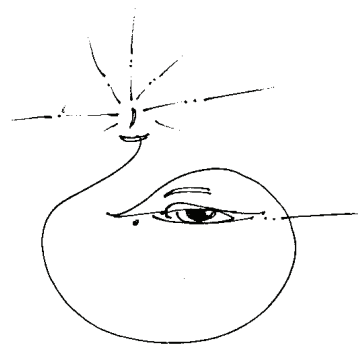


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 1 (397).
Философские науки. Вып. 43. С. 7—11.*

УДК 111
ББК 87 + 87.2

К ВОПРОСУ О ПРЕДМЕТНОМ ОПРЕДЕЛЕНИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В АСПЕКТЕ СООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ

К. А. Шнека

Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург, Россия

Автор анализирует содержание предметных областей философии и истории с целью определить предмет философии истории. Анализ проведён с точки зрения праксеологического единства диалектического характера между человеком и природой. Выявлены онтологический и гносеологический аспекты в соотношении философии и истории как науки. Определена роль философской рефлексии, синтезирующей онтологические и гносеологические аспекты.

Ключевые слова: философия истории, бытие, онтология, гносеология, практика, рефлексия, человек, история.

Вопрос о предметной области историко-философского знания связан с другим не менее важным вопросом: в чём предмет самой философии? Если быть до конца точным, то проблемное поле, выраженное в заголовке данной статьи, представляет собой своеобразное генетическое продолжение вопроса о предмете философии вообще. Ведь, дабы дать ответ на поставленный нами вопрос, необходимо выявить смысл этих основных в рамках данной статьи понятий: философия, во-первых, и история, во-вторых. Самое же главное — каково соотношение между этими двумя понятиями?

Несколько забегаая вперёд, предположим, что история представляет собой некое свойство, без которого философия не может существовать ни как факт сознания, ни как форма культуры. Уже сама этимология этого слова (любовь к мудрости) вынуждает проинтерпретировать его содержание как обозначение процесса, связанного с определённым психическим явлением. Любовь подразумевает прежде всего желание обладать

своей диалектической противоположностью, что порождает устремлённость к некоему объекту. Устремлённость сопряжена с деятельностью человека, направленной на достижение этого объекта. В таком случае чем отдалённее объект, тем интенсивнее деятельность человека, направленная на его достижение, что придаёт этому процессу особый динамизм и напряжение.

Когда речь заходит о философии, то тогда под объектом желания, разумеется, понимается мудрость. В научной литературе высказано мнение, что под мудростью следует понимать житейский опыт, осмысленный с позиций определённой системы ценностей [2]. Данную рефлексию над собственным существованием в быту трактуют как предфилософское знание о мире, некую протофилософию в смысле «осязаемого» (то есть непосредственного) взаимодействия человека с окружающим его миром в свете сознания. Однако в данном случае окружающий человека мир сужается до общественных рамок, в которые он заключён в силу необходимости, исходя из

своей психофизиологической двойственностью. В данной точке зрения есть оправданный смысл. Но ведь в силу необходимости человек вовлечён не только в ареал общественной жизни, но и в структуру природного окружения. Точнее, является одним из функциональных компонентов в структуре природного целого, хотя эта функциональность и связана напрямую с его социальностью.

На наш взгляд, выделение в качестве предметной области одной из названных частей мирового целого (либо природы, либо жизни общества и жизни человека в обществе) низводит философию по своей сущности к такому виду познания, как наука. Наука рассматривает именно отдельно взятый элемент в структуре сущего, тем самым обращая свой взор не на само бытие, а на определённую форму проявления бытия, которая фиксируется сознанием в качестве самостоятельной сущности в лоне объективной реальности.

Как нам представляется, исходя из обозначенного контекста, есть основания трактовать здесь мудрость в более широком смысле. Прежде всего следует сказать, что содержанием понятия «мудрость» является определённый тип знания, то есть знание о мире в целом, или, иначе, о бытии самом по себе. Однако бытие имеет своё проявление в виде сущего, которое представляет собой простую данность, наличное бытие, то есть всю совокупность конкретных единичностей. Любой из объектов, находящийся в сфере сущего, обладает свойством непосредственной очевидности для человека как в физическом, так и в метафизическом смысле в качестве предмета мысли, обобщающей всю наличность бытия. Ярчайшим примером такой очевидности является существование самого человека, а следовательно, отличной от него природы, которое изначально не отрефлексировано, поэтому требует истории для своего становления. Под природой мы здесь понимаем не системно взаимодействующую совокупность биологических видов, а всё, что лежит за границами человеческого сознания и за пределами его телесности. Изначально, разумеется, данное различие между человеком и природой существует в дологической, чувственно-предметной форме, так как человек не осознаёт своего отличия от природы. Однако в ходе практического взаимодействия с природой потенциальная наполненность сознания смыслами приобретает актуальную форму, поскольку человек должен осмысливать результаты своего практического воздействия на мир и, как следствие, сам процесс этого практического воздействия, порой носящий иррациональный характер.

