстраивается интерпретация тех представлений, которые имеются в научной литературе по теории Мизеса. Конечно, основное внимание брошено на «Деятельность» и другие тексты Мизеса. Таким образом, получается, что с одной стороны представлена совокупность текстов, а с другой — метод, посредством которого будет переосмыслен текст.

Современная социальная философия исходит из совместности человеческого бытия (Нанси). Смысл всегда социален, то есть коммуницируем и со-общаем [4, с. 91]. Поэтому герменевтика, занимающаяся пониманием смыслов, возможна только как социальная философия. Для нее экономическая теория Мизеса может иметь значение

в том случае, если последняя социально ориентирована, то есть имеет своей целью передачу смысла в своей целостности, а значит, концептуальности. Так как социальная философия задает смыслы со-вместности, то экономика рассматривается в со-общении с иными состояниями социального в целом. Тогда теория Мизеса оказывается точкой разворачивания или сообщения смыслов социального, что указывает на философский способ прочтения данной работы.

Уже в самом названии «Человеческая деятельность» Мизес обозначает проблему неразличимости экономического и социального бытия. Другими словами, экономика совпадает с человеческой деятельностью, которая, поскольку она человеческая, является сообща или в сообществе. Из этого следует, что любая деятельность — индивидуальная, коллективная — трактуется как экономическая. Логика существования деятельности (праксиология) становится экономической логикой.

Анализируя социальное бытие, можно сказать, что современная экономика существует как основной смысл социальной реальности, объективируя философские науки. «Происходит полная объективация философского знания, которое редуцируется и нивелируется в совпадении с экономическим. Экономическая реальность совпадает с общественной» [5, с. 6]. Так любая деятельность или целенаправленное поведение полагается как экономическое. Получается, что экономическое знание неприложимо, то есть оно не направлено на что-то вне (внеэкономическое), оно направлено на само себя. Из этого следует, что «экономика» самоописывается: она как самостоятельное знание, оборачивается для себя самой «экономической реальностью», различаясь в познавательных эпистемологических структурах.

Экономика как субъект саморепрезентируется в экономическом знании, то есть обнаруживает себя в качестве объекта, а значит, можно говорить об «экономической точке зрения». Субъект как точка зрения предъясняется в дискурсивных формах. Экономический дискурс распространился на все сферы социального, действия которых понимаются экономически на уровне языка и традиции. Например, в выражении «нет ничего семьи дороже» прочитывается экономический смысл. «Семья» здесь имеет стоимость. Она стоит дороже всего, что есть. В таком значении «семья» равноценна тому, чего нет. Тогда существование конкретной «семьи» актуализируется из возможного, когда оно стоит определенных денег, то есть имеет определенные условия своего о-существления. «Всё, что существует, — это производственно-по-

требительские, товарно-денежные, в итоге, — рыночные отношения (общество потребления)» [Т5, с. 6]. Экономика как интерпретативная структура социального бытия объясняет любую деятельность и целенаправленное поведение человека. Она совпадает с интерпретируемым языком или текстом.

Так экономика становится тотальной и предъясняет экономический смысл, вне которого существует нечто «обездоленное не-экономическое». Формирование этого «не-экономического» есть некоторая тайна, которая в своем обнаружении может пониматься как идеология в том смысле, в котором ее понимает С. Жижек [6]. С точки зрения экономики, «не-экономическое» не может быть деятельностью, целенаправленным поведением, логичным, рациональным [1, с. 22—26]. То есть не может быть чем-то, что относится к экономике. Не-экономическое как «призрак», «пустое тело», оставшееся от тотального экономического «вычитания». Экономический смысл предъясняет существование социального (смысл всегда социален), тогда как не-экономическое есть в то же время асоциальное.

Когда существование экономики неприложимо к тому, чем она не является (не-экономикой), а является она всем, тогда она теряет возможные новые смыслы. Остается воспроизводство единственно актуального. Возникающие экономические кризисы есть не что иное, как утверждение экономикой самой себя в условиях воспроизводства единственного смысла.

Концепт «экономика» и социальное существование экономики совпадают в точке универсального языка денег. Экономическое знание, какое бы оно не было, могло не касаться каждого человека как в случае с эмпирическими науками. Но экономика существует как деньги, которые, являясь средством обращения, устанавливают социальный порядок: разделение труда, специализация, глобализация, регионализация и т. д. Деньги существуют как на макро-, так и на микро-уровне. Они позволяют человеку специализироваться профессионально, по интересам, идентифицировать себя в социальной иерархии. Уже и сам человек не мыслится вне денег.

Как экономическая мысль, так и мысль вообще, требует обрамления, в процессе которого устанавливается пространство размышлений. Пространство задается границами. В нем размечаются «топосы», понятия, образующие ряды: потребность-ресурс, спрос-предложение, купля-продажа и т. д. Но предмет сознания тогда становится ясным, когда определения мысли понимаются структурно, а не как только реф-

лектируемое содержание нашего сознания, когда «спрос» и «предложение» представлены как распознаваемые, но отдельные и случайные друг для друга (рядоположенные) «топосы» одного пространства, то есть без связности. В качестве экзemplификационной формы рассмотрим категорию «предложение», которая понимается как экономическая только тогда, когда связана по значению и смыслу со «спросом», «ресурсами», «производством», «рынком» и т. д. Однако и этого недостаточно. Необходимо соединить «топосы» путем не столько формального логического синтеза, сколько содержательно-смыслового порядка в пределах экономической дискурсивности. Дискурсивные границы пространства как бы задают язык, в котором и исходя из которого экономическое понимается как «экономическое». Пространство «экономики» размечается языком.

Экономист не всегда понимает пространство «экономики» и предъясвляет уже-заданные связи между понятиями как экономическое знание. Можно сказать, что здесь разница между мышлением и знанием становится очевидной: мысль об экономике и представление об экономике различаются как процессуальность и конечность. Экономическое знание, в том числе и математические модели экономики, основанное на позитивности, конечно. Мизес как раз кладет рациональность в основание экономики за счет того, что рассматривает ее как праксиологию. Конечное представление об экономике сводится к ошибкам. Так, например, экономист приемлет понятие «корреляция», имеющее непрямую, невидимую связь, в отличие от «причины» [7, с. 26], связь которой ясна, и потому обращает его к возможности ошибок, аномалий, отстраненности научной теории от языковой реальности. «Экономист» как социальная роль не мыслит. Он не является субъектом, а вся его субъективность ограничена социальными структурами, определяемыми экономическим дискурсом.

Экономические модели предъясвляют собой формальный расчет. Они заключают в себе конфигурации, выражающие кривые на графике зависимых и независимых переменных. Эти экономические модели предъясвляют нам порядок таким, какой он есть, а также таким, каким он может быть при изменении переменных. Последнее позволяет говорить о потенциальной возможности общества менять и меняться, однако, в таком случае, дело уже не касается экономической науки. Все таки экономическая теория — это наука о средствах, а не о целях [1, с. 24]. Но именно выход за пределы предмета экономики может привести к размышлениям, то есть к превращению представлений в мысли.

Экономической теории необходим экономический дискурс, но находится он вне ее предмета, поскольку корни рыночных явлений выходят «далеко за пределы рынка и рыночных сделок» [1, с. 219]. Для того, чтобы экономика стала самостоятельным знанием, Мизес устанавливает границы «экономики» таким образом, что экономическое находит причины в самом экономическом или имевшем. «Невозможно четко определить границу между типом деятельности, являющейся собственно областью экономической науки в узком смысле, и остальной деятельностью. Экономическая теория расширяет свой горизонт и превращается в общую науку обо всей человеческой деятельности — в праксиологию» [1, с. 219]. Можно сказать, что он создает праксиологический язык экономики. В этом смысле можно рассматривать Мизеса как «философа от мира сего», для которого, однако, Р. Хайлбронер не нашел места в своей известной монографии [8].

Внутренние границы пространства «экономики» разворачивают его в праксиологические структуры. Мизес задает пространство «деятельности» как понятие, которое 1) включает в себя пространство «экономики», 2) в праксиологическом аспекте, тождественно с ним, 3) совпадает с мышлением, что повторяет принцип классической философии «мышление есть деятельность». Таким образом, «экономика» принадлежит деятельности и мышлению и представляет собой особый способ того и другого. Это дает нам основание говорить об экономической деятельности и экономическом образе мышления. Вместе с тем, получается, что «экономика» субъективна в своем предшествовании/априорности. А в последовании/апостериорности представляет собой объективацию как особый способ человеческой деятельности. Человек, как пишет Мизес, не только человек разумный, но и человек действующий (*homoagens*) [1, с. 17]. А значит, праксиология вмняет человеку экономическую логику его деятельности.

С точки зрения праксиологии, началом экономической мысли возможно положить представление о безграничности потребностей и ограниченности ресурсов. При кажущейся и условной безграничности потребностей, ограниченность ресурсов как бы является неоспоримым фактом. Именно он приводит к необходимости и доказывает мышлению как таковому потребность в экономическом способе промысливания.

Соответственно, отрицая ограниченность ресурсов, мы отрицаем саму экономику [1, с. 221-222]. То, что мир ресурсов бесконечен, объявляется фикцией неэкономического, а значит

иррационального мышления. Иллюзия того, что мир бесконечен, таким образом, является первой границей пространства «экономики». «Фактом» ограниченности мира полагается редкость средств, которые бы способствовали достижению целей.

Как «иллюзия редкости», так и сама редкость находится в пространстве понятия «деятельности», но именно к экономической деятельности и мышлению относится объективированное представление о том, что ресурсы на нашей планете ограничены и заканчиваются. Экономический образ мышления как бы заставляет нас смотреть на мир как на «мир редкости».

«Редкость» — это та точка, через которую манифестируется экономическая теория. Экономика есть универсальный метод «борьбы с редкостью». «Иллюзия редкости» как граница экономического взгляда, позволяет нам понимать «духовное» как не-экономическое, находящиеся за пределами него. Потребность духа современности, как мне кажется, и состоит в том, чтобы различить экономику от того, что не относится к ресурсной ограниченности.

Поскольку ограниченность ресурсов экономически неоспорима в поле деятельности (объективация), то возникает необходимость обратиться к неограниченности в потреблении (субъективация) и определить ее. Потребление, являясь зависимой переменной на графике, обнаруживает неопределенность, которая в свою очередь определяется и существует только относительно определенных ресурсов, например доходов. Тогда избыточность стремления потратить определяется направленностью этого потока потреблять на ограниченные ресурсы, то есть определяется в факте выбора (от лат. *factum* — «свершенный»). Выбор возникает в силу несоответствия потребностей и ресурсов для их удовлетворения. Тогда экономическую теорию следует признать как общую теорию выбора. А значит принять и то, что любая деятельность, где присутствует выбор, относится к предмету исследования экономиста.

Выбор «сдерживает» неограниченную потребность и частично изменяет неудовлетворенное состояние конкретного человека более удовлетворенным. В этом плане человек всегда выбирает благо (Сартр). Сдерживание своей неопределенности указывает на психоаналитический аспект, который подтверждается еще и тем, что под выбором подразумевается соответствие ценностям, мотивам, побуждению, предопределяющие конкретное действие. Тогда различие психологического и экономического устанавливается с точки зрения праксиологии. Мизес пишет, что эконо-

мика имеет отношение к деятельности, тогда как психология — побуждению к ней [1, с. 46].

Психоанализ, в плане праксиологии, полагает пространство «деятельности» как целенаправленное поведение, поскольку человек выбирает даже тогда, когда отказывается от выбора. Целенаправленное поведение возникает из беспокойства, которое заключается в том, что человек имеет представление о более удовлетворенном состоянии, чем его собственное. Мизес показывает через психоанализ, что инстинкты не находятся вне целенаправленного поведения. Они, как и Эго, ведут человека к счастью [9].

Вырисовывается еще одна граница пространства «экономики» — счастье как состояние полного покоя и беспокойство. Где, с точки зрения праксиологии, счастье понимается как состояние полного удовлетворения и отсутствия деятельности, а беспокойство и, вытекающее из него, стремление к благу, соответственно, относится к экономической теории. Счастье как полная удовлетворенность обнаруживает предвосхищение избыточности, при условии неограниченности потребностей. Тогда беспокойство понимается как состояние, вызванное в силу нехватки ограниченных ресурсов, предполагающее экономическую деятельность как субъективацию объективности. Начиная борьбу с «миром редкости», экономика объявляет счастьем полное соотнесение с собой. Наше беспокойство, из которого вытекает любая деятельность и целенаправленное поведение, всякий раз должно полагать счастье, которое должно возвеличиваться в том смысле, как описывает экономисту Дж. Агамбен [10].

Человек мыслит и совершает действие с целью, используя любые средства для ее достижения, а значит, действует рационально. «Человеческая деятельность всегда необходимо рациональна» [1, с. 22]. Иррациональное — это рациональное, кажущееся не целесообразным, то есть не разумным [1, с. 23]. Шаман, совершая магический обряд, имеет цель и использует доступные его мышлению средства. Метод всегда рационален и шаман, в праксиологическом смысле, равен ученому-экономисту. Граница «экономики» приобретает еще одно имя — «рациональность». Рациональная деятельность есть экономическая деятельность, имеющая дело со средствами для достижения цели. Противоположностью рационального, в праксиологическом плане, является не иррациональное, а реактивная реакция мышления, которая не предполагает какое-либо действие.

Однако шаман-экономист в отличие от ученого-экономиста не учитывает причинность, которая является условием любого действия. Не зная

причинной связи, человек не может сознательно вмешаться в ход вещей и целесообразно повлиять на него. Из чего следует, что праксиология обусловлена причинностью и не может не учитывать физические законы и, одновременно с этим, телеологична. Другими словами, пространство «деятельности» определено со стороны причинности, которая не предполагает целесообразности. Тогда пространство «экономики» начинается тогда, когда внимание направлено не на цель, а на средства ее достижения, при этом имеется обусловленность принципом причинности. Поскольку средства имеют отношение к ограниченным ресурсам, то они являются объективными, тогда как деятельность, ведущая к цели посредством ресурсов, — субъективной.

Сам шаман, как и ученый, являются средством, с помощью которого утверждается экономический дискурс. Экономика как знание и языковая реальность с помощью цифровизации и математизации давно перестала быть определяемой и перешла в план знаков. Экономические модели служат в качестве самой экономической реальности.

Таким образом, пространство «экономики» обрамляется «редкостью» ресурсов, фактом выбора, рациональностью, средством вообще и поэтому становится в широком смысле трудно отличимой от человеческой деятельности. «Экономика» становится общей теорией выбора, экономической логикой деятельности.

Экономическая логика деятельности заключена в целенаправленном поведении, которое предполагает обмен (греч. «каталлаксис») чего-либо

менее удовлетворительного на более удовлетворительное, не ограничиваясь материальным. Наука об обмене — каталлактика (еще одно имя экономики) — полагает рынок и цену, товаров и услуг. На цену влияет субъективное неопределенное пространство «деятельности»/хозяйствования, которое определяет экономическая теория и что, собственно, имеет своим предметом исследования как наука. Деньги являют язык обмена или экономику. Рынок не существует без денег, поэтому экономика включает в себя как рыночные явления, простирающиеся на всю праксиологию, так и денежный расчет.

«Экономика» есть наука о средствах, выборе и обмене. Экономическая теория объективирует субъективную человеческую деятельность. Имея свое начало в праксиологии, экономика получает определенный фундамент и предмет. Рыночные явления простираются на всю деятельность человека. Существовая как экономическая деятельность и экономическое мышление, экономика замыкается в тавтологии и становится идеологичной. Она приобретает господствующий смысл. Мир становится «миром редкости». Человек не живет, а «тратит» конечную жизнь. Поступая не экономически, он тратит ее не оправдано. Мизес и сам отмечает трудности разграничения экономики и праксиологии, говоря о необходимости конвенций и традиции. В такой ситуации, стоит обратиться к «деятельности» как хозяйствованию и рассмотреть ее в целостности как тождество субъекта и объекта, то есть смотреть на нее как на присутствие человека.

### Список литературы

1. Мизес, Л. Человеческая деятельность: трактат по экономической теории / Л. Мизес. — М. : Экономика, 2000. — 878 с.
2. Мизес, Л. Социализм. Экономический и социологический анализ / Л. Мизес. — М. : Catallaxy, 1994. — 416 с.
3. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер ; пер. с фр. вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. — М. : Академический Проект, 2008. — 695 с.
4. Нанси, Ж.-Л. О событии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М. : Наука, 1991. — С. 91—102.
5. Полякова, Н. Б. Философия и экономика: аспекты взаимоопределения / Н. Б. Полякова // Вестник Удмуртского университета. Философия. Психология. Педагогика. — 2015. — № 3. — С. 5—9.
6. Жижек, С. Возвышенный Объект Идеологии / С. Жижек ; пер. с англ. В. Софронова. — М. : Художественный журнал, 1999. — 234 с.
7. Макконнелл, К. Р. Экономикс: Принципы, проблемы и политика : в 2 т. Т. 1 : пер. с англ. / К. Р. Макконнелл, С. Л. Брю. — 11-е изд. М.: Республика, 1992. 399 с.
8. Хайлбронер, Р. Л. Философы от мира сего / Р. Л. Хайлбронер ; пер. с англ. И. Файбисовича. — М. : Астрель: CORPUS, 2011. 432 с.
9. Мизес, Л. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность / Л. Мизес. — М. : Каталаксия, 1993. — URL: [https://libertarium.ru/1\\_lib\\_buero3\\_05.html#01](https://libertarium.ru/1_lib_buero3_05.html#01) (дата обращения 18.10.2021).

10. Агамбен, Дж. Царствоислава. К телеологической генеалогии экономики и управления / Дж. Агамбен. — М. ; СПб. : Изд-во Института Гайдара ; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. — 552 с.

### Сведения об авторе

**Шамшури Алексей Андреевич** — аспирант 3-го года обучения, ассистент кафедры философии и гуманитарных дисциплин Институт истории и социологии Удмуртского государственного университета, Ижевск, Россия. *hamshurin19aleksey@gmail.com*

### Научный руководитель

**Наталья Борисовна Полякова** — кандидат философских наук, заведующая кафедрой философии и гуманитарных дисциплин Институт истории и социологии Удмуртского государственного университета, Ижевск, Россия. *midies@mail.ru*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).*

*Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 95—101.*

## The “economy” in the praxiological theory of L. von Mises: the socio-philosophical aspect

*Shamshurin A.A.*

*Udmurt State University, Izhevsk, Russia. hamshurin19aleksey@gmail.com*

Abstract: The relevance of this paper lies in the problem of the current dominant position of economic discourse. Mises’s theory lays the foundations for economics. From his critique of Marxism, socialism, and old liberalism, Mises marks the boundaries of economics with other knowledge. He assumes the autonomy of economics on the foundation of praxiology. Economic models describe and create reality. Autonomous economics rewrites the world for itself. Economics as an activity begins to coincide with reality. The world of economic structures becomes a “world of rarity. And as the latter, it is a puppet. Economics assumes rarity as an undeniable fact and is carried out as a struggle against it, through the rationalization of consumption and distribution. Economic activity describes and creates man (*homo economicus*), whose logic is represented by universal logic. The absence of struggle — peace and complete satisfaction — is happiness. This is what economics imagines itself to be, demanding complete control over all social spheres.

**Keywords:** *interpretation; activity; economy; economic discourse; rarity; rationality.*

### References

1. Mises L. *Chelovecheskaja dejatel'nost': Traktat po jekonomicheskoj teorii* [Human activity: a treatise on economic theory]. Moscow, Jekonomika, 2000. 878 p. (In Russ.).
2. Mises L. *Socializm. Jekonomicheskij i sociologicheskij analiz* [Socialism. Economic and sociological analysis]. Moscow, Catallaxy, 1994. 416 p. (In Russ.).
3. Riker P. *Konflikt interpretacij. Oчерki o germenевtike* [Conflict of interpretations. Essays on hermeneutics]. Moscow, Akademicheskij Proekt, 2008. 695 p. (In Russ.).
4. Nansi Zh.-L. O sobytii [About the event]. *Filosofija Martina Hajdeggera i sovremennost'* [Martin Heidegger’s Philosophy and Modernity]. M., Nauka, 1991. S. 91-102.
5. Poljakova N.B. *Filosofija i jekonomika: aspekty vzaimoopredelenija* [Philosophy and economics: aspects of mutual determination]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Pedagogika* [Bulletin of the Udmurt University. Philosophy. Psychology. Pedagogy], 2015, no. 3, pp. 5—9. (In Russ.).
6. Zhizhek S. *Vozvyshennyj Obekt ideologii* [Sublime Object of Ideology]. Moscow, Hudozhestvennyj zhurnal, 1999. 234 p. (In Russ.).
7. Makkonnell K.R., Brju S.L. *Jekonomiks: Principy, problem i politika* [Economics: Principles, Problems and Politics]. Vol. 1. Moscow, Respublika, 1992. 399 p. (In Russ.).
8. Hajlbroner R.L. *Filosofy ot mira sego* [Philosophers of this world]. Moscow, Astrel', CORPUS, 2011. 432 p. (In Russ.).

9. Mises L. Bjuokratija. Zaplanirovannyj haos. Antikapitalističeskaja mental'nost' [Bureaucracy. Planned chaos. Anti-capitalist mentality]. Moscow, Katalaksija, 1993. Available at: [https://libertarium.ru/l\\_lib\\_bue-ro3\\_05.html#01](https://libertarium.ru/l_lib_bue-ro3_05.html#01), accessed 14.07.2021. (In Russ.).

10. Agamben Dzh. *Carstvo I slava. K teleologičeskoj genealogii jekonomiki i upravlenija* [Tsarstvoislav. To the teleological genealogy of economics and management]. Moscow, St. Petersburg, Izdatel'stvo Instituta Gajdara, Fakul'tet svobodnyh iskusstv i nauk SPbGU, 2018. 552 p. (In Russ.).

## К вопросу о социокультурной ситуации и идейной ориентации «Русской мысли» начала 90-х гг. XIX века

В. И. Ионесов<sup>1</sup>, С. Н. Фоломеев<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия

<sup>2</sup> Самарский государственный экономический университет, Самара, Россия

Одним из популярных журналов конца XIX века являлась «Русская мысль», идейная ориентация которой, несмотря на значительное количество публикаций, посвященных этому журналу в различных источниках советского периода и настоящего времени, до сих пор точно не определена. Разнообразие представленных идейных оценок варьируется достаточно широко (журнал славянофильского, умеренно либерального, народнического, умеренно конституционного, либерально-народнического направления, «умеренно-оппозиционная пресса» и т. д.) и в полной мере не раскрывают его идейной направленности. Подобный разброс идейных оценок журнала как в авторитетной справочной литературе, так и в учебно-методических материалах, предназначенных для студентов, дезориентирует вдумчивого читателя, мешает взвешенному формированию его представлений не только о позиции данного журнала в освещении происходивших событий в период контрреформ Александра III, но и уяснению их значимости и актуальности для указанной эпохи. Для уточнения вопроса идейной ориентации журнала «Русская мысль» в данный период была проанализирована идейная принадлежность его ведущих авторов, которая позволила более рельефно определить редакционную политику журнала, детально просмотрены аннотации библиографического отдела журнала, фактически выполнявшего роль каталога для чтения для его подписчиков и читателей.

**Ключевые слова:** журнал «Русская мысль», начало 90-х гг. XIX века, идейная ориентация, библиографический отдел.

Советский энциклопедический словарь характеризует «Русскую мысль» как ежемесячный научный, литературный и политический журнал до 1885 года придерживавшийся славянофильской, а позднее умеренно либеральной ориентации [25, с. 1144].

Большая российская энциклопедия рассматривает «Русскую мысль» как журнал народнического направления [7].

«Википедия» утверждает, что журнал «Русская мысль» придерживался взглядов умеренного конституционализма [8].

В курсе лекций «История русской журналистики начала XX в.», который читается на факультете журналистики МГУ с 1992 г. журнал «Русская мысль» отнесен к журналам «умеренно-оппозиционной прессы» [18].

В некоторых публикациях в духе материалов советского времени утверждалось, что «программа издания в значительной степени определялась статьями самого Гольцева и публицистов, близких к либеральному народничеству. Объявляя себя защитницей земельной общины, «Русская мысль» выступила «за ее постепенное превращение в свободный союз на основе общинного землевладения». Для того чтобы вывести народ из нужды и неграмотности, журнал устами Гольце-

ва призывал государство «опереться на здоровые силы русской интеллигенции». Не удивительно, что страницы журнала пестрят множеством верноподданнических фраз и выражений, чего не было ни в одном подлинно демократическом издании 60—70-х годов. Извращая революционную сущность марксизма, «Русская мысль» пыталась очернить рождавшееся в конце XIX в. русское социал-демократическое движение...» [24].

Посмотрим, насколько объективно и непредвзято дана оценка редакционной политики «Русской мысли» начала 90-х гг. XIX века авторами данных материалов. Лучше всего редакционная политика журнала может быть представлена авторами публикаций и их политическими воззрениями. Публицистические и научные материалы в «Русской мысли» размещали антрополог, географ, этнограф и археолог Д. Н. Анучин (прогрессивные взгляды); русский литературный критик, публицист и философ М. А. Антонович (был близок к землевольцам); русский экономист, социолог и публицист В. В. (В. П. Воронцов — теоретик либерального народничества); критик и историк литературы С. А. Венгеров (находился под негласным надзором полиции), историк П. Г. Виноградов (прогрессивные взгляды), историк Р. Ю. Виппер (позитивист); климатолог и географ

А. И. Воейков, экономист М. Я. Герценштейн (будущий кадет); историк В. И. Герье (сторонник конституционной монархии, критические взгляды на общественный строй России); общественный деятель и писатель, сторонник реформ А. А. Головачев; правовед, публицист, историк Г. А. Джаншиев (труды по истории буржуазных реформ 60-70-х гг. XIX века); историк права и государствовед И. И. Дитятин (исследовал политическую роль земских соборов); экономист, статистик, агроном, общественный деятель Б. Д. Бруцкус (впоследствии близок к «легальным» марксистам); историк и этнограф А. Я. Ефименко (жена политического ссыльного); историк и экономист И. И. Иванюков (последователь историко-реалистической школы, придерживался взглядов К. Маркса); экономист, статистик и социолог А. А. Исаев (близок по взглядам к легальным марксистам); земский статистик и экономист Н. А. Каблуков (впоследствии один из основателей партии кадетов, примыкал к ее левому крылу); юрист граф Л. А. Камаровский (в последующем октябрист); историк Е. П. Карнович (придерживался прогрессивных взглядов); историк Н. И. Кареев (впоследствии кадет, выступал за парламентскую демократию, права и свободы личности); экономист С. Я. Капустин (состоял в революционной организации «Земля и воля»); историк всеобщей и русской литературы А. И. Кирпичников; историк В. О. Ключевский (демократические воззрения); историк, юрист, социолог М. М. Ковалевский (позднее один из основателей партии демократических реформ); публицист, земский деятель Н. П. Колюпанов; историк М. С. Корелин, (изучал характер гуманистического мировоззрения); педагог барон Н. А. Корф (организатор народных школ); историк Н. И. Костомаров (сторонник панславизма и украинофильства); философ и социолог В. В. Лесевич (позитивистские взгляды); зоолог М. А. Мензбир (основатель большой школы русской сравнительной анатомии, пропагандист идей Ч. Дарвина); историк П. Н. Милюков (один из идеологов русского либерализма); фольклорист, этнограф, языковед, археолог В. Ф. Миллер; филологи Ф. Г. Мищенко (политически неблагонадежен) и В. И. Модестов (статьи по римской истории и культуре); юрист С. А. Муромцев (сторонник социологического позитивизма, позднее один из основателей партии кадетов); историк литературы Е. С. Некрасова (выступала за общественные преобразования); писатель, философ Л. Е. Оболенский (альтруистические взгляды); юрист П. Н. Обнинский (прокурор Московского окружного суда, защищал интересы рабочих по фабричным

делам); публицист, писатель, педагог М. Л. Песковский (писал о тюремных порядках и злоупотреблениях начальства, о женском образовании); санитарный врач, статистик А. В. Погожев (труды по общественной медицине, истории фабрично-санитарного законодательства в России); земский врач В. О. Португалов (революционер-народник); публицист, этнограф, историк А. С. Пругавин (революционер-народник, труды о сектантах); историк-славист, этнограф П. А. Роинский (земледелец, этнологические исследования Сибири, Сербии и Черногории); статистик Г. П. Сазонов (статьи по крестьянской общине и земству); историк либерально-народнической ориентации В. И. Семевский; земский деятель В. Ю. Скалон (труды по земству и народной школе); религиозный мыслитель, основатель направления христианская философия В. С. Соловьев, естествоиспытатель К. А. Тимирязев, статистик и экономико-географ А. Ф. Фортунатов (труды по русской сельскохозяйственной и земской статистике); экономист и статистик Л. В. Ходский (идеи буржуазной демократии); Н. Г. Чернышевский (под псевдонимом Андреев помещавший в «Русской мысли» и стихотворения), С. А. Щепотьев (народник, поднадзорный); земский статистик Ф. А. Щербина (позднее народный социалист); социолог, публицист С. Н. Южаков (либеральный народник) и другие. С журналом также сотрудничали М. И. Туган-Барановский и его единомышленники — П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, С. А. Булгаков (в будущем легальные марксисты). Указанные авторы, публиковавшиеся на страницах «Русской мысли» в этот период, и их политические взгляды наглядно свидетельствуют о толерантной редакционной политике журнала, фактическим редактором которого в это время был В. А. Гольцев. Выступая за конституционное устройство государства, В. А. Гольцев отличался терпимостью к разным политическим течениям, привлекая на страницы журнала представителей разных политических направлений — известных деятелей науки, культуры, искусства. Нельзя не согласиться с Н. В. Жиликовой, утверждавшей, что «в «Русской мысли» конца XIX — начале XX века публикуются Н. Г. Чернышевский, Н. К. Михайловский, Н. В. Шелгунов, Г. В. Плеханов, представители народничества, позднего славянофильства, марксизма, символизма и других течений русской общественной и политической жизни [13].