Таким образом, есть резон толковать бытие как предельно широкую (или беспредельно широкую?) систему, состоящую из двух взаимодействующих подсистем. С одной стороны, это природа как объективная реальность (сюда же попадает и общество). С другой стороны, это мир психофизиологических феноменов, присутствующих человеку, или, иначе говоря, субъективная реальность. Как сказано выше, «зацикливание» исследовательского поля в пределах одной из этих подсистем грозит отождествлением философии с наукой, что может привести к утрате философией своей специфичности. Поэтому философия должна осуществлять претензию на некую универсальность, что означает фиксацию в качестве своего предмета определённого вида взаимосвязи между природой и человеком. Эти взаимосвязи и будут выступать в качестве принципиального базиса, который представляет собой единое основание для объяснения природных, общественных и психических явлений. Разумеется, первой такой «связующей нитью» выступает само бытие. И природа — нечто существующее, и человек — нечто существующее. В данном случае бытие представляет своё собственное основание и свою собственную данность в форме онтической (чувственно-непосредственной) полярности. Онтическая полярность переходит в онтологическую благодаря познанию, которое позволяет провести различие в мире между объективным и субъективным, актуализируя тем самым в качестве предмета философской рефлексии следующую связующую нить между природой и человеком — гносеологию как составную часть философского знания. И первое, и второе представляют собой логическую форму взаимодействия природного и человеческого. Но наряду с ними существует также дологическая (иррациональная) форма — практика как деятельность, направленная на изменение окружающего мира в целях повышения интенсивности жизнедеятельности человека, что лежит в основе социальности человека. Не случайно человек признан самым несовершенным существом на планете, так как по своим адаптивным характеристикам существенно уступает всем иным представителям животного мира. Но в ходе истории человек сумел превратить свою слабость в преимущество благодаря тому, что его общественность во сто крат превосходит аналогичный показатель у остальных биологических видов, обладающих хоть какой-то социальностью. Практика позволяет человеку выйти с онтического (чувственно-эмоционального) на онто-гносеологический уровень существования, связанный с вопрошанием о смысле своего присутствия в

мире. Помимо этого, практика есть основание для проявления иного рода взаимосвязи человека и окружающего его мира — аксиологии. Именно практика социального взаимодействия порождает аксиологический характер вопрошания. Сентенция умудрённого годами старца как раз представляет собой попытку обнаружить некое единство и неизменное постоянство во всём многообразии форм общественных отношений.

Всё сказанное подвигает нас рассматривать понятие «мудрость» как двоякого рода знание. Во-первых, оно содержит в себе так называемую онто-гносеологическую составляющую, направленную на открытие законов и принципов жизни объективной реальности. Во-вторых, это этическая составляющая, выражающаяся в аксиологической трактовке нашего знания о мире, с точки зрения нашего с ним взаимодействия. В данной связи обыденный житейский опыт выступает в качестве начала теоретического построения единой системы ценностей, обуславливающей не только взаимодействие между индивидами, но и взаимодействие того или иного типа общества с природой как в узком, так и в широком смысле этого слова. Именно размышление над обыденностью, которая является самым непосредственным явлением для человека, пребывающего в обществе, представляет собой мощный импульс к поиску самоидентификации, самоопределению: соответствует ли поведение человека как данность истинному поведению человека, есть ли разница между тем, как живёт человек и как он должен жить? Всё это заставляет обратиться к раскрытию смысла бытия.

Таким образом, предмет философии — бытие само по себе, которое проявляет себя в процессе взаимодействия природы и человека, и проявляет в следующих формах: сущее, его познание, создание ценностей, практическое преобразование сущего.

Но есть ли у названных типов взаимодействия некие атрибутивные черты, которые позволяют трактовать их (типы взаимодействия) как порядковые сущности? На наш взгляд, такими чертами являются временность и пространственность. В контексте данной статьи для нас наиболее важно сосредоточение внимания на временном, длящемся характере этого взаимодействия. Если утверждение о бесконечности мира принять за верное, то время представляет собой перманентную динамику самого бытия, проявляющегося в различных формах, качественно отличных друг от друга и сменяющих друг друга во времени. Временность позволяет бытию проявиться, то есть приобрести те или иные исторические очер-

тания. Историчность есть неотъемлемая характеристика самого бытия, которая опредмечивает его для мысли посредством практической деятельности человека. Поэтому предметом истории как формы самопознания человека является череда опредмеченных образов бытия, ставших прошлым. В данной связи сами собой вспоминаются слова М. Хайдеггера: «Время определяется через бытие. Но как же тогда должно бытие оставаться определённым через время? Из постоянства приходящности говорит бытие. Бытие и время определяются взаимно. История бытия означает ниспослание бытия, в котором как посыл, так и Это, которое посылает, удерживает в себе своё проявление. Эпоха означает здесь не временной период в происходящем, а главную черту посылы — непрременное себя-удерживание-от-проявления» [4. С. 82, 86].