Обратимся и к библиографическому отделу «Русской мысли», который также характеризуется в публикациях достаточно противоречиво. С одной стороны, указывается, что он «выходил в

виде отдельного приложения к журналу и заключал в себе систематический отчет о всех главных новинках русской книжной и журнальной литературы (изредка — и о новых произведениях европейской научной литературы) [1], а с другой — «библиография «Русской мысли» велась в духе аннотаций, исключавших оценку книг, т. е. совсем не так, как в демократических журналах 60-х годов, всегда высказывавших свою точку зрения в библиографических заметках» [24]. На необходимость обращения к публикациям в библиографическом отделе указывают и жандармские документы.

Так 8 и 9 марта 1894 г. в Самаре при обыске жандармами на квартирах А. Г. Буянова, Е. И. и Ф. И. Казмановых (кружок «Мельница», связанный с самарским социал-демократическим кружком, организатором которого был В. И. Ленин) была обнаружена нелегальная литература (произведения К. Маркса, К. Каутского, Ж. Геда и др.), а у члена этого кружка М. В. Белякова «статьи, вырезанные из «Русской мысли» или «Русского богатства...» со штемпелем земского начальника 8 участка А. И. Самойлова, у которого работал письмоводителем А. П. Складенко, ближайший помощник В. И. Ленина по самарскому социал-демократическому кружку [10].

До сих пор вне поля зрения исследователей оставался вопрос о том, что же могло заинтересовать самарских социал-демократов в публикациях «Русской мысли»? О том, что у М. В. Белякова были найдены статьи именно из «Русской мысли» говорит тот факт, что многие номера этого журнала, приходившие на адрес Александровской публичной библиотеки и позднее вошедшие в фонд Самарской областной научной библиотеки не имеют библиографического отдела и особенно подраздела по политэкономии и статистике, где давалась краткая характеристика книг, получаемых редакцией. Статьи из этого отдела журнала были вырезаны. Обращение к другим экземплярам «Русской мысли» за эти годы, хранящимся в библиотеке, позволило выяснить какими публикациями библиографического отдела журнала интересовались кружковцы. При этом не стоит забывать и о связях самарских социал-демократов с библиотекарями Александровской публичной библиотеки. Необходимо подробнее остановиться на тех публикациях, которые были изъяты революционерами из библиографического отдела журнала. Например, в книге третьей «Русской мысли» за 1891 год под псевдонимом А. П. (Анна Васильевна Погожева — С. Ф.) [16, с. 53—54] опубликован очерк «Молодая Германия», в котором дается характеристика воззрений

К. Т. Ф. Грюна (политического теоретика и политика-социалиста), Г. Гервега (немецкого революционно-демократического поэта, оказавшего влияние на социал-демократическую поэзию), Ф. Дингельштедта (театрального деятеля) и Л. Фейербаха (немецкого философа-материалиста, оказавшего влияние на К. Маркса и Ф. Энгельса). Материалом для очерка послужил шестой том сочинений Георга Брандеса («Die Literatur des XIX Jahrhunderts») [2]. И до и после на страницах «Русской мысли» неоднократно публиковались отдельные сочинения известного датского литературного критика, боровшегося за правдивость и реализм литературы. К работам данного автора в самарский период его жизни проявлял интерес В. И. Ленин.

Библиографический отдел книги четвертой «Русской мысли» за 1891 год дает краткую характеристику книги крупного специалиста по уголовному и гражданскому праву в России А. С. Гольденвейзера «Социальное законодательство Германской империи». Киев, 1890, в которой поднимались вопросы страхования рабочих — больничные, от несчастных случаев, на случай потери способности к труду и старости [3].

В книге четвертой журнала за 1891 год опубликованы «Очерки русской жизни» Н. В. Шелгунова, русского революционера-демократа, известного публициста и литературного критика, скончавшегося 12 апреля 1891 года, в которых достаточно прозрачно указывается, что «...теперь в Петербурге очень распространяется самообразование и спокойное, серьезное научное изучение общественных вопросов... Движение это пока возникающее и вполне еще не организовалось, носит кружковый характер» [26, с. 190].

В книге пятой «Русской мысли» за 1891 год опубликована статья В. В. Бирюковича «Землеладельцы и земледельцы», в которой говорится о нежелании помещиков вести свое хозяйство, так как сдавать землю крестьянам выгоднее. При этом земля эксплуатируется хищнически, а цены на нее несоразмерно высоки [6]. Здесь же под псевдонимом П. Ф. Н. (Петр Федорович Николаев — С. Ф.) [17, с. 329] опубликован очерк «Одна из гипотез о сущности исторического процесса», в котором говорится о книге австрийского писателя и общественного деятеля П. Вейзенгруна «Законы развития человечества» (имеется в виду его книга «Entwicklungsgeetze der Menschheit». Leipzig Widand, 1888 г. — С. Ф.), отталкиваясь от которой автор дает краткую характеристику экономического материализма, учения о классовой борьбе и т. д. Упоминаются имена Маркса, Энгельса, Каутского в пересказе Пауля

Вейзенгруна. В продолжении очерка в книге шестой автор с многочисленными оговорками старается обратить внимание читателей на данную доктрину: «...Гипотеза экономического материализма...не получила еще надлежащего развития и проверки. Творцы ее только в самых общих чертах обозрели, при ее помощи, эволюцию экономических явлений и производных от них политических, бросая по временам отдельные замечания о более идеальных элементах общественной надстройки... Гипотеза экономического материализма представляется достаточно частной, чтобы принять в себя, включить все требуемые развитием человеческого интеллекта поправки; кроме того, она, не будучи идеалистической, достаточно идеальна, чтобы удовлетворить самым строгим требованиям развитого морального чувства человека, и, наконец, несмотря на непроизведенную еще проверку, она объясняет некоторое количество исторических явлений. И решен он может быть только проверкой по научному методу, т. е. пробой объяснения огромного количества явлений... Если гипотеза может доказать только то, что роль личности есть растущая общественная функция, то и этого довольно. Она одним этим открывает человечеству блестящие перспективы и является гипотезой благородной и высоко моральной» [22, с. 40, 54—55]. Петр Федорович Николаев, писатель, привлекавшийся к дознанию о кружке каракозовцев, отбывавший каторгу вместе с Н.Г. Чернышевским, арестованный в 1894 г. за участие в революционно-демократической организации «Народного Права», далеко не случайно выступал популяризатором марксистских идей, поскольку идеология народоуправцев представляла собой смесь марксистских и демократических идей.

Августовская книжка «Русской мысли» за 1891 год в библиографическом отделе представляет краткое описание книги немецкого экономиста, одного из основоположников теории «государственного социализма» К. Родбертуса-Ягцова «Kleine Schriften von Carl Rodbertus-Jagetzow. Herausgegeben von Moritz Wirth. 1890», дает характеристику 12 статей автора, в том числе «Открытого письма комитету «Германского рабочего союза» в Лейпциге», затрагивает проблему нормального рабочего дня и т. д. [4].

В конце 1891—1892 годах практически все публикации в «Русской мысли» на общественные темы были посвящены голоду, его причинам и последствиям и на время вытеснили все другие темы. Но уже в третьей книге за 1893 год в очерке К. (Апполона Андреевича Карелина — С.Ф.) [17, с.7], русского экономиста, публициста, впослед-

ствии эсера, «Аренда крестьянских наделов» проводится мысль, что «сдача наделов в аренду может считаться последним шагом в деле падения самостоятельного крестьянского хозяйства...» [14].

В библиографическом отделе ноябрьской книжки «Русской мысли» за 1893 год дается обзор книги «Die Tätigkeit des Deutschen Reichstags von 1890 bis 1893». Berlin, 1893. Однако под прикрытием обозначенной проблемы говорится об обострении классовых противоречий в промышленной жизни, о том, что экономическое неравенство становится все резче, о торжестве крупного землевладения перед мелким, о том, что положение рабочего класса становится все хуже. «На глазах беднеющих рабочих богатства их хозяев растут с соответствующей быстротой, все увеличивая пропасть между классами и совершенно стирая с лица класс промежуточный; мелкую независимую буржуазию. Народ начинает сильнее чувствовать и сознавать экономические интересы, а вместе с тем растет его недовольство, увеличивается необходимость найти какой-нибудь исход из существующего тяжелого положения. Каждая политическая партия обещает рабочим свое содействие и говорит, что она обладает спасительным секретом, панацеей от всех социальных болезней. Но рекламированные препараты оказываются всякий раз мыльными пузырями, народ перестает верить своим старым представителям, и вот буржуазные партии, особенно те, которые всего больше давали обещаний народу (в Германии — свободомыслящие, во Франции — радикалы оттенка Клемансо), терпят одно поражение за другим. От всех этих смут, от всего современного неустройства в выигрыше оказывается лишь социал-демократия, в настоящее время самая могучая германская партия по числу поданных за ее представителей голосов. Количество социалистических депутатов в рейхстаге все увеличивается и остается только провести избирательную реформу в смысле пропорционального представительства, чтобы социал-демократы сделали в сущности вершителями судеб Германской империи» [5, с. 521]. Как видим, данный обзор представляет собой открытую пропаганду идей социал-демократии.

В этом же ноябрьском номере «Русской мысли» за 1893 год помещен очерк В. Гольцева «Социология на экономической основе» [12]. Виктор Александрович Гольцев, известный русский журналист, публицист, критик, с 1885 г. фактический редактор «Русской мысли», магистр полицейского права, профессор Московского университета, отстраненный от преподавания как «политически неблагонадежный», был арестован в 1893 г., привлекался к работе в журнале людей демократически

мыслящих, очень часто с революционным прошлым. Свой очерк он посвятил статье известного экономиста М.Я. Герценштейна, помещенной в июльской книжке «Русской мысли» за 1887 г., в которой последний подверг основательному разбору книгу итальянского экономиста профессора в Сиене, а затем в Падуе А. Лориа «Экономическая теория политического строя» 1886 (имеется в виду книга Loria A. «La teoria economica della costituzione politica», 1886 — С. Ф.). Прикрываясь анализом положений указанных авторов, В. А. Гольцев в своем очерке представляет неприкрытую пропаганду марксистских идей. «Образование государства обуславливается образованием собственности. Политические формы по отношению к формам экономическим составляют надстройку, приспособляются к условиям и требованиям господствующего класса капиталистов... Но в общем и существенном власть всегда отвечает экономическому строю и находится в распоряжении того класса, в руках которого находится собственность, т. е. класса, живущего прибылью с капитала. Различие структуры капиталистического дохода определяет с неотразимой силой не только характер организации власти, но и способ действия этой власти. Коллективной собственности, — полной экономической солидарности, — соответствует полная политическая солидарность; при собственности, основанной на рабстве, наступает экономический атомизм, острое столкновение экономических интересов... В наше время экономическому атомизму соответствует столь же безусловный политический атомизм, потому что внутренняя связь между государством и гражданами исчезла, сменившись отношениями взаимной терпимости или взаимного равнодушия. Наиболее важным явлением, составляющим результат превращения рабского и крепостного экономического строя в строй с наемными рабочими, оказывается, по мнению Лориа, образование представительного правления. Это правление, — говорит он, — лучше всего обеспечивает владычество господствующих классов» [12, с.147-148].

Видимо эта публикация переполнила чашу терпения полицейских цензоров и в следующем номере «Русской мысли» (Кн. XII. 1893 г.), предворяя его, было опубликовано распоряжение министра внутренних дел от 26 ноября 1893 г. «Принимая в соображение, что в статье «Социология на экономической основе», помещенной в ноябрьской книжке журнала «Русская мысль», изложены крайне вредные учения социализма, при сем автор этой статьи, прикрываясь незначительными возражениями и оговорками, очевидно имеет целью пропагандировать их, министр внутренних дел, на

основании ст.144 уст. о ценз. и печ. Свод. Зак. т. XIV (изд.1890 г.) и согласно заключению совета главного управления по делам печати, определил: объявить этому журналу второе предостережение, в лице издателя-редактора, потомственного почетного гражданина Вукола Лаврова» [23]. Эти публикации, вне всякого сомнения, не могли не обратить на себя внимание самарских социал-демократов начала 90-х гг. XIX века. Подобные заметки и статьи публиковались и в последующих номерах «Русской мысли». Анализ политической направленности публикаций, изъятых кружковцами из библиографического отдела «Русской мысли», также указывает на политическую толерантность редакционной политики журнала.

Учитывая это обстоятельство самарские социал-демократы также стремились к сотрудничеству с журналом «Русская мысль». Так, в отобранном у ближайшего соратника В. И. Ленина А. П. Складенко при обыске письме, адресованном выехавшей в Крым члену ленинского кружка М. И. Лебедевой и датированном 5 марта 1894 г., читаем: «Мой фельетон к статье Мих. (Н. К. Михайловского — С. Ф.) очень понравился Вл. Ил., но он вчера уведомил меня, что большинство членов редакции «Р. М.» против помещения его, так чем там кончится раздор из-за него — еще не знаю — очевидно победой большинства. Вопрос о том, удастся ли мне занять одну из двух открывающихся вакансий, как меня на днях известили, решится окончательно в половине текущего месяца; большой надежды на успех не питаю» [11]. Сомнения А. П. Складенко видимо были оправданы — разместить на страницах «Русской мысли» фельетон против «властителя дум» Н. К. Михайловского в то время, было нереально.

Выражая сомнение в том, что фельетон А.П. Складенко будет опубликован в «Русской мысли», В.И. Ленин был прав. У него уже был печальный опыт сотрудничества с этим журналом, когда он пытался поместить на его страницах свою работу «Новые хозяйственные движения в крестьянской жизни» (по поводу книги В.Е. Постникова «Южно-русское крестьянское хозяйство» [15, с. 3, 5]. По мнению Д. А. Волкогонова этот материал более походил «на развернутую рецензию книги В. Е. Постникова» и содержал «весьма мало собственных идей», что и послужило причиной отказа [9, с.74]. Но в то же время, видимо, Владимир Ильич был не против того, чтобы А. П. Складенко стал сотрудником «Русской мысли», так как в этом случае открывалась некоторая возможность публиковать на страницах журнала статьи и заметки, выражающие хотя и в завуалированной форме, социал-демократические идеи.

Поразительно, но факт. Один из авторов случайным образом обнаружил в журнале либерального направления «Мир божий» № 11 за 1898 год в рубрике «Новые книги, поступившие в редакцию для отзыва с 15 сентября по 15 октября 1898 г.» работу К. Маркса «Капитал. Критика политической экономии». Т.1, вып.1. Изд. О. Н. Поповой. Спб., 1899 [19]. В № 12 этого же журнала за тот же год в рубрике книг, поступивших в редакцию с 15 октября по 15 ноября 1898 г. мы видим следующие книги: Г. Брандес. Литература XIX века в ее главнейших течениях. Пер. с нем. М. Иолшина. Изд. Ф. Павленкова. Спб., 1898 и Сидней Вебб. Положение труда в Англии. Изд. Березкина и Семенова. Спб., 1899 [20]. В одном случае, за революционную литературу арестовывают и дают срок, в другом — спустя четыре года посылают в редакцию журнала, который публикует их названия на своих страницах, с намерением, видимо, дать на них отзыв. Увы, «умом Россию не понять...»

Подводя итог сказанному, следует отметить, что журнал «Русская мысль в условиях проводимых Александром III контрреформ, несмотря на предупреждения со стороны министерства внутренних дел, чреватые закрытием журнала, находил возможным предоставлять страницы издания известным экономистам, философам, медикам, статистикам, юристам, филологам, земским деятелям и др., в том числе и лицам, находившимся под надзором полиции, вне зависимости от их взглядов и убеждений. На страницах журнала с различных

идейных позиций освещались проблемы организации крестьянского хозяйства и быта в условиях начавшегося процесса капитализации деревни; непростые взаимоотношения государства, общества и земской власти во время неурожая 1891–1892 гг. (недостатки организации общественных работ, ничтожность оказываемой со стороны государства помощи при кормлении голодающего населения, плохая организация санитарии в борьбе с эпидемией холеры и отвратительное качество выпекаемого хлеба, коррупция среди чиновничества и земских деятелей и т. д.). Поднимаемые на страницах журнала вопросы просвещения народа, продолжения реформ предшествующего периода, необходимости переустройства жизни общества и поиска ее идейных ориентиров, смысла жизни, патриотизма, любви к народу, освещение его нелегкой доли и т. д. и в настоящее время могли бы служить примером делу общественного блага для современных литературных журналов. Плюрализм мнений, достаточно большая читательская аудитория для того времени (14 тысяч только подписчиков) способствовали формированию прогрессивных взглядов не только в среде российской интеллигенции, помогали преодолению негативного влияния политики контрреформ и созданию предпосылок для демократизации общественной жизни и реформированию политических институтов в стране. Редакционная политика «Русской мысли» в этот период может служить примером для современных литературных изданий и иных средств массовой информации.

### Список литературы

1. Журнал XIX века «Русская мысль». — URL: <https://litraxixveka.ru/zhurnal-19-veka-russkaya-myisl> (дата обращения: 20.03.2021).
2. Погожева, А. В. Молодая Германия / А. В. Погожева // Русская мысль. — 1891. — Кн. III. — С. 71—83.
3. Социальное законодательство германской империи А. С. Гольденвейзера // Русская мысль. — 1891. — Кн. IV. — С. 133—134.
4. Kleine Schriften von Carl Rodbertus-Jgetzow. Herausgegeben von Moritz Wirth. 1890 // Русская мысль. — 1891. — Кн. VIII. — С. 353—355.
5. Библиографический отдел. Die Ttigkeit des Deutschen Reichstags von 1890 bis 1893». Berlin, 1893 // Русская мысль. — 1893. — Кн. XI. — С. 521.
6. Бирюкович, В. В. Землевладельцы и земледельцы / В. В. Бирюкович // Русская мысль. — 1891. — Кн. V. — С. 1—19.
7. Большая российская энциклопедия — URL: [bigens.ru/literature/text/3521192](https://bigens.ru/literature/text/3521192) (дата обращения: 20.03.2021).
8. Русская мысль // Википедия. — URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Русская\\_мысль\\_\(журнал\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Русская_мысль_(журнал)) (дата обращения: 20.03.2021).
9. Волкогонов, Д. А. Ленин. Политический портрет : в 2 кн. Кн. 1 / Д. А. Волкогонов. — М. : АО Новости, 1996. — 480 с.
10. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). — ДП-7. — Ф. 102. — Оп. 191. — Ед. хр. 57. — Ч. 1. — Л. 47. 1894.

11. ГАРФ. — ДП-7. — Ф. 102. — Оп. 191. — Ед. хр. 57. — Ч. 1. — Л. 71 (об), 72. 1894.
12. Гольцев, В. А. Социология на экономической основе / В. А. Гольцев // Русская мысль. — 1893. — Кн. XI. — С. 143—155.
13. История российской печати конца XIX — начала XX веков : учеб.-метод. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности и направлению «Журналистика» / Н. В. Жилиякова. — Томск : Изд-во «УПК «Журналистика», 2008 — 200 с. — URL: [https://docviewer.yandex.ru/view/192427040/?page=12&\\*=j71OUCTHygQ14JTfQMZ0pZMQ9EB7InVybCI6Imh0dHA6Ly93d3cubmV3c21hbi50c3UucnUvd3AtY29](https://docviewer.yandex.ru/view/192427040/?page=12&*=j71OUCTHygQ14JTfQMZ0pZMQ9EB7InVybCI6Imh0dHA6Ly93d3cubmV3c21hbi50c3UucnUvd3AtY29) (дата обращения 20.03.2021).
14. Карелин, А. А. Аренда крестьянских наделов / А. А. Карелин // Русская мысль. — 1893. — Кн. III. — С. 1—9.
15. Ленин, В. И. П. П. Маслову 30 мая 1894 г. // В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. — Т. 46. — С. 3—5.
16. Масанов, И. Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей / И. Ф. Масанов. — Т.1. — А—И. — М. : Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1956. — 442 с.
17. Масанов, И. Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей / И. Ф. Масанов. — Т. 2. — К—П. — М. : Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1957. — 387 с.
18. Махонина, С. Я. История русской журналистики начала XX века : учеб.-метод. комплект / С. Я. Махонина. — М. : Флинта : Наука, 2004. — 368 с.— URL: <https://www.bsu.ru/content/page/1415/hec/ff/machonina.pdf> (дата обращения: 20.03.2021).
19. Новые книги, поступившие в редакцию для отзыва с 15 сентября по 15 октября 1898 г. // Мир божий. — 1898. — № 11. — С. 93.
20. Новые книги, поступившие в редакцию для отзыва с 15 октября по 15 ноября 1898 г. // Мир божий. — 1898. — № 12. — С. 86.
21. Николаев, П. Ф. Одна из гипотез о сущности исторического процесса / П. Ф. Николаев // Русская мысль. — 1891. — Кн. V. — С. 42—59.
22. Николаев, П. Ф. Одна из гипотез о сущности исторического процесса / П. Ф. Николаев // Русская мысль. — 1891. — Кн. VI. — С. 33—55.
23. Распоряжение // Русская мысль. — 1893. — Кн. XII. — С. 3.
24. С 1885 г. участие в журнале принял вернувшийся из ссылки Н. Г. Чернышевский. — URL: <https://studopedia.org/8-100916.html> (дата обращения: 20.03.2021).
25. Советский энциклопедический словарь / гл. ред. А. М. Прохоров. — 3-е изд. — М. : Сов. энциклопедия, 1985. — 1600 с.
26. Шелгунов, Н. В. Очерки русской жизни / Н. В. Шелгунов // Русская мысль. — 1891. — Кн. IV. — С. 174—192.

### Сведения об авторах

**Ионесов Владимир Иванович** — доктор культурологии, кандидат исторических наук, профессор кафедры теории истории культуры, Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия. [acdis@mail.ru](mailto:acdis@mail.ru)

**Фоломеев Сергей Николаевич** — кандидат исторических наук, доцент кафедры международного права и политологии, Самарский государственный экономический университет, Самара, Россия. [cis-sime@yandex.ru](mailto:cis-sime@yandex.ru)

---

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).  
Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 102—110.*

## To the question of the sociocultural situation and ideological orientation of “Russian Thought” in the early 90s of the 19<sup>th</sup> century

**V.I. Ionesov**

*Samara State Institute of Culture, Samara, Russia. acdis@mail.ru*

**S.N. Folomeev**

*Samara State Economic University, Samara, Russia. cissime@yandex.ru*

One of the popular journals of the late 19th century was “Russian Thought” / “Russkaya Mysl” the ideological orientation of which, despite a significant number of publications devoted to this magazine in various sources of the Soviet period and the present, has not yet been precisely determined. The variety of ideological assessments presented varies quite widely (a journal of the Slavophil, moderate liberal, populist, moderate constitutional, liberal-populist trends, “moderate oppositional press”, etc.) and does not fully disclose its ideological orientation. Such a scatter of the journal’s ideological assessments, both in the authoritative reference literature and in educational and methodological materials intended for students, disorients the thoughtful reader, interferes with the balanced formation of his ideas not only about the position of this journal in covering events during the period of counter-reforms of Alexander III, but also understanding their significance and relevance for the specified era. To clarify the issue of the ideological orientation of the journal “Russkaya Mysl” in this period, the ideological affiliation of its leading authors was analyzed, which made it possible to more clearly define the editorial policy of the journal, the annotations of the bibliographic department of the journal were examined in detail, which actually served as a catalog for reading for its subscribers and readers.

**Keywords:** “Russian Thought” Journal, early 90s of the 19<sup>th</sup> century, ideological orientation, bibliographical department.

### References

1. *Zhurnal 19 veka «Russkaya mysl'»* [19<sup>th</sup> century journal “Russian thought”]. Available from: [/https://litraxixveka.ru/zhurnal-19-veka-russkaya-myisl](https://litraxixveka.ru/zhurnal-19-veka-russkaya-myisl), accessed: 20.03.2021. (In Russ.).
2. Pogojeva A.V. Molodaya Germaniya [Young Germany]. *Russkaya mysl'*. [Russian Thought], 1891, no. 3, pp. 71—83. (In Russ.).
3. *Socialnoe zakonodatelstvo germanskoi imperii A.S. Goldenveizera. Kiev\_ 1890* [Social legislation of the German Empire A.S. Goldenweiser]. *Russkaya mysl'* [Russian thought], 1891, no. 4, pp. 133—134. (In Russ.).
4. Kleine Schriften von Carl Rodbertus Jgetzow. Herausgegeben von Moritz Wirth. 1890» [Kleine Schriften von Carl Rodbertus Jgetzow. Herausgegeben von Moritz Wirth. 1890]. *Russkaya mysl'* [Russian thought], 1891, no. 8, pp. 353—355. (In Germ.).
5. Die Tätigkeit des Deutschen Reichstags von 1890 bis 1893». Berlin, 1893 [Bibliographic department. Die Tätigkeit des Deutschen Reichstags von 1890 bis 1893». Berlin, 1893]. *Russkaya mysl'*. [Russian thought], 1893, no. 11, p. 521. (In Germ.).
6. Biryukovich V.V. Landowners and Tillers [Zemlevladel'tsy i zemledel'tsy]. *Russkaya mysl'*. [Russian thought], 1891, no. 5, pp. 1—19. (In Russ.).
7. *Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya* [Big Russian Encyclopedia]. Available from: [bigens.ru/literature/text/3521192](https://bigens.ru/literature/text/3521192), accessed 20.03.2021. (In Russ.).
8. *Russkaya mysl'* [Russian thought]. *Wikipedia*. Available from: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F\\_%D0%BC%D1%8B%D1%81%D0%BB%D1%8C\\_%D0%B6%D1%83%D1%80%D0%BD%D0%B0%D0%BB](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%BC%D1%8B%D1%81%D0%BB%D1%8C_%D0%B6%D1%83%D1%80%D0%BD%D0%B0%D0%BB), accessed: 20.03.2021. (In Russ.).
9. Volkogonov D.A. Lenin. Politicheskii portret [Lenin. Political portrait]. Vol. 1. Moscow, Novosti, 1996. 480 p. (In Russ.).
10. *Gosudarstvennii arhiv Rossiiskoi Federatsii* [State Archives of the Russian Federation]. DP-7, file 102, item 191, item. xp. 57, part 1, l.47. 1894].
11. *Gosudarstvennii arhiv Rossiiskoi Federatsii* [State Archives of the Russian Federation]. DP-7, f.102, op. 191, d. xp. 57, part 1, l.71 (ob), 72. 1894].
12. Goltsev V.A. Sotsiologiya na ekonomicheskoi osnove [Sociology on an economic basis]. *Russkaya mysl'*. [Russian Thought], 1893, no. 11, pp.143—155.

13. Jilyakova N.V. 2008. Istoriya rossiiskoi pechati konca XIX — nachala XX vekov\_ Uchebno\_metodicheskoe posobie dlya studentov vuzov\_ obuchayuschisya po specialnosti i napravleniyu «Jurnalistika» [History of the Russian press of the late XIX — early XX centuries: Study guide for university students studying in the specialty and direction of “Journalism”]. Tomsk: Izdatelstvo «UPK «Jurnalistika». 200 p. Available from: [https://docviewer.yandex.ru/view/192427040/page=12&\\*](https://docviewer.yandex.ru/view/192427040/page=12&*) (accessed: 20.03.2021). (In Russ.).
14. Karelin A.A. Arenda krestyanskih nadelov [Rent of peasant allotments]. *Russkaya mysl'* [Russian Thought], 1893, no. 3, pp. 1—9. (In Russ.).
15. Lenin V.I. P. P. Maslovu 30 maya 1894 g. [P. P. Maslov on May 30, 1894]. Polnoe sobranie sochinenij . [ Full Sobr. Vol.] Vol.46. Pp.3-5. (In Russ.).
16. Masanov I.F. *Slovar psevdonimov russkikh pisatelei\_ uchenih i obschestvennih deyatelei* [Dictionary of pseudonyms of Russian writers, scientists and public figures]. Vol. 1. Moscow, Izdatel'stvo Vsesoyuznoi kniznoi palate, 1956. 442 p. (In Russ.).
17. Masanov I.F. *Slovar psevdonimov russkikh pisatelei\_ uchenih i obschestvennih deyatelei* [Dictionary of pseudonyms of Russian writers, scientists and public figures]. Vol. 2. Moscow, Izdatel'stvo Vsesoyuznoi kniznoi palate, 1957. 387 p. (In Russ.).
18. Mahonina S.Ya. Istoriya russkoi zhurnalistiki nachala XX veka [The history of Russian journalism at the beginning of the twentieth century]. Moscow, Flinta, Nauka, 2004. 368 p. Available from: <https://www.bsu.ru/content/page/1415/hec/ff/machonina.pdf>, accessed 20.03.2021. (In Russ.).
19. Novie knig, postupivshie v redakciyu dlya otziva s 15 sentyabrya po 15 oktyabrya 1898 g.[New books received for review from September 15 to October 15, 1898]. *Mir bozii*. [God's world], 1898, no. 11, p. 93. (In Russ.).
20. Novie knigi, postupivshie v redakciyu dlya otziva s 15 oktyabrya po 15 noyabrya 1898 g. [New books received for revocation from October 15 to November 15] *Mir bozii* [God's world], 1898, no. 12, p. 86. (In Russ.).
21. Nikolaev P.F. Odnazh gipotez o sushchnosti istoricheskogo protsessa [One of the hypotheses about the essence of the historical process]. *Russkaya misl'* [Russian Thought], 1891, no. 5, pp. 42—59. (In Russ.).
22. Nikolaev P.F. Odnazh gipotez o sushchnosti istoricheskogo protsessa [One of the hypotheses about the essence of the historical process]. *Russkaya misl'* [Russian Thought], 1891, no. 6, pp. 33—55. (In Russ.).
23. Rasporyajenie [Order]. *Russkaya misl'* [Russian Thought], 1893, no. 12, p. 3. (In Russ.).
24. S 1885 g. uchastie v jurnale prinyal vernuvshiisya iz ssilki N.G. Chernishevskii [In 1885 N.G., who had returned from exile, took part in the journal. Chernyshevsky]. Available from: [https://studopedia.org/8\\_100916.html](https://studopedia.org/8_100916.html), accessed 20.03.2021. (In Russ.).
25. *Sovetskii enciklopedicheskii slovar'* [Soviet encyclopedic dictionary]. Moscow, Sovetskaja Enciklopediya, 1985. 1600 p. (In Russ.).
26. Shelgunov N.V. Ocherki russkoi jizni [Essays on Russian life]. *Russkaya misl'* [Russian Thought], 1891, no. 4, pp. 174—192. (In Russ.).