Философия, получается, по сути своей исторична как в онтологическом, так и в гносеологическом смыслах. Исторические события — модусы временного атрибута бытия. В связи с этим есть резон разделять точку зрения Л. Карсавина, который был склонен трактовать предметную область философии истории в тройном смысле. Прежде всего это предельные основания исторического бытия [3. С. 6], под которым мы здесь понимаем процесс проявления бытия вообще. Познание данных оснований приводит к возникновению истории как науки — феномена, порождённого рациональной деятельностью человека, то есть осмыслением историчности бытия. «Невозможно определить основначала истории иначе, как через отношение их к основначалам бытия и знания вообще» [Там же]. Второй аспект предмета философии истории — это функциональная значимость истории как конкретного культурологического феномена, или, по выражению Л. Карсавина, «значение и место исторического в целом мира» [Там же. С. 5]. И, наконец, третий аспект — поиск смысла истории: имеет она целенаправленное движение или спонтанна, телеологична или целесообразна?

Из всего сказанного, на наш взгляд, можно сделать следующий вывод. Сама философия истории включает в себя два базовых аспекта. Во-первых, онтологический. Она рассматривает такой атрибут бытия, которым характеризуется его процессуальность в диалектическом единстве человека и природы. Поэтому история как становление реальной действительности — это также и атрибут бытия человека, которое неосуществимо без истории как базиса для рефлексии над становящимся бытием человека. Без истории нет человека. Во-вторых, гносеологический аспект. Это теоретиче-

ский фундамент для науки о событиях прошлого в смысле обнаружения их системного единства, основанного на прагматологической природе человека, которая, в свою очередь, опредмечивает в материальном смысле саму его сущность. Таким образом, её можно истолковать как предметную область человеческой рефлексии, проявляющей смысл собственного присутствия в этом мире становления. Гегель в своё время отметил: «Сознание как самосознание имеет отныне двойной предмет: один — непосредственный, предмет чувственной достоверности и воспринимания, который, однако, для самосознания отличается характером негативного, и второй — именно само себя, который есть истинная сущность и прежде всего имеется налицо только лишь в противоположности первому. Самосознание выступает здесь как движение, в

котором эта противоположность снимается и становится для него равенством его с самим собой» [1. С. 94].

Таким образом, предмет философия истории распадается на два элемента. Первый — осмысление предельных оснований той длительности, становления, в котором раскрывается бытие. Данный аспект понимания истории мы именуем онтологическим, и он представляет собой ядро философии истории. Второй аспект философии истории — это теоретические основания науки о взаимосвязи уникальных событий, обладающих характером артефактов, возникающих при становлении бытия посредством человеческой практики. Поэтому философия истории — это единство онтологического и гносеологического аспектов в виде связующей их рефлексии.

Список литературы

1. Гегель, Г. Феноменология духа / Г. Гегель. — СПб. : Наука, 2002. — 441 с.
2. Горан, В. П. Философия. Что это такое? [Электронный ресурс] / В. П. Горан // Цифровая библиотека по философии. — URL: filosof.historic.ru.
3. Карсавин, Л. Философия истории / Л. Карсавин. — М. : АСТ, 2007. — 509 с.
4. Хайдеггер, М. Разговор на просёлочной дороге / Хайдеггер. — М. : Высш. шк., 1991. — 192 с.

Сведения об авторе

Шпека Константин Александрович — кандидат философских наук, доцент, Уральский государственный педагогический университет. Екатеринбург, Россия. kshpeka@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).
Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 7—11.*

TO THE QUESTION OF THE SUBSTANTIVE DEFINITION OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY IN THE ASPECT OF THE RELATION OF PHILOSOPHY AND HISTORY

K.A. Shpeka

Ural State Pedagogical University, Yekaterinburg, Russia. kshpeka@mail.ru

The author analyses the content of the subject areas of philosophy and history in order to determine the subject of the philosophy of history. The analysis from the point of view of praxeology, the dialectical unity of nature between man and nature. Identified ontological and epistemological aspects of the relationship between philosophy and history of science. The subject of philosophy, being itself, which manifests itself in a process of interaction between man and nature and manifests in the following forms: being, his knowledge, creating value, practical conversion of things. The author takes a correct statement about the infinity of the world that time is a permanent dynamics of the very being that manifests itself in various forms, qualitatively different from each other and successive in time. Temporality allows being to manifest itself, i.e., to acquire certain historical outlines. Historicity, has the inherent characteristic of being itself, which predmatchevoe for his thoughts through practical human activities. Therefore, the subject of history as a form of human self-discovery is a series of objectified images of Genesis that have become past. The subject of the philosophy of history splits into two elements, the comprehension of the ultimate reason of the duration, of becoming, which reveals being. This aspect of the understanding of history we refer to the ontological, and it represents the core of the philosophy of history. The second aspect of the philosophy of history is the theoretical Foundation of the science of the relationship of unique events with the nature of the artefacts that occur during the formation of the human being through practice. Therefore, the philosophy of history is a synthetic unity of the ontological and epistemological aspects in the form of connecting their reflection.