УДК 821.161.1  
ББК 83.3

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11115

## Жизнь и творчество А. А. Блока с точки зрения герменевтики

*Н. Н. Кожевников, В. С. Данилова*

*Северо-Восточный Федеральный университет, Якутск, Россия*

Использован герменевтический подход к исследованию творчества А. А. Блока. Использовано параллельно-последовательное рассмотрение двух герменевтических треугольников: классического (автор — текст — читатель) и универсального. Блок стоим творчеством выразил сущность российского духа того времени. Он сумел связать тонкую лирику с высоким гражданским чувством и любовью к Родине. Блок плыл в едином потоке со страной, ориентируясь только на свою поэтическую интуицию.

**Ключевые слова:** *герменевтика, автор, читатель, текст, сущее, бытие, Россия, лирика, ритм, переделка жизни, революция.*

Для рассмотрения жизни и творчества А. Блока используем два взаимосвязанных герменевтических треугольника. Классический — «Автор — текст — читатель» использован нами, например, при разборе творчества М. Е. Салтыкова-Щедрина [10, с. 85]. Универсальный герменевтический треугольник — «Вещь — Сущее — Бытие» [15, с.49] хорошо подходит для исследования состояния России в это время, её бытия и сущего, а также переплетения ритмов её развития с текстами А.Блока.

Подход, основанный на использовании представлений о двух герменевтических треугольниках, является развитием представлений о предельных динамических равновесиях исследуемой вещи, что позволяет взглянуть на основные философские категории (сущее, бытие, вещь) с точки зрения их предельных (граничных) состояний [11].

### **Возможности герменевтического треугольника «Автор — текст — читатель» при исследовании жизни и творчества А. Блока**

**Автор.** Судьба А. Блока была подчинена одной цели — поэтическому творчеству и его ближайшее окружение (мать, тетки, родственники) рано распознав его талант и поверив в предназначение всячески этому способствовали. В начале своей автобиографии Блок отмечает: «Семья моей матери причастна к литературе и к науке» [8, с. 87]. В семье Бекетовых — ученых, интеллектуалов, литераторов, в которой он вырос царил дух классической литературы (русской и европейской). Его бабушка Елизавета Григорьевна была профессиональным переводчиком с нескольких европейских языков классической и научной литературы, выполняя до двухсот печатных листов

в год. Тетки Блока также были писательницами, переводчицами. Мать Блока была не чужда новаторства, именно она познакомила его с произведениями Вл. Соловьева и «новой поэзией», прежде всего символистами. Однако, как отмечала Л. Д. Менделеева, человек рационально уравновешенного склада, в этой семье было что-то нервное, ненормальное. «Мать Блока, Александра Андреевна, была человеком более чем нервным, с приступами тяжелой меланхолии и манией самоубийства... — с нею случались припадки эпилептического характера. Мария Андреевна побывала в психиатрической лечебнице — и, кажется, не один раз» [13, с. 73]. Так что Блок имел проблемы с наследственностью с отцовской и материнской сторон. Но подобные проблемы имели многие определявшие судьбу в России люди или влиявшие на неё, и взаимное влияние таких проблем друг на друга способствовало более глубокому проникновению Блока в её сущее. Блок был замкнутым человеком, не умел выступать, предпочитая зачитывать написанный текст, но в этом, наверное, была и его сила. К. Бальмонт отмечал, что «не видел, чтобы человек умел так красиво и выразительно молчать».

Блок был исключительно талантлив. «Без всяких усилий с его стороны пришла к нему сначала известность, а затем и слава» [3, с. 56]. Однако поэтическую талантливость вряд ли можно распространить на остальные сферы его жизни. Хрестоматийным примером является Л. Н. Толстой — гениальный писатель и весьма посредственный философ, пытавшийся переосмыслить и воплотить некоторые конфуцианские идеи. Точно так же и Блока трудно воспринимать как пророка, сумевшего предугадать судьбу России. Его роль в подобном непосредственном предсказании, наверное, невелика. Однако косвенно

своими чувственной и интеллектуальной интуицией он сумел предугадать трагизм надвигающихся событий.

*Текст* Блока основан на ритме, любви и мистическом ощущении перемен. Контекстом стихов, драматических произведений и прозы Блока была Россия, которую он знал по Петербургу, Москве, имению «Шахматово» и еще несколькими городам (Н. Новгород, Киев, Ревель), где ему довелось побывать. Однако этого хватило, чтобы прочувствовать Россию очень глубоко. Особое влияние на Блока оказал Петербург, который он исходил вдоль и поперек, не боясь самых грязных окраин и глухих переулков. 17 лет он прожил в Гренадерских казармах — военном городке на окраине Петербурга, в квартире своего отчима, учился в расположенной неподалеку Введенской гимназии. Именно на одной из таких окраин переходящей в дачный поселок «Озерки» он написал свою «Незнакомку», куда вошел сам дух этого места и облюбованного им вокзального ресторанчика «Вдали, над пылью переулочной, / Над скукой загородных дач...» [9, с. 391].

Сам Блок спокойно относился к женщинам, которые осаждали его со всех сторон, у него не было особых сексуальных влечений, однако эрос оказался одной из онтологической составляющих текстов, создавая особое очарование многих циклов его стихов, пронизанных любовью и страстью. Это была интеллектуальная эротика с минимальным чувственным компонентом. Классические стихи без модернистского экспериментирования, посвященные гражданской тематике, истории, театру оказываются в то же время гимном самой возвышенной любви. С одной стороны есть тексты, где любовь это всепоглощающая страсть: «В партере — ночь. Нельзя дышать. / Нагрудник черный близко, близко... [9, с. 233]». С другой стороны, любовь рассмотрена как равновесное основание жизни. «О доблестях, о подвиге, о славе / Я забывал на горестной земле, / Когда твое лицо в простой оправе / Передо мной стояло на столе» [1, с. 121].

В его текстах наряду с идеально выверенной формой и размером встречаются повторы слов в первой и третьей, например, строчках, своего рода «литературная киральность». «Вздыхаются светлые мысли / В растерзанном сердце моем, / И падают светлые мысли, / Сожженные темным огнем» [4, с. 252]. Ритм соответствующий мировой гармонии дополняется как бы незначительными изысками соответствующими самоорганизационным духовным процессам. В результатах исследований ритмических процессов в естественных и гуманитарных науках часто

отмечается, что подобное нарушение симметрии встречается довольно часто, характеризуя их фундаментальность.

*Читатель* мог иметь различные ожидания от творчества Блока, как и от него самого. Однако Блок вряд ли соответствовал им. Начав как певец «Прекрасной Дамы», «Снежной маски», он перешел к глубоким стихам о Родине, «Возмездию», а затем разделил многие из взглядов большевиков. Когда Блок с женой в январе 1904 г. впервые посетили Москву, Андрей Белый — заочный почитатель — воображал его «человеком малорослым и тщедушным, с потным лицом послушника и зачесанными назад небогатыми волосами. А перед ним стоял статный и широкоплечий, с военной выправкой кудрявый здоровяк с равномерно обветренным, без вспышек румянца, но как бы загорелым лицом, напоминающий доброго молодца русских сказок» [13, с. 162]. Это спокойствие Блока, посередине века готового броситься в любую крайность: мистику, религиозную одержимость, революционный террор, бесконечные яростные споры — поражаало знавших его людей.

В его стихах много незаконченного, неопределенного, невыразимого словами, что является прерогативой настоящей поэзии и создавало основание для самых разных читательских ожиданий. Для понимания многих его стихов необходимо знать контекст событий его жизни и его мыслей. Формы и ритмика стиха подчиненные «не заранее определенному размеру, а интонации взволнованной и приподнятой разговорной речи, характерные для «новой поэзии», усваиваются и развиваются Блоком, становятся отличительным признаком его творчества [1, с. 78]. «Не содержание, часто расплывчатое и неопределенное, стоит у него на первом плане, а настроение, эмоциональный порыв... Поэт сам сознавал, что выражения всей тонкости и сложности его душевных переживаний бывает иной раз недостаточно слов и нужно прибегнуть к музыке, которая одна только способна изобразить оттенки чувств, не подающихся словесной передаче» [12, с. 221].

#### Герменевтический треугольник — «Вещь — Сущее — Бытие» для исследования России конца XIX начала XX столетий

Фундаментальным онтологическим понятием является «вещь», подробное исследование которой было начато еще в Античности. Онтологические понятия «сущее» («сущность»), «бытие» естественным образом связываются именно с нею. Осуществлять такую связь с «субъектом», «объектом», «реальностью» некорректно, поскольку

эти понятия являются гносеологическими, то есть содержат в себе элементы осмысления.

В настоящем разделе в качестве «вещи» естественно взять Россию, а затем её сущее и бытие. А. Блока можно рассматривать как зеркало трагической судьбы России в переломный момент истории с точки зрения именно этих понятий.

**Россия** приближалась ко времени своего судьбоносного выбора и не случайно, этот рубеж веков и начало XX столетия различные авторы оценивают столь различно, тем более если сравнивать его с историей последующих десятилетий. Влечение к революции у Блока не было случайным. Еще в 1905 г. «после баррикад и демонстраций (ему — Н. Н., В. С.) ...довелось обжечь ладони о древко с пылающим кумачом, — Блок нес знамя впереди демонстрации» [4, с. 9]. Мистическим началом России Блок считал «женское начало» — «О, Русь моя! Жена моя...» [9, с. 249].

Блок ждал революцию и принял её. Процесс этот был для него очень сложным. «Устроить так, чтобы все стало новым; чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизнью» [6, с. 12]. Он все время ожидал чудесных превращений, которые обратят мир в нечто прекрасное. «Случайно на ноже карманном / Найди пылинку дальних стран — / И мир опять предстанет странным, / Закутанным в цветной туман» [1, с. 145]. Однако это ожидание оказалось во многом наивным, многое он не принял, оказался между разных полярных друг другу лагерей интеллигенции и мыслящих людей, и, возможно, впав в некое безразличное состояние, ускорил тем самым свою смерть.

**Сущее** России поняли, возможно, немногие из представителей интеллигенции того времени. Одни ударились в поиски различий между Христом и Антихристом видя мистику во всем окружающем. Так, А. Белый и С. Соловьев истолковывали каждый жест или взгляд Л. Д. Менделеевой-Блок как проявление неких знаков. Однако мистицизм Блока на самом деле оказался не мистикой, а спокойным предощущением будущего. «...Взглянуть в лицо людей, природы, / Рассеять сумерки времен» [2, с. 26].

«Мне ясно одно: пропасть, недоступная черта между интеллигенцией и народом — есть. Та часть интеллигенции, которой закрыты пути к народу, громадна, она растет...» [7, с. 126]. Блок искал это российское сущее в стихах, прозе, драматических произведениях. «...примерно к 1907 году Блок приходит к убеждению, что театр, драматическое творчество — та линия, на которой современное искусство может ближе всего сой-

тись с жизнью» [5, с. 555]. Однако, как показывают его дневники и мысли последних лет, он не был удовлетворен своими поисками: искал новые формы поэзии, пробовал себя в прозе, в том числе и в документальной, снова возвращался к театру. Его дневники отражают трагизм, а иногда и безнадёжность этих поисков.

В итоге Блок связал сущее России с революционными изменениями. Он многое принял в революции. Стал членом различных комитетов, комиссий, редколлегий. Его стали вписывать в них без его согласия, но даже и в этом случае он старался добросовестно исполнять свои обязанности, веря в то, что должен помочь рождению новой России. Он считал, что все люди России поверят в это лучшее будущее и смогут построить именно его.

**Бытие** — это совокупность текстов сущего, оно определяется ритмами этих текстов. Анализируя события 1910—1911 гг. (смерть В. Ф. Комиссаржевской, М. А. Врубеля, Л. Н. Толстого, убийство П. А. Столыпина и другие Блок отмечал. «Все эти факты, казалось бы, столь различные, для меня имеют один музыкальный смысл... Я думаю, что простейшим выражением ритма того времени, когда мир, готовившийся к неслыханным событиям, так усиленно и планомерно развивал свои физические, политические и военные мускулы, был *ямб*...» [4, с. 297]. Здесь Блок прямо связывает бытие России с ритмом в виде ямба как наиболее близкого душе российского человека.

Однако текстов сущего в первые десятилетия XX столетия было очень много. Свои тексты возникали в различных направлениях литературы и искусства, общественных движениях, философии, истории, экономике и т. п. В связи с бурным развитием науки и техники появилось много научных и технических текстов. Однако многие из них были неправильно истолкованы российской интеллигенцией.

Творческие ритмы Блока менялись вслед за ритмами России и его представлений о них: лирика, ямбы, в поэме «Двенадцать» — частушка. «Впоследствии мотив пробуждения от мистических визионарий и томительных снов, мотив возвращения к реальной жизни станет одним из самых постоянных в творчестве Блока» [14, с. 89]. Однако тексты и ритмы Блока оказались близки к основанию устойчивой равновесной семиосферы, способно направить развитие России в правильное русло.

### Заключение

Вышерассмотренное убеждает в том, что одновременное исследование герменевтических треугольников: классического авторского

и универсального открывает новые возможности для исследования эпохи первых двух десятилетий российской истории. Возможно, Блок как никто другой чувствовал ритмы тогдашнего времени и был ориентирован на сущее России. Несмотря на то что ритмы он постиг совершенно правильно, поиски сущего привели его в никуда. Его представления о Революции и то, что происходило на самом деле, оказались не везде соответствующими друг другу. Это неразрешимая для людей того поколения проблема, так и осталась непознанной, что дает о себя знать вплоть до настоящего времени в продолжающихся спорах различных оценках блоковской эпохи. Поэтический подход Блока, хотя и позволял ему определить направление поисков, мало что мог дать, поскольку нуждался в философских, исторических, социологических и многих других обобщениях. Личные терзания, трагедия поисков, разочарований Блока не снижают величия, пафоса его деятельности. Невоз-

можно было разрешить эти проблемы, но подвиг Блока именно в том, что он пошел столь героическим путем, общие ориентиры которого были верными.

Блок плыл в едином потоке со страной, ориентируясь только на свою поэтическую интуицию, как чувственную, так и интеллектуальную. Он всегда заканчивал публичное чтение своих стихов глубочайшим и необыкновенно лирическим стихотворением «Девушка пела в церковном хоре / О всех усталых в чужом краю...» Эти строки о современной ему России и её судьбе. «...И только высоко, у царских врат, / Причастный тайнам, — плакал ребенок / О том, что никто не придет назад» [1, с. 62]. Он считал эти строки своим пророчеством, но его пророчество оказалось глубже и точнее. И до сих пор стихи А. А. Блока вводят нас, его духовных потомков, в сущее и бытие исканий как этого великого русского поэта, так и России той эпохи в целом.

### Список литературы

1. Блок, А. Стихотворения / А. Блок. — Л. : Лениздат, 1974. — 288 с.
2. Александр Блок в портретах, иллюстрациях и документах. — Л. : Просвещение, 1973. — 384 с.
3. Бекетова, М. А. Воспоминания об Александре Блоке / М. А. Бекетова. — М. : Правда, 1990. — 672 с.
4. Блок, А. Собрание сочинений : в 8 т. Т. 3. Стихотворения и поэмы / А. Блок. — М. ; Л. : Художественная литература, 1960. — 715 с.
5. Блок, А. Собрание сочинений : в 8 т. Т. 4. Театр / А. Блок. — М. ; Л. : Художественная литература, 1961. — 604 с.
6. Блок, А. Собрание сочинений : в 8 т. Т. 6. Проза / А. Блок. — М. ; Л. : Художественная литература, 1962. — 556 с.
7. Блок, А. Записные книжки / А. Блок. — М. : Художественная литература, 1965. — 664 с.
8. Блок, А. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 6 / А. Блок. — М. : Правда, 1971. — 400 с.
9. Блок, А. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 1. Стихотворения и поэмы (1898—1906) / А. Блок. — Л. : Художественная литература, 1980. — 512 с.
10. Кожевников, Н. Н. Герменевтический и феноменологический анализ творчества М. Е. Салтыкова-Щедрина / Н. Н. Кожевников, В. С. Данилова // Вестник СВФУ. — 2020 — № 3 (77) — С. 85—95.
11. Кожевников, Н. Н. Основные понятия философии в контексте системы координат мира на основе предельных динамических равновесий детерминистического хаоса / Н. Н. Кожевников. — Якутск : Изд. Дом СВФУ, 2020. — 166 с.
12. О Блоке : сборник литературно-исследовательской ассоциации Ц. Д. Р. П. — М. : Кооперативное издательство писателей «Никитинские субботники», 1929. — 383 с.
13. Орлов, Вл. Гамаюн. Жизнь Александра Блока / Вл. Орлов. — Л. : Советский писатель, 1980. — 727 с.
14. Соловьев, Б. И. Поэт и его подвиг / Б. И. Соловьев. 3-е изд. — М. : Сов. писатель, 1971. — 816 с.
15. Kozhevnikov, N. Universal Hermeneutic Triangle and its General Characteristics. In the book “Contemporary Issues and Challenges in Humanities, Arts and Higher Education” / N. Kozhevnikov / edited by C. Cozma. — Bucharest : Eikon Publishing House, 2020. — P. 49—64.

### Сведения об авторах

**Кожевников Николай Николаевич** — доктор философских наук (онтология и теория познания), профессор кафедры философии Северо-Восточного Федерального университета, Якутск, Россия. [nnkozhev@mail.ru](mailto:nnkozhev@mail.ru)

**Данилова Вера Софроновна** — доктор философских наук (онтология и теория познания), доцент кафедры философии Северо-Восточного Федерального университета, Якутск, Россия. *nkozhev@mail.ru*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).*

*Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 111—115.*

## Life and creativity A.A. Blok from the point of view of hermeneutics

**Kozhevnikov N.N.**

*North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. nkozhev@mail.ru*

**Danilova V.S.**

*North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. nkozhev@mail.ru*

The hermeneutic approach to the study of A.A. Blok is considered. Used in parallel-sequential consideration of two hermeneutic triangles: classical (author-text-reader) and universal. Blok stand by creativity expressed the essence of the Russian spirit of that time. He managed to connect subtle lyrics with a high civic feeling and love for the Motherland. Blok floated in a single stream with the country, focusing only on his poetic intuition, both sensual and intellectual.

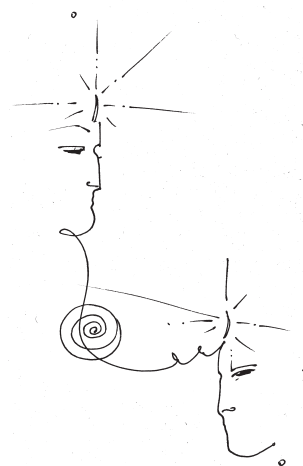
As a result, Blok linked the things in existence of Russia with revolutionary changes and accepted a lot in the revolution. He believed that all the people of Russia would believe in this better future and would be able to build just it. Blok's texts and rhythms were close to the foundation of a stable equilibrium semisphere, capable of directing the development of Russia in the right direction.

**Keywords:** *hermeneutics, author, reader, text, the things in existence, being, Russia, lyrics, rhythm, remaking life, revolution.*

## References

1. Blok A. *Stihotvorenija* [Poems]. Leningrad, Lenizdat, 1974. 288 p. (In Russ.).
2. *Aleksandr Blok v portretah, illjustracijah i dokumentah* [In portraits, illustrations and documents]. Leningrad, Prosveshhenie, 1973. 384 p. (In Russ.).
3. Beketova M.A. *Vospominanija ob Aleksandre Bloke* [Memories of Alexander Blok]. Moscow, Pravda, 1990. 672 p. (In Russ.).
4. Blok A. *Sobranie sochinenij. T. 3. Stihotvorenija i pojemy* [Collected works. Vol. 3. Poems and poems]. Moscow, Leningrad, Hudozhestvennaja literatura, 1960. 715 p. (In Russ.).
5. Blok A. *Sobranie sochinenij. T. 4. Teatr* [Collected works. Vol. 4. Theater]. Moscow, Leningrad, Hudozhestvennaja literatura, 1961. 604 p. (In Russ.).
6. Blok A. *Sobranie sochinenij. T. 6. Proza* [Collected works. Vol. 6. Prose]. Moscow, Leningrad, Hudozhestvennaja literatura, 1962. 556 p. (In Russ.).
7. Blok A. *Zapisnye knizhki* [Notebooks]. Moscow, Hudozhestvennaja literatura, 1965. 664 p. (In Russ.).
8. Blok A. *Sobranie sochinenij* [Collected works]. Vol. 6. Moscow, Pravda, 1971. 400 p. (In Russ.).
9. Blok A. *Sobranie sochinenij. T. 1. Stihotvorenija i pojemy (1898—1906)* [Collected works: in 6 volumes. V. 1. Poems and poems (1898—1906)]. Leningrad, Hudozhestvennaja literatura, 1980. 512 p. (In Russ.).
10. Kozhevnikov N.N., Danilova V.S. *Germevnetičeskij i fenomenologičeskij analiz tvorčestva M.E. Saltykova-Shhedrina* [Hermeneutic and phenomenological analysis of the creativity of ME Saltykov-Shchedrin]. *Vestnik SVFU* [Vestnik NEFU], 2020, no. 3 (77), pp. 85—95. (In Russ.).
11. Kozhevnikov N.N. *Osnovnye ponjatija filosofii v kontekste sistemy koordinat mira na osnove predel'nyh dinamicheskij ravnovesij determinističeskogo haosa* [Basic concepts of philosophy in the context of the world coordinate system on the basis of limiting dynamic equilibria of deterministic chaos]. Yakutsk, Izdatel'skij Dom SVFU, 2020. 166 p. (In Russ.).
12. *O Bloke: sbornik literaturno-issledovatel'skoj asociacii C.D.R.P.* [About Blok: collection of the literary research association Ts.D.R.P.]. Moscow, Nikitinskie subbotniki, 1929. 383 p. (In Russ.).
13. Orlov V. *Gamajun. Žizn' Aleksandra Bloka* [Gamayun. The life of Alexander Blok]. Leningrad, Sovetskij pisatel', 1980. 727 p. (In Russ.).
14. Solov'ev B.I. *Pojet i ego podvig* [Poet and his feat]. Moscow, Sovetskij pisatel', 1971. 816 p. (In Russ.).
15. Kozhevnikov N. Universal Hermeneutic Triangle and its General Characteristics. *Contemporary Issues and Challenges in Humanities, Arts and Higher Education*. Bucharest, Eikon Publishing House,— 2020. Pp. 49—64.

## АКТУАЛЬНОЕ ИНТЕРВЬЮ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 11 (457).  
Философские науки. Вып. 62. С. 116—126.*

УДК 101.9  
ББК 87.5

DOI 10.47475/1994-2796-2021-11116

### Гарри Тромпф и его гуманистическая антропология

*В. И. Ионесов*

*Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия*

В настоящем номере журнала публикуется беседа с Гарри Тромпфом (*Garry Winston Trompf*), известным австралийским учёным — культурным антропологом, философом, историком и социологом, профессором истории идей факультета искусств и социальных наук Университета Сиднея / University of Sydney (Австралия), и по совместительству членом редакционного совета Вестника ЧелГУ (направление «Философские науки»). В связи с недавним 80-летним юбилеем ученого были составлены вопросы, на которые профессор Тромпф любезно согласился ответить.



*Гарри Тромпф*

Мир культуры прирастает разнообразием традиций и современными практиками сближения и сотворчества народов. Однако этот процесс не идёт прямолинейно, но сопровождается вызовами, отступлениями, сецессией и трансформацией во взаимоотношениях культур, времён и поколений, в числе которых значимое место отводится

диалогу цивилизации с архаикой. Глобализующийся мир ставит вопросы по переквалификации системы ценностей и конструированию новой планетарной среды межкультурного общения. Переход к мультикультурной реальности иногда оборачивается драмой противостояния, обид и недопонимания, что позволяет позиционировать современность как эпоху сопротивления культур. Полем интеллектуальных дискуссий на тему разнообразия, самобытности и идентичности в меняющемся мире выступает битва за наследие. Может ли наследие быть современным? Какое будущее ждёт наше прошлое? Какие вызовы бросает нам меняющаяся культура и какие открывает возможности? По мнению Гарри Тромпфа, многие ответы уже содержатся в истории культуры, включая опыт и навыки выживания архаических обществ, которые умели справляться с самыми грозными и рискованными историческими поворотами и социальными потрясениями. Всё что нам нужно сегодня — это прислушаться к поучительным урокам прошлого и правильно оценивать свои возможности на пути в будущее, а не вести слепую и безудержную гонку со временем нещадно эксплуатируя природу.

## 25 вопросов профессору Гарри Тромпфу о культуре, о науке, о времени и о себе

**Владимир Ионесов (ВИ):** Глубокоуважаемый профессор Тромпф, прежде всего позвольте приветствовать Вас от имени российского культурологического сообщества и поздравить Вас с юбилеем. Это событие значимо не только для Ваших австралийских коллег, но и Ваших друзей и партнёров в России. Мы знаем Вас как выдающегося интеллектуала, самоотверженного и преданного науке учёного, тонкого эксперта и замечательного педагога. Ваши профессиональные достижения известны далеко за пределами Сиднея и Австралии. Мы ценим наше многолетнее партнёрство с Вами. Скажу прямо, что Вы из тех немногих учёных, которые умеют мастерски соединять свои знания об архаических культурах с насущными вызовами современной цивилизации, видеть в культурной антропологии мощный гуманистический источник и методологический инструментарий для формирования эффективной стратегии социальных преобразований. Давайте поговорим о культуре, о науке, о времени и о Вас в этом предметном ракурсе и в контексте актуальной повестки современности.

**Гарри Тромпф (ГТ):** Я, действительно, очень рад возможности вновь встретиться с Вами в формате беседы о культуре. Благодарю Вас, за поздравление и возможность поделиться своими суждениями с российскими читателями. Я помню нашу первую встречу в Самаре в сентябре 1996 года и цикл проведённых публичных семинаров в рамках Самарского культурологического общества «Артефакт — культурное разнообразие», который тогда, как мне помнится, вызвал живой интерес у вузовского сообщества. Но, главное, та первая встреча позволила мне найти российских единомышленников, запустить совместные научные проекты и сблизить наши культуры, во многом благодаря науке и искусству.

**ВИ:** Да, это так. Я лишь напомним несколько наших успешных совместных проектов. Среди них: «Борьба жизни и смерти в культурах первых цивилизаций» (2001); «Преступление и наказание в пространстве культуры: история и современность» (2003); «Разнообразие и идентичность: гуманистические основания всемирного наследия и мультикультурного развития» (2010), «Наследие и современность в диалоге культур» (2014); «Цветовая символика в архаических культурах» (2019-2020); «Культура как миротворчество: структурная антропология и гуманистические основания

всемирного наследия» (2016-2021). Все эти проекты обращены к самым насущным проблемам культурного развития, открывают новые перспективы нашего профессионального партнёрства и вдохновляют нас двигаться дальше....

Но пора перейти к вопросам.

### 1

**ВИ: В чем, на Ваш взгляд, заключается основной смысл культуры?**

**ГТ:** Для меня основным смысловым признаком человеческой культуры является язык, или шире знаковая (семиотическая) система, с помощью которой люди могут передавать знания, жизненный опыт и духовный мир своей идентичности друг другу. Язык и концептуальная конфигурация мировосприятия идут рука об руку. Хотя известно, что люди способны менять языки даже в автохтонных условиях, я считаю, что основной стимул для сохранения культурной целостности — лежит в сфере духовности. Вот почему я предпочитаю использовать такие термины, как «религиозно-лингвистический комплекс» или «жизненный путь» в своих исследованиях малых традиционных культур (которые одновременно являются дискретными языковыми, религиозными и социальными группами). С течением времени, конечно, экспансивная человеческая деятельность (империи, кросс-культурная религиозная жизнь, транскультурные коммуникации, информационные системы, новые эстетические и умственные достижения) привнесла менее коренные смыслы культуры, и появилось понятие высокой культуры.

### 2

**ВИ: Что может спасти культуру в XXI веке?**

**ГТ:** Будущее отдельных (традиционных) культур в плане их сохранения выглядит довольно мрачным. Это особенно касается небольших городов с региональными, национальными и беспокойными ожиданиями их глобализирующейся включённости в более широкие транс-общественные связи и возможности управления. Взаимодействие между людьми упрощается благодаря новым инструментам организации жизненного пространства. Появляются единые стандарты, включая здоровье и одежду, деньги, транспортные сети, телекоммуникации и т.д. Унификация и технологическая экспансия подрывают старые модели.

Одновременно нарастает сопротивление, растёт число локальных конфликтов. Эти конфликты могут быть смягчены, если народы сформируют новую идентификационную общность убеждений

и ценностей помимо старых наборов практик. В этом процессе государства и международные агентства могут помочь поддержать и сберечь культуру архаических народов посредством продвижения передовой и эффективной культурной политики, способствующей расширению традиционных практик языкового общения и достаточному финансированию институтов и программ по сохранению культурного наследия.

Однако продолжающийся и усиливающийся в последние два столетия переход традиционных религиозных укладов к более широким и универсальным традициям, и распространённая практика свободы вероисповедания серьёзно препятствуют сохранению национальных самобытностей в мировом культурном пространстве (мне представляется, что социально-политическое принуждение к изменению веры является одним из признаков нарушения прав человека. Например, то, что происходит с уйгурами в Китае).