Keywords: *philosophy of history, genesis, ontology, epistemology, practice, reflection, people, history.*

References

1. Hegel G. *Fenomenologiya dukha* [The phenomenology of spirit]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2002. 441 p. (In Russ).
2. Goran V.P. *Filosofiya. Chto eto takoye?* [Philosophy. What is it?]. Available at: filosof.historic.ru (In Russ).
3. Karsavin L. *Filosofiya istorii* [The philosophy of history]. *Tsifrovaya biblioteka po filosofii* [Digital library of philosophy]. Moscow, AST Publ., 2007. 509 p. (In Russ).
4. Heidegger M. *Razgovor na prosyolochnoy doroge* [Conversation on a country road]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1991. 192 p. (In Russ).

УДК 141.78
ББК Ч11

ОТ ПРЕДМЕТОВ В ПРОСТРАНСТВЕ — К КОНСТРУИРОВАНИЮ ПРОСТРАНСТВА

А. В. Хованская

Пермская государственная сельскохозяйственная академия, Пермь, Россия

Восприятие и переработка пространственных характеристик и соотношений — необходимое условие адаптивного существования человека.

Заново присвоить и тело, и пространство в их взаимосвязи...

А. Лефевр

Взаимодействуя с пространством, в процедуре нарративно привносимого смысла, предметного соотношения, личность находит критерии смыслополагания внутри себя. Происходит формирование человека, его многомерного «Я», в том числе и как гражданина. Предпосылкой творчества человека выступают неформальное референтное общение, овладение методиками крафтинга¹ и бриколажа². Такая деятельность личности позволяет создавать «личную историю», творить пространство территории своего обитания. Регионы же, находясь в поиске устойчивого культурного развития, заинтересованы в вовлечении широкого круга лиц в активизм, преобразовании существующего социокультурного ландшафта и его репрезентации. Так «присвоение» пространства становится актуальной целью.

Ключевые слова: *крафтинг, бриколаж, досуговая деятельность, гражданский активизм, социокультурное пространство, производство пространства, инсталляции, дизайн, самодизайн, телесность.*

Динамично меняющийся мультикультурный мир эпохи постмодерна с его миграционными процессами характеризуется утратой устоявшихся границ, ориентиров, ценностей, посредством которых человек определяет себя, «вписывает» в социальный и культурный ландшафт. Перенасыщение индивидуального «Я» современного человека всевозможными «Мы» — системой идентификации в рамках тех или иных социальных общностей, — по определению Дж. Уарда, способствует возникновению чувства утраты идентичности и ведёт к «кризису идентификации». Конструирование истории своей жизни (биографии) в такой ситуации становится весьма проблематичным с

точки зрения целостности, определённости. Речь может идти, скорее, о версиях, ни одна из которых в оценочных аспектах не будет иметь онтологически-событийного обеспечения. Этот феномен, сформировавшийся в эпоху постмодерна, был осмыслен философией афтер-постмодернизма, которая выработала стратегию по «воскрешению» субъекта, следуя традиции «диалогической философии».

Созидательной силой, которая предотвращает «гибель» субъекта, может стать его собственная творческая активность в коммуникативной реальности, разворачивающейся в субъект-объектных отношениях, в которых участники являют собой друг для друга текст (вербальный и невербальный), в конструировании дискурсивного пространства. В диалоге, который являет собой не столько способ передачи смысла, но и способ смыслообразования, реализуется «бытийная пластичность мира» человека [2]. Покуда диалог будет непрерывным, а изменениям дискурсивного пространства будет присущ статус непрерывности, субъект будет испытывать чувство самостождественности.

Процесс смыслообразования, конструирования дискурсивного пространства заключается в крафтинг-методиках, практике бриколажа. Наиболее наглядно данные способы творчества представ-

¹ Крафтинг (от англ. craft — ремесло) — создание предметов посредством комбинирования ресурсов. Термин знаком любителям игры «Майнкрафт». Из инструкции к игре становится ясной задача: определённым образом разместить в сетке крафта те или иные ресурсы (исходя из контекста нашего исследования — в природном, социокультурном ландшафте).

² Бриколаж — термин, впервые использованный К. Леви-Строссом в книге «Первобытное мышление», означал практику создания вещей из самых разнообразных предметов. Это не только интеллектуальная, но и мифопоэтическая деятельность. Ж. Деррида расширяет значение термина, описывая им любой дискурс [1].

лены в произведениях современных художников, которые являют собой взаимопроникновение искусства, обыденного сознания и художественно-бытовой культуры. Такова, например, «Тотальная инсталляция» — «музей чужих вещей» несуществующих людей Шарля Розенталя и Игоря Спивака — известного американского и советского художника И. Кабакова.

Экспурия по выставке-мистификации становится своеобразным чтением пространства (если обратиться к концепту постмодернистов — вся социокультурная, впрочем, и природная реальность есть Текст). Для Читателя (посетителя выставки) это может представлять интерес с точки зрения возможности собирания и презентации образа собственного «Я».