Давление современности на архаическое наследие трудно будет остановить, если технологическая экспансия и «капиталистическое принуждение» продолжатся без оглядки на то, как безвозвратно они подрывают вековые культурные устои малочисленных народов нашей планеты. Если крупные политические и религиозные институты смогут объединить старые симбиотические образцы «позитивной» культурной жизни с массовыми современными изменениями (сравните драматичную историю утверждения национальной программы «Панкасила») [ред. *Панкасила* — официальная, фундаментальная социально-философская теория Индонезии, основанная на неприятии убийства и на идеях ненасилия], то появится шанс запустить новый диалог между технологической цивилизацией, религиозными меньшинствами и архаическими сообществами мира.

Но пока, как мы видим, политическая воля слабо останавливает тотальное разрушение всемирного природного и культурного наследия. Между тем, возможность спасти и защитить это наследие всё ещё остаётся, посредством создания обширных заповедников. Назову лишь некоторые территориальные зоны, нуждающиеся в безотлагательной защите: девственные леса Амазонии, уникальный культурный мир инуитов в Канаде [ред. *инуиты* — этническая группа автохтонных народов Северной Америки, обитающая приблизительно на 1/3 северных территорий Канады от полуострова Лабрадор до устья реки Маккензи], наследие Арнемской земли в Австралии [ред. *Арнем-Ленд* — полуостров на севере Австралии, выделяется в отдельный регион, где находится Национальный парк Какаду, являющийся объек-

том всемирного наследия]. Каждой стране есть что прибавить к этому списку. Вдобавок ко всему, даже высокая культура в наше время находится под угрозой; и мы нуждаемся в новой политике в области образования, которая должна быть направлена на осознание ценности сохранения многокультурных богатств человечества.

### 3

#### **ВИ: Как Вы понимаете культуру мира?**

**ГТ:** Навскидку, я могу сказать здесь о двух значениях. Во-первых, каждый известный язык и выражаемые им культурно-религиозные сущности несут в себе как воинственные и немирные намерения, так и, наоборот, каждый язык имеет репертуар слов, знаков и символов примирения, приветствия, сдерживания, защиты от негативных всплесков своих и чужих, а также *дружеской готовности к взаимодействию*. Последнее составляет культуру мира в более общих границах. Строго и формально, культура мира указывает на институты, служащие обеспечиванию коллективной жизни людей, способствующие созданию возможностей, социальных условий, менталитета и общего этоса, которые направлены на примирение и дружбу.

### 4

#### **ВИ: Можно ли рассматривать наследие как область творчества?**

**ГТ:** Безусловно. Даже музеи, национальные, региональные или локальные, могут быть вдохновляющими и интерактивными площадками для культуротворчества. Изучение наследия и креативность действия могут быть эффективными способами вернуть к жизни культуру прошлого. Например, организация художественных театрализованных представлений и танцевальных конкурсов на региональных традиционных праздниках в Папуа-Новой Гвинее или в Индонезии, позволяют продемонстрировать лучшие образцы культурной самобытности, чтобы вызвать чувство национального единства и выделить свою идентичность в разнообразии других культур. Проведение ежегодных крупномасштабных представлений (фестивалей) мобилизует лучшие образцы культурного фонда коренных жителей и этнических меньшинств и даёт возможность продемонстрировать уникальные традиционные практики и художественное мастерство многочисленным туристам со всей страны и мира.

Примером такого креативного события могут служить праздничные церемонии племени наси

в провинции Юньнань (предгорья Гималаев) в Китае. Однако, при всём том, здесь возникает и проблема, которая заключается в том, что этнические меньшинства, привлекаются для демонстрации своей культуры преимущественно внешними институтами (государственными учреждениями, общественными организациями и пр.), а не делают это более естественно исходя из внутренних побуждений.

## 5

**ВИ: Не устарели ли традиции для информационного общества?**

**ГТ:** Информационное общество ускоряется так быстро, что его каблук могут оторваться. Нам нужны исконные культуры и простые техники, чтобы сохранить себя в основных формах жизнедеятельности.

## 6

**ВИ: Живём ли мы во времена деритуализации культуры, как полагает Энтони Гидденс? Может ли общество обойтись без ритуалов, и в чём опасность нынешней ситуации?**

**ГТ:** Люди не могут обойтись без ритуала в том или ином виде. Если утренняя и вечерняя молитва или благословение во время еды находятся под угрозой забвения, то привычка к определённым устойчивым действиям в повседневной жизни или работе по часам в индустриальном обществе могут стать для современных людей средством выработки замещающего ритуального поведения. Командный спорт (футбол, баскетбол, регби и пр.) уже давно является сублимацией племенной войны и замещением первобытной энергии, которую исчерпало медитативное поклонение в большинстве основных религий. Танцы под навязчивые «первобытные ритмы» делают то же самое в других массовых (публичных) мероприятиях, а их эротизм выражается в душевных и харизматических песнях и телодвижениях. За несколько сотен лет появились гражданские религиозные ритуалы, политические церемониалы с выраженными сакральными идеологическими символами. Так, северокорейский режим Ким Чен Ына играет на всепоглощающем эффекте массового ритуала: здесь мы видим политику, которая хорошо знает, что обществу без ритуализации грозят распад и гибель, но в то же время опасность заключается в манипулировании этим ритуальным инструментарием ради безудержной политической власти.

## 7

**ВИ: Чему могут научить нас архаические культуры? Что ценного может взять для себя современная цивилизация у архаики?**

**ГТ:** Слишком много всего, чтобы уместить это в нескольких предложениях! Архаические культуры — кладёшь ценнейших знаний и многовекового опыта выживания. Эти общества научились жить просто и, при этом, быть необычайно устойчивыми даже перед лицом сильнейших опасностей, окружающих их. Нам следует многому у них поучиться. Надо ценить небольшие традиционные сообщества (несмотря на их недостатки), потому что анонимное и обособленное существование в городской жизни, чрезмерная нуклеаризация семьи, пренебрежение духовными ценностями, глубокими размышлениями и непрекращающаяся монетизация повседневности, превращают людей в экономические единицы, а не в цельные личности. Современной цивилизации пошло бы на пользу позаимствовать опыт архаических племён в организации отношений человека и природы, то, что мы сегодня называем «экологией культуры», т.е. умения согласовать свои культурные потребности с ограниченными природными ресурсами. Революция в химических и синтетических материалах и технологиях развивается слишком нетерпеливо и безответственно, подменяя естественный мир искусственными продуктами (суррогатами и симулякрами).

## 8

**ВИ: Как пандемия изменила наше понимание культуры/цивилизации? Какие уроки мы должны извлечь из нынешней пандемии?**

**ГТ:** Я заметил для себя уменьшение воздействия человека на окружающую среду во время пандемии. Так, в Оксфорде мой внук-студент смог искупаться в реке Темзе и увидеть дно! Кто бы мог подумать об этом два года назад?

## 9

**ВИ: Чему Вас научила культура?**

**ГТ:** Коротко выразить то, чему меня научила культура достаточно сложно, но попробую. Пожалуй, прежде всего тому, что каждое отдельное достижение культуры (в нашем согласованном и коллективном человеческом существовании) учит нас как перспективам, так и возможным опасностям в нашем продвижении в будущее. При изучении вопроса о пользе культуры, релятивистского подхода

будет недостаточно: просто принять то, что предлагает каждая культура, будет недопустимо мало для понимания. Здесь карт-бланш не работает. Нам нужны соответствующие инструменты эффективного различения, чтобы улучшить условия, поощряя «хорошее» и проверяя «плохое», исходя из высоких гуманистических принципов. Я подозреваю, что чутко подготовленные миссионеры культуры должны сыграть здесь полезную, хотя и трудную роль. Им надо научить людей защищаться от политического и капиталистического вмешательства, но при этом работая над интеграцией «благородных архаичных традиций», технологического опыта современного мира и общечеловеческих ценностей, они не должны усугублять хрупкий баланс отношений с окружающей нас действительностью.

## 10

**ВИ: Что цивилизация обязана сделать для спасения архаических культур и их наследия?**

**ГТ:** Цивилизация — это овеществление, система отношений, которая не действует целенаправленно, но лишь обуславливающее поведение получателей её материальных благ. Поборникам техногенной цивилизации приходится всё чаще задумываться над тем, что делают с планетой их порывы, стремления, амбиции и позиции. «Гнев» Земли всё чаще обращается в нашу сторону и уже касается всех. Вот почему мы все должны замедлить темп безудержного потребления энергии и ограниченных (невосполнимых) ресурсов, и перейти к новой модели жизнеобеспечения — очень бережному отношению к окружающему нас миру, свободного от безоглядной наживы и нескончаемого потребительства. Цивилизация должна протянуть архаическим культурам не железный технологический кулак, но выразить по отношению к ним свою бережную заботу и поддержку, помня о том, что архаические племена — важнейшая часть экосистемы человечества.

**ВИ:** То есть спасая архаику, современная цивилизация обретает шанс на спасения себя.

**ГТ:** Да, конечно, не стоит забывать, что всё в мире взаимосвязано.

## 11

**ВИ: Что Вы понимаете под культурой, когда речь идет о политике, и как Вы понимаете политику, когда речь идет о культуре?**

**ГТ:** Культура есть самая высокая политика, но только в том случае, если под культурой понимают всю систему жизнедеятельности социума. В реальности же, как мы видим, в большинстве западных обществ к традиционным культурам

относятся скорее, как к делам коренных народов или опыту прошлого, при этом творцам от коренных народов приходится с трудом пробиваться на арену «высокой культуры» (искусство в галереях, музыка, исполняемая на хорошо продвинутых площадках, театральные постановки) и добиваться заслуженного признания. Их рассматривают в качестве национального культурного достояния (как в случае с австралийскими аборигенами) лишь при спонсорской поддержке «европейских» менеджеров. Но её обычно никогда не хватает.

## 12

**ВИ: Способно ли искусство быть движущей силой культурного развития?**

**ГТ:** Безусловно, особенно если оно побуждает людей обдумывать заново, переосмысливать концептуально, или если эстетические размышления несут в себе полезную социальную критику, чтобы ослабить закостеневшие взгляды. Но, будучи безответственно выраженным, художественный образ может «чувственно воздействовать ради самого чувствования», то есть «переживание ради переживания» (как в некоторых постмодернистских течениях). В этом случае искусство рискует стать признаком упадка, то есть оказаться в состоянии, когда ценности рушатся под ударом новых технологий и поведенческих грубостей.

## 13

**ВИ: Что Вы думаете о мультикультурализме — он вас разочаровывает или вдохновляет?**

**ГТ:** Мультикультурализм вдохновляет меня, потому что я дорожу культурным и языковым разнообразием; но его реализация на местах в любой стране может быть трудной, даже драматичной. Как правило, трудности связаны с неприятием культурных различий, со стремлением принизить значение разнообразных человеческих групп и культурных течений. Это происходит в том случае, когда считается, что они не соответствуют принятым нормам в верованиях, привычной практике и доминирующему языку, и поэтому возникает, по сути, принудительная «геттоизация», которая приводит к разочарованию.

## 14

**ВИ: Способен ли язык объединить культуры? Что вы думаете об эсперанто?**

**ГТ:** Лингвострановедческие способы общения всегда существовали между культурами с разными

языками, некоторые из них получили гораздо большее распространение, чем другие. Они эффективны, когда их распространяют и поддерживают на протяжении многих поколений. Я подозреваю, что эсперанто работает не так хорошо, именно потому, что он более надуманный, история его пока что недостаточно длинная. Конечно, некоторые языки могут действовать как *lingae franca* для социального управления и контроля (английский и русский — к примеру), и в национальной политике часто ожидается, что люди будут обучены этим языкам, если «требуемая» сеть бюрократии, условия здравоохранения, образовательные стандарты и пр. будут поддерживаться.

**ВИ:** Иными словами, для существования языка необходима живая и коммуникативная культурная среда, обусловленная насущными потребностями не только прямого общения, но и продвижения своих социальных, экономических и идеологических интересов (потребностей).

**ГТ:** Безусловно. Именно эта среда позволяет поддерживать и распространять язык, как во времени, так и в пространстве.

## 15

**ВИ:** Диалог культур — это политическое клише или императив выживания?

**ГТ:** Диалог — это основа мирных отношений между людьми и народами. Следует исходить из этого факта.

## 16

**ВИ:** Каким вы видите музей будущего?

**ГТ:** Зная о Ваших публикациях, полагаю, что на этот вопрос лучше всего ответили бы Вы сами!

**ВИ:** Могу лишь сказать, что степень развития музея будет зависеть от его умения собирать и составлять лучшие образцы культуры, непременно включая их в диалог с современностью. То есть музей — это место связи времён и способ участия (партисипации) в эффективном сцеплении опыта прошлого с актуальными практиками настоящего.

**ГТ:** Именно так. Я с Вами согласен.

## 17

**ВИ:** Что вы думаете о России? Какова, на Ваш взгляд, ее роль в современном мире?

**ГТ:** Что я могу сказать? Я люблю Россию. Россия для меня образец европейского культурного гения; еще до пересечения Урала она представляет собой богатое ложе традиционных культур, которые выражают великую евразийскую связь, взаимопроникновение культур, трансконтинен-

тальное движение народов на запад в позднеантичные и раннесредневековые времена. В XX веке в социально-политическом плане, особенно после падения коммунистического режима, как и большинство западных стран, она, мне кажется, потеряла в чём-то очарование своей души. Политическая целесообразность и доминирование социального менеджмента позиционируют противоречивый образ России для внешнего мира, в то время как сам народ полон щедрого гостеприимства, любвеобилен в своем выражении жизни и основополагающей духовности.

## 18

**ВИ:** Как Вы оцениваете деятельность Самарского культурологического общества?

**ГТ:** Мой опыт разностороннего сотрудничества с моими российскими коллегами и друзьями, позволяет сказать, что деятельность Общества отличается настоящим профессионализмом и экстраординарностью. Я вижу в его проектах пристанище успешной высокоинтеллектуальной и креативной практики, чрезвычайно ценной как в национальном масштабе, так и имеющей прочные международные связи, ясные научные перспективы.

## 19

**ВИ:** Какие поворотные моменты были в Вашей жизни, когда они произошли и что помогло Вам их преодолеть?

**ГТ:** Во время учебы в университете в Мельбурне я понял, основываясь на полученных знаниях и в христианском контексте моего воспитания, что в жизни можно и нужно следовать путем ненасилия, и что следует договариваться о приверженности служению человечеству без ограничений, связанных с социальными стереотипами, предрасудками, квазинациональными ожиданиями или избыточным администрированием. Я научился отказываться от европоцентристских и гегемонистских моделей политической экономии и «привилегии белых». Такое убеждение ещё более во мне закрепилось после того, как я прожив около десяти лет в Меланезии (на островах в юго-западной части Тихого океана) испытал на себе неповторимый и притягательный стиль жизни коренных деревень (с их ожиданиями воинской доблести, с одной стороны, и самоотдачей общине, с другой, а также с их борьбой за выживание через адаптацию к внешним вызовам). То, как зарождающаяся христианская жизнь выражалась в этом архаичном этосе, меня покорило. И моя ментальность испытала эффект когнитивного преобразования.

20

**ВИ:** Необходима ли переклассификация ценностей культуры в современном мире?

**ГТ:** Будучи прирожденным когнитивным классификатором и энциклопедистом, я бы сказал, что это было бы полезно для познавательных целей. Если Вы имеете в виду задачу «для всех социокультурных дел», то я бы сказал, что определенные принципы должны быть непоколебимыми и приоритетными, такие как: любовь, добрая воля, мир, справедливость, стремление к истине.

21

**ВИ:** Способна ли культура предотвратить насилие?

**ГТ:** Без этих высших общечеловеческих принципов — нет; но такие принципы, тем не менее, потенциально присутствуют в позитивных, взаимных и уступчивых аспектах всех культур. И это вселяет надежду, и даёт человечеству шанс построить жизнь, основанную на объединяющей и умиротворяющей культуре без вражды и насилия.

22

**ВИ:** Какими принципами Вы руководствуетесь в своей жизни?

**ГТ:** Как раз теми принципами, что я сейчас изложил. Если вы сумеем понять «что такое хорошо, и что такое плохо» вы сможете определить, что в современном мире происходит не так (ненависть, война, несправедливость, недоверие). Всё то, что разобщает, раскалывает и сталкивает противоречит духу и предназначению культуры, не присуще ей, по сути. Культура — это место для «откровения», уникального религиозного/духовного озарения, которое выходит за рамки обычной и нескончаемой философско-интеллектуальной рефлексии.

23

**ВИ:** Что мешает и что помогает Вам в жизни?

**ГТ:** Это две непреодолимые и противостоящие друг другу силы: стареющее тело и жаждущий жизни дух — первая мешает, вторая помогает. И, наверное, мешает ещё уныние и вдохновляет ощущение и понимание со стороны других людей.

24

**ВИ:** Если бы Вам предложили совершить путешествие на машине времени: куда бы Вы отправились в прошлое или будущее? Что бы Вы хотели увидеть?

**ГТ:** Поскольку Меланезия — самое сложное этнологическое пространство на Земле, я бы хотел вернуться назад и проверить, как все эти архаические племена и группы оказались там, откуда они пришли и что они представляли собой до встречи с цивилизацией.

25

**ВИ:** Назовите три вещи, которые Вам наиболее дороги.

**ГТ:** Божественная любовь; любовь моей жены, семьи и друзей; мой неиссякаемый интерес к жизни и своей профессии.

**ВИ:** Благодарю Вас, профессор Тромпф за обстоятельные и откровенные ответы. Действительно, современному миру есть что переосмыслить для того, чтобы не потерять то великое достояние человечества, которое было сформировано уникальным многовековым опытом жизнедеятельности архаических народов и традиционных культур. Мы живём в мире высоких скоростей и, где в условиях повышенной турбулентности и бифуркации потеря, казалось бы, единичных и малых величин культуры может иметь катастрофические последствия для будущего цивилизации. Всем нам надо помнить о том, что единственной универсальной антропологической стратегией выживания является для человечества именно Культура. И трудно не согласиться с предостережением Клода-Леви Строса о том, что наступающая эпоха будет либо эпохой Культуры, либо цивилизация перестанет существовать. Будем оптимистами, ведь пока есть с нами культура, всегда остаётся шанс на спасение и преумножение человеческой жизни.

### О Гарри Тромпфе. Краткие сведения.

*Гарри Уинстон Тромпф* (р. 1940) — почетный профессор истории идей факультета искусств и социальных наук Университета Сиднея (Сидней, Австралия), где в течение десяти руководил кафедрой религиоведения. Координатор академической программы по исследованию мира и конфликтов в Университете Сиднея. Окончил

Университет Мельбурна и стажировался в Оксфордском университете. Автор многочисленных работ по проблемам мировоззренческих ценностей, символических и ритуальных практик, истории философских и религиозных учений. Известен как один из крупнейших исследователей архаических культур Меланезии и объектов всемирного наследия. Руководил этнографическими экспедициями по изучению народов Папуа-Новую Гвинею и Океании. Составил этнографическую карту традиционных культур и жизненных укладов архаических племён Меланезии. В поле его профессиональных интересов — вопросы культурного разнообразия и идентичности, миротворческие стратегии, диалог культур, художественные стили и религиозные движения.

Как отмечают многие эксперты, Гарри Тромпф обладает способностью видеть культурные явления в их бесконечной сложности и находить убедительные аргументы в интерпретации самых противоречивых мультикультурных трансформаций и переходов. Г. Тромпф — признанный авторитет в области взаимоотношения цивилизации и архаики, ритуализации конфликта и социальной драмы. Входит в редколлегия ряда академических журналов и серий монографий, а также является постоянным членом профильных международных экспертных научных объединений. В разные годы преподавал в качестве приглашенного профессора в Университетах Калифорнии, Санта-Круса (США); Утрехта (Нидерланды), Эдинбурга (Шотландия), Варшавы (Польша) и Института Юнга (Цюрих, Швейцария).

Международный биографический центр в Кембридже (Великобритания) включил Гарри Тромпфа в список 2000 интеллектуалов современности.

По приглашению Самарского культурологического общества «Артефакт — культурное разнообразие» посетил в 1996 году Россию, где презентовал книгу «Расплата: логика воздаяния в меланезийских религиях» (Издательство Кембриджского университета, 1994) и прочитал курс лекций по теме «Культура жизни, смерти и здоровья при встрече цивилизации с архаикой». Входит в состав Самарского культурологического общества и в редакционную коллегию Вестника Челябинского государственного университета (научное направление «Философские науки»).

Автор 19 монографий, редактор 20 научных сборников и журналов, а также более 250 статей в рецензируемых изданиях.

## Избранные труды Г. Тромпфа

### Основные монографии / Basic Monographs

*Friedrich Max Müller as a Theorist of Comparative Religion* (Bombay: Shakuntala, 1978).

*The Idea of Historical Recurrence in Western Thought* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1979).

*Melanesian Religion* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

*Payback: The Logic of Retribution in Melanesian Religions* (Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne: Cambridge University Press, 1994).

*Religions of Oceania* (Library of Religious Beliefs and Practices, gen. eds. J. Hinnells and N. Smart), (London and New York: Routledge, 1995).

*Religions of Melanesia: A Bibliographic Survey* (Bibliographies and Indexes in Religious Studies) (London and Westport, Conn.: Praeger, 2006).

*Early Christian Historiography: Narratives of Retribution* (London: Equinox Publishing, 2007)

*Culture as Peace Building: Structural Anthropology and The Humanistic Foundations of World Heritage* (соавтор В.И. Ионесов / with Vladimir Ionesov) / «Культура как миротворчество: структурная антропология и гуманистические основания всемирного наследия» / Samara Society for Cultural Studies and Samara State Institute of Culture / Самарское культурологическое общество — «Артефакт — культурное разнообразие, СГИК. — Самара: Прайм, 2022 (в печати)

### Основные редактируемые издания / Selected edited books

*Prophets of Melanesia*. Port Moresby: Institute of Papua New Guinea Studies, 1977

*New Religious Movements in Melanesia*. Papers and Documents, Suva: Institute of Pacific Studies, 1985.

*Cargo Cults and Millenarian Movements: Trans-Oceanic Comparisons in the Study of New Religious Movements* (Religion and Society 26, gen ed. J. Waardenburg). Berlin and New York: Mouton De Gruyter, 1989.

*Islands and Enclaves: Nationalisms and Separatist Pressures in Island and Littoral Contexts*. New York and New Delhi: Sterling, 1992.

*The World of Religions: Essays on Historical and Contemporary Issues: In Honour of Professor Noel Quinton King for His Eightieth Birthday*. Delhi: In-

dian Society for Promoting Christian Knowledge, 2001 (with Hamel, G.)

*The World of Religions: Essays on Historical and Contemporary Issues in Honour of Professor of Noel Quinton King on his Eightieth Birthday* (Contextual Theological Education Series, 24, inaugurating Religion, Politics and Society, 1, gen. ed. R. Fernández-Calienes and Trompf). Delhi: ISPCK, 2001.

*Melanesian Religion and Christianity* (Melanesian Mission Studies, 4), Goroka: Melanesian Institute, 2008, 162 pp.

*Разнообразие и идентичность / Diversity and Identity: Humanistic Foundations of World Heritage and Multicultural Development* (Dedicated to the Memory of Claude Lévi-Strauss) (Samara: Samara State Academy of Culture and Arts. Самара: Изд-во «Век #21», 2010. 522 pp. (соредактор В.И. Ионесов)

*The Gnostic World*. Abingdon: Routledge, 2018 (with Mikkelsen, G., Johnston, J.)

*New Religious Movements in Oceania*. Nova Religio 18, 4 (2015): 1-14. (Senior Editor, in collaboration with G.B. Mikkelsen and J. Johnston), The Gnostic World (Routledge Worlds Series). London and New York: Routledge, 2019

**Публикации Г. Тромпфа и о нём  
в российских изданиях / Publications  
of Garry Trompf and about him  
in Russian editions**

Тромпф Г. Национализм и сепаратизм в островных государствах // преступление и наказание в пространстве культуры: теория, история современность. — Самара : Изд-во Самарского юридического института Минюста России, 2003. — С. 109—123

Тромпф Г. Культы вещественных даров в Меланезии // Социальные инновации в культурном процессе: стратегии развития и преобразования. — Самара : Изд-во Самарского научного центра РАН, 2005. — С. 139—145

Тромпф Г. Наследие этнорелигиозных меньшинств на Ближнем Востоке в макроисторической рефлексии // Модернизация культуры: идеи и парадигмы культурных изменений : материалы I Международной научно-практической конференции : в 2 ч. / под редакцией С. В. Соловьевой, В. И. Ионесова. — Самара: СГАКИ, 2013. — С. 111—115

Тромпф Г. Эстетика колкости, гнева, обиды и ссоры в креативных практиках традиционных культур Бразилии и Меланезии // Креативная экономика и социальные инновации. — 2015. — Вып. 5, № 2 (11). — С. 39—46.

Тромпф Г. Недовольство тем, что мы видим: антропологические проекции гнева в архаических обществах Бразилии и Меланезии // «У витрины: визуализация предметности, ожидания и контакта». Междунар. науч. конф. (2014; Самара) = “At a Showcase: Visualization of Objectivity, Expectation and Contact”. Edited by Vladimir I. Ionesov / Collection of Papers of International Scientific Conference “At a Showcase: Visualization of Objectivity, Expectation and Contact”, 3—4 June, 2014, Samara: Samara Institute “Higher School of Privatization and Enterprise”; “Samara State Institute of Culture; Samara Society for Cultural Studies. Материалы междунар. науч. конф. «У витрины: визуализация предметности, ожидания и контакта», 3—4 июня 2014 г. / НОУ ВПО «СИ ВШПП»; ФГБОУ-ВО «СГИК»; под ред. В.И. Ионесова. — Самара : ВЕК #21, 2015. — С. 190—202

Тромпф Г. Конфликты на Ближнем Востоке как эксперименты по модернизации светской политики, религиозной идеологии и права // Модернизация культуры: от культурной политики к власти культуры : материалы IV Международной научно-практической конференции : в 2 ч. ; под ред. С. В. Соловьевой, В. И. Ионесова, Л. М. Артамоновой. 2016. — С. 178—184

Тромпф Г. Антропосфера Михелькевича как феномен культуры // Педагогика творчества: личность, знание, культура ; отв. ред. В. И. Ионесов. — Самара : СГИК, 2017. — С. 60—61

Тромпф Г. Этнические и религиозные дифференциации в культурном пространстве народов Океании: о силе институционализированного знания // «От фрагмента к целому: парадигмы культурных изменений». Материалы Междунар. науч. конф. (Самара, 2016 г.) = “From Fragment to Wholeness: Paradigms of Cultural Changes” / Samara, 2016 / М-во культуры РФ, СГИК ; под ред. В.И. Ионесова. — Самара : Самар. гос. ин-т культуры, 2017.— С. 484—512

Тромпф Г. Влияние персидской империи на диалог культур: социально-религиозные движения и их макроисторические последствия // «Наследие и современность в диалоге культур от Волги до Зеравшана: Самара-Самарканд». Материалы Междунар. науч. конф. (Самара, 2016) = “Heritage and Modernity in the Dialogue of Cultures from the Volga to the Zeravshan: Samara-Samarkand”/ Samara, 2016 / М-во культуры РФ, СГИК ; под ред. В. И. Ионесова. — Самара : Самар. гос. ин-т культуры, 2017 — С. 248—263

Тромпф Г. Постмодернизм как закат эстетики и философии истории // Художественные парадигмы в эпоху социальной турбулентности // «Художественные парадигмы в эпоху социальной турбу-

лентности», Междунар. науч.-практ. форум = «The Art Paradigms in the Time of Social Turbulence»: в 2 т. Материалы Междунар. науч.-практ. форума (Самара, 2017/2018) / СГИК ; под ред. В. И. Ионесова. — Самара : СГИК ; М. : Согласие, 2019. — Т. 1. — С. 516—529

Тромпф Г. Символические и ритуальные маркеры в Меланезии // Национальное культурное наследие России: региональный аспект / под ред. Л. М. Артамоновой, В. И. Ионесова, М. В. Курмаева. — Самара : СГИК, 2020. — С. 40—42

Ионесов В. И., Тромпф Г. У. Человек культуры мира: о Клоде Леви-Стросе, мультикультурализме и интеграции человечества // Разнообразие и идентичность: гуманистические основания все-

мирного наследия и мультикультурного развития. — Самара : Век #21, 2010. — С. 43—53.

Ионесов В. И., Тромпф Г. Читая Авесту: образы личностной культуры в мифопоэтическом тексте // «Восьмые Азаровские чтения. Библиотека. Культура. Общество»: Всерос. науч.-практ. конф. (2017; Самара). Материалы Всерос. науч.-практ. конф. «Восьмые Азаровские чтения. Библиотека. Культура. Общество», Самара, октябрь 2017 г. / М-во культуры РФ, СГИК ; под ред. И. Ю. Акифьевой. — Самара : Самар. гос. ин-т культуры, 2018. — С. 141—148

Ионесов В. И. Антропология культуры Гарри Тромпфа // Вопросы культурологии. — 2008. — № 9. — С. 26—28.

### Сведения об авторе

**Ионесов Владимир Иванович** — доктор культурологии, кандидат исторических наук, заведующий кафедрой теории и истории культуры, директор международной школы высших культурологических исследований, Самарский государственный институт культуры, председатель Самарского культурологического общества «Артефакт — культурное разнообразие», Действительный член Европейской Академии Наук и Искусств (Австрия), Самара, Россия. [acdis@mail.ru](mailto:acdis@mail.ru)

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 11 (457).*

*Philosophy Sciences. Iss. 62. Pp. 116—126.*

### Garry Trompf and his humanistic anthropology

*V.I. Ionesov*

*Samara State Institute of Culture, Samara, Russia. [acdis@mail.ru](mailto:acdis@mail.ru)*



*Гарри Тромпф и Владимир Ионесов на презентации книги «Расплата: Логика возмездия в меланезийских религиях» в Самарском культурологическом обществе — «Артефакт — культурное разнообразие» (1996, Самара)*



*Гарри Тромпф на лекции «Культура жизни и смерти при встрече цивилизации с архаикой» в Самарском государственном институте культуры (1996, Самара)*

### Обложки монографий и редактируемых научных сборников Г. У. Тромпфа