В произведении «Туалет», в комнате «человека, улетевшего в космос», в подсвеченных инсталляциях Шарля Розенталя он «оказывается то внутри сознания художника, читая его мысли о своей картине, то погружается в чужую картину как в Реальное» — учится читать пространство как текст, освобождённый от присутствия человека, но оставившего в нем свои следы [3]. Это пример сокращения дистанции между искусством и реальностью, порой полной её ликвидации. Познающий субъект находится внутри изучаемого пространства, а не дистанцирован от него. Мир в таком случае таков, каким его видит субъект [4]. Так посредством творческого монтажа реальности происходит обучение образами, действиями, понятиями.

По удачному определению Ю. Лейдермана, инсталляция И. Кабакова «трёхмерна, так как изображается не столько объектами, сколько пространством, пустотами между ними, путём, маршрутом, которые зрителю необходимо проделать физически» [5]. Происходит превращение искусства в художественную культуру, художественное производство, производство пространства. Художественный проект предназначен для получения посетителем некоего экзистенциального опыта, стимулирующего возникновение философских вопросов — о жизни, смерти, способствующего открыванию новых граней бытия и его смыслов, определению собственных ценностей.

Структура произведения постмодернистского искусства оживает и проявляется «благодаря жестам и действиям... людей», делаясь доступной чувствам, эмоциям и ожиданиям [6. С. 135]. В этом случае «носителем визуального восприятия пространства выступает телесный элемент (жест)», и его следует «учитывать при обучении видению» [Там же]. Действительно, ещё И. Кант заметил: «Пространство есть не что иное, как

только форма всех явлений внешних чувств, то есть субъективные условия чувственности, при которых единственно и возможны для нас внешние созерцания» [7. С. 132—133]. Речь идёт о переживании пространственного опыта телесного, а значит, «воплощающего» [8].

Созданием пространства занимаются также сценографы, играя как с объективной, так и с виртуальной реальностью. Например, театральные спектакли художника-постановщика Г. Солодовниковой, созданный ею условный виртуальный мир посредством информационных технологий, компьютерного дизайна.

Способом творить пространство становится разыгрываемый не на сцене, а в фойе театра спектакль. Раскрепощению, пробуждению чувств зрителей способствует распыляемая ваниль (афродизиак). Тело и среда в такие моменты особенно активны (необходимо понимать, что конкретная среда субъекта и среда — объективный мир не тождественны).

По мнению М. Мерло-Понти («Феноменология восприятия», 1945), тело выбирает из всего многообразия то, на что ему следует откликаться, «выстраивая» под себя пространство. Втягиваясь в него, человек может получать наслаждение от игры с поступающей информацией, культурными источниками и т. д. То же происходит и в перформансах, в которых авторы почти полностью исключают использование реди-мейд объектов.

В подобных формах искусства происходит смещение с созерцания изображения на рефлексию пространства, «мышление» телом (Р. Бир, Р. Брукс, Т. Ван Гелдер, Ф. Варела, Э. Кларк, Ж. Лакофф, П. Маес, Э. Прем, Э. Телен и др.). Тем самым художники посредством абстракции, форм, цветов и объёмов предлагают участнику этой игры пережить, получить реальный опыт, присвоить пространство. Такая сопричастность, вовлечение в событие, позволяет найти взаимодействие с ценностной идентичностью, на которую индивид претендует.

Иной (виртуальной) формой «входа» в пространство произведения, пришедшей на смену традиционной театральной программе, служит театральный буклет к спектаклю, в котором и программа спектакля, и сведения о занятых в спектакле актёрах, и история создания произведения, и фото с постановок разных лет, и многое-многое другое. Так как, по мнению одного из видных художественных деятелей — Т. Курентзиса, «театр — это не только спектакли, а то, как всё вокруг организовано, какое пространство создано», оно (пространство) является неясным, расплывчатым. Всё зависит от воспри-

ятия зрителя/посетителя, от его желания «войти» в него, освоить, двигаться в нём, расширяя его границы. В таком пространстве отсутствует центр, периферия, это гомогенизированное пространство.

Спорят в диалоге два пространства — пространство современного искусства и индустриальный ландшафт. Пример тому — крупнейший фестиваль искусств в Европе, который проходил в Рурской области, «в которой доминируют дымящие трубы и заводские постройки размером с огромные соборы» [9]. Деконструкция пространства происходит в случае расположения центров современного искусства на изначально подразумевавшихся под иные цели территориях (заводах, гаражах, мастерских), как это произошло, например, с «Винзаводом» — первым и самым большим частным центром современного искусства в России [10]. Цель центра — сделать искусство образом жизни путём соединения всех направлений современной культуры: фестивалей, концертов, театральных премьер, выставок, лекционных программ, кинопоказов (наличием художественных галерей, мастерских художников, работой арт-кафе, шоу-румов модной одежды, детской студии, книжных магазинов и мн. др.) [Там же]. Так, пространство здания уже не есть нечто целое, но конгломерат «текстов» разных стилей и жанров, подлежащих прочтению. Целью создателей подобного пространства является сопричастность, вовлечённость (зрителя, посетителя) в событие, в различные виды культурных практик путём «включения» в этот процесс всех пяти человеческих чувств. Вместо того чтобы организовывать, вносить нормативность в поведение посетителей, авторы пространства предлагают его творческое осмысление, выстраивание «под себя», присвоение.

Как человек воспринимает такое созданное пространство? Интересен в этом отношении стрит-арт — уличное искусство, маркирующее городской ландшафт, делая его магическим, политизированным и любым другим. Арт-объекты моделируют различные сюжетные программы, присваивая пространство, вовлекая зрителя в диалог, диктуя прочтение. Пространство в итоге воспринимается как придуманное и сконструированное.

Лабораторный аналог такого конструирования представлен в выставочном проекте Третьяковской галереи, объединяющем опыты художников и географов 1920—2000-х гг., «Метагеография¹. Пространство — образ — действие» [11]. Нестан-

дартная экспозиция произведений — развешивание экспонатов на разной высоте, меняющийся рельеф пола — трансформируют выставочное пространство, приближая его к природному рельефу, который редко бывает строго горизонтальным. В залах представлены не только произведения живописи (работы художников первой половины и середины XX века соседствуют с работами мастеров современного искусства), но и карты (исторические, карты-фантазии), геодезические инструменты. Карты помогают фиксировать границы и территории, оценить масштабы и протяжённости [Там же]. Указанные приёмы направлены на разрушение логики восприятия зрителя, приближение искусственно созданного пространства к условиям объективной реальности.

Другой творческий опыт — «Пикник», выставочный проект швейцарских художников, воспроизводящий «естественное состояние отдыхающего человека, когда он может разглядеть природу, быть синхронным её естественным ритмам, быть философичным... осознать своё не такое уж большое место на Земле...» [12]. Зрители, по замыслу художников, «наращивают» созданную ими тотальную инсталляцию. Так, человек (посетитель выставки), использующий технику бриколажа (бриколёр), предстаёт двигателем, который приводит в движение сложные механизмы художественных смыслов. «Пикник» — своеобразный индикатор социальных связей, кодов общественного поведения, и бриколёр оставляет свои «следы» в пространстве. Так, от крафтинга происходит переход к бриколажу. Производство предметов в пространстве (инсталляция создана из материалов собранных в окрестностях города, где состоялась выставка) сменяется конструированием пространства — бриколажем. Художники содействуют формированию самоидентификации личности, территориальной идентичности. Не случайно проект художников — один из серии «Пермская идентичность» [Там же].

Сращение внутреннего и внешнего, телесности и пространства территории иллюстрируют художники — участники проекта «Форма незримого» в Музее современного искусства PERMM (Пермь). Так, например, на видео демонстрируются татуировки на телах юношей — своеобразное воздействие пространства, среды (семьи, школы, города) на формирование человека. Это иллюстрация тактильного переживания местности. Татуировка в таком контексте — след от проживания на Уральской земле, нанесение травмы. На экспонатах представлена и татуированная местность — воздействия человека и влияние времени [13].

¹ Предмет интереса метагеографии — осмысление географических образов. Эта область знания находится на стыке философии, искусства и науки.

«Пересекать границы, закапывать рвы» (по Л. Фидлеру), строить дороги, изобретать мосты и отношения, открывать порталы¹, «вновь утвердить интуицию и импровизацию... исключить логическое и рациональное... перемешать, привести всё в беспорядок, чтобы установить новый... сомневаться в идеалах и удивляться магии ошибки... встретить Противоречие в качестве пространства для обмена... ценить процесс на уровне результата... заблокировать высокомерие выводов и координат» призывают нас художники-постмодернисты [14]. Все эти опыты необходимы, чтобы пространство открылось для восприятия, осмысления и практического действия. Ощутить себя в мире и мир в себе становится возможным, если «пользоваться» пространством, его «переживать».

Пространство напрямую связано с социальной практикой. По замечанию А. Лефевра, пространство «смыкается с материальным производством — имущества, вещей, предметов обмена... смыкается также с процессом производства... результатом накопленных знаний... наконец, оно смыкается с самым свободным творческим процессом — процессом означивания» [6. С. 144]. Тогда «начинается процесс сотворения произведений, смыслов и наслаждения» [Там же]. Такой процесс Ж. Делёз и Ф. Гваттари называют способом производства шизофренического производителя [15. Р. 7—8].

Повседневная жизнь человека — объект моделирования и конструирования, порой — манипулирования. Однако и сам человек способен «выстраивать» под себя пространство своего Бытия, играть формами и смыслами, осуществляя экспансию по отношению к среде обитания, создавая ту, в которой комфортно. Эволюция творческой активности человека, гражданина, по нашему мнению, должна состоять в переходе «от предметов в пространстве к понятию пространства», его восприятию, пониманию, сотворению [6]. Соглашаемся с А. Лефевром в том, что «наша эпоха стремится преодолеть оппозицию внешнее/внутреннее с помощью концепции взаимодействия и единства пространства» [6. С. 155].

Один из авторов фундаментальных исследований современной художественной культуры Б. Гройс среди главных проблем дизайна² видит

¹ Не случайно пользуются успехом 3D-лаборатории, в которых с помощью специальных очков можно отправиться в виртуальное путешествие.

² Дизайн в нашем представлении — метод художественного проектирования всей материальной, социальной и духовной среды, окружающей человека (определённого типа культуры), а также его самого [16. С. 123].

не то, «как спроектировать мир вокруг себя, а то, как спроектировать самого или саму себя — или, скорее, как справиться с тем, как меня проектирует внешний мир». Размышляя о самодизайне, он пишет, что «это практика, наиболее радикальным образом объединяющая художника и его аудиторию, потому что не все производят художественные произведения, но все являются художественными произведениями и в то же время считаются их авторами» [17].

Инсталляция основана на определённой игре свободы и несвободы. Зритель, находясь внутри инсталляции, рефлексируя, не является свободным от неё полностью, поскольку предметное окружение несёт информацию, способствующую поддерживать типы поведения, но она также содействует расширению границ человеческой свободы (в творческом присвоении пространства).

Это свойство проявляется в ставшем популярным движении партизантинг³ — подпольном перепланировании городской среды. В манифесте на сайте партизантинг-сообщества мы находим: «Сегодня активные жители городов... используют художественный язык как инструмент для изменения реальности: начиная от починки городской мебели и заканчивая борьбой за новые формы государственного строя» [19]. Созвучно представлениям итальянского архитектора Б. Дзеви о том, каким образом может видоизменяться пространство, активисты сообщества понимают, что «инициативное, никем не санкционированное высказывание или действие может стать ключевой формой социальных и культурных изменений», что приводит к «переосмыслению и перестройке городской среды и общества в целом» [Там же]. Так повседневные отношения становятся формами искусства, которые, в свою очередь, моделируют и инициируют новые социальные отношения, преодолевая дефицит солидарности в обществе в эпоху постмодерна.

Среди задач, стоящих перед человеком и обществом постмодерна, конкретизирующих сформулированную в начале статьи цель, мы выделим следующие:

- актуализация познавательной мотивации, исследовательской творческой активности человека в процессе самоидентификации, осмысления социокультурного и природного ландшафта, деконструирования и проектирования пространства;
- использование перцептивных способностей личности, интеллектуальных способностей,

³ Партизантинг — направление, находящееся «на стыке современного искусства и общественной деятельности» [18. С. 157].

характерологических особенностей для создания предметов, при помощи методики крафтинга, конструирования пространства в бриколаже;

- создание новых форм повседневной деятельности для широкого круга потребителей;
- побуждение граждан к совершению действий, выходящих за рамки обычных явлений, но не противоречащих законам природы и общества, направленных на созидание. В этом случае не только личность, но и регионы, стремящиеся к устойчивому культурному развитию, обретению территориальной идентичности, только выиграют.

Стимулом для определения задач творчества служит пространство, окружающая среда в фор-

ме данных природно-климатических условий, материальной и духовной среды, социальной обстановки. Одной из предпосылок творчества человека становится неформальное референтное общение, обеспечивающее его существование в социальном пространстве. Задачей, таким образом, становится создание основы для созидательного творчества, в процессе которого будет происходить становление человека и гражданина. Наставники же (представители креативного класса — художники), в живом диалоге транслируя крафтинг-методику творческой деятельности, создают ту среду, которая становится «непосредственным катализатором для развития в субъекте его творческих способностей» к бриколажу [20. С. 211—212].

Список литературы

1. Деррида, Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук [Электронный ресурс] / Ж. Деррида. — URL: <http://libfl.ru/mimesis/txt/derrida01.php> (дата обращения 31.03.2017).
2. Стерляева Т. Д. Свобода и бытийная пластичность человеческого мира / Т. Д. Стерляева // Ист., филос., полит. и юрид. науки, культурология и искусствоведение. Вопр. теории и практики. — 2011. — № 8, ч. II. — С. 194—197.
3. Плущер-Сарно, А. Три Кабаковых, или Две забытые России [Электронный ресурс] / А. Плущер-Сарно. — URL: <http://plucer.livejournal.com/98750.html?thread=3681726> (дата обращения 31.03.2017).
4. Знаков, В. В. Самопонимание субъекта как когнитивная и экзистенциальная проблема / В. В. Знаков // Психол. журн. — 2005. — Т. 26, № 1. — С. 18—28.
5. Лейдерман, Ю. Беседы «художника» и «литератора»: пер. с фр. И. Стаф [Электронный ресурс] / Ю. Лейдерман. — URL: <http://www.guelman.ru/xz/362/xx34/xx3421.htm> (дата обращения 31.03.2017).
6. Лефевр, А. Производство пространства / А. Лефевр. — М.: Strelka Press, 2015. — 428 с.
7. Кант, И. Критика чистого разума / Соч. в 6 т. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — 799 с.
8. Zevi, B. Apprendre a voir L'architecture / B. Zevi. — Paris: Ed. De Minuit, 1948. — 135 p.
9. Флеров, А. Ruhrtriennale: В ожидании метеорита [Электронный ресурс] / А. Флеров. — URL: <http://oteatre.info/ruhrtriennale-v-ozhidanii-meteorita/> (дата обращения 31.03.2017).
10. Винзавод: центр современного искусства [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.winzavod.ru/about/> (дата обращения 31.03.2017).
11. Метагеография. Пространство — образ — действие: спецпроект 6-й Московской биеннале современного искусства [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.tretyakovgallery.ru/ru/calendar/exhibitions/exhibitions5178/> (дата обращения 31.03.2017).
12. Пикник: выставочный проект [Электронный ресурс]. — URL: <http://permm.ru/novosti/v-sredu,-2-dekabrya,-v-muzee-sovremennogo-iskusstva-permm-otkryivaetsya-novaya-vystavka-%C2%ABpiknik%C2%BB.html> (дата обращения 07.12.2015).
13. Форма незримого [Электронный ресурс]. — URL: <http://permm.ru/menu/exhibitions/forma-nezrimogo.html> (дата обращения 07.12.2015).
14. «Привет из Молотова»: выставка Эскифа [Электронный ресурс]: пресс-релиз. — URL: <http://www.permm.ru/tegi-po-razdelam/teg-press-reliz.html?tags=%D0%AD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%8> (дата обращения 07.12.2015).
15. Deleuze, G. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia [Электронный ресурс] / G. Deleuze, F. Guattari. — URL: <http://cnqzu.com/library/Philosophy/Deleuze,%20Gilles%20and%20Felix%20Guattari-AntiOedipus.pdf> (дата обращения 02.12.2015).
16. Хованская, А. В. Художественная культура постмодернизма / А. В. Хованская, В. Н. Кустьян. — Пермь: Пермская ГСХА, 2012. — 212 с.
17. Гройс, Б. Политика самодизайна [Электронный ресурс] / Б. Гройс. — URL: <http://www.permm.ru/menu/xzh/archiv/83/politika-samodizajna.html> (дата обращения 07.12.2015).

18. Российский неополитический активизм: отчёт о результатах исследования. — Пермь, 2014. — 158 с.
19. Партизантинг: партизанские городские перепланировщики [Электронный ресурс]. — URL: http://partizaning.org/?page_id=6 (дата обращения 31.03.2017).
20. Сайко, Э. В. Субъект: создатель и носитель социального / Э. В. Сайко. — М. ; Воронеж, 2006. — 424 с.

Сведения об авторе

Хованская Анастасия Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории, социологии и права, Пермская государственная сельскохозяйственная академия. Пермь, Россия. hovanskaya@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).

Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 12—18.

FROM MANUFACTURING OBJECTS TO CONSTRUCTING SPACE

A. V. Khovanskaya

Perm State Agricultural Academy, Perm, Russia. hovanskaya@mail.ru

In the process of creativity, transformation of the environment, there is a formation of man, his multi-dimensional “I”, including as a citizen. A prerequisite for human creativity are the informal referential communication, familiarity with crafting-methods, bricolage. This activity allows him to open the new space and understand the uniqueness of the territory of its habitat.

Keywords: *crafting, bricolage, leisure activities, civil activism, socio-cultural space, the production of space, installations, design, self-design, corporeity.*

References

1. Derrida, Zh. *Struktura, znak i igra v diskurse gumanitarnykh nauk* [Structure, sign and play in the discourse of the humanities]. Available at: <http://libfl.ru/mimesis/txt/derrida01.php>, accessed 31.03.2017. (In Russ.).
2. Sterlyadeva T.D. Svoboda i bytiynaya plastichnost' chelovecheskogo mira [Freedom and existential plasticity of the human world]. *Istoricheskiye, filosofskiy, politicheskiye i yuridicheskiye nauki, kul'turologiya i iskusstvovedeniye* [Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of theory and practice], 2011, no. 8, pt. II, pp. 194—197.
3. Plutser-Sarno, A. *Tri Kabakovykh, ili Dve zabytye Rossii* [Three Kabakovs, or Two-forgotten Russians]. Available at: <http://plucer.livejournal.com/98750.html?thread=3681726>, accessed 31.03.2017. (In Russ.).
4. Znakov V.V. Samoponimaniye sub'ekta kak kognitivnaya i ekzistentsial'naya problema [Self-understanding of the subject as a cognitive and existential issue]. *Psikhologicheskii zhurnal* [Psychological journal], 2005, vol. 26, no. 1, pp. 18—28. (In Russ.).
5. Leiderman, Yu. *Besedy “khudozhnika” i “literatora”* [Conversations “artist” and “writer”]. Available at: <http://www.guelman.ru/xz/362/xx34/xx3421.htm>, accessed 31.03.2017. (In Russ.).
6. Lefebvre, A. *Proizvodstvo prostranstva* [Production of space]. Moscow, Strelka Press Publ., 2015. 428 p. (In Russ.).
7. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. *Sochineniya v 6 t. T. 3* [Works in 6 vol. Vol. 3]. Moscow, Mysl' Publ., 1964. 799 p. (In Russ.).
8. Zevi, B. *Apprendre a voir L'architecture*. Paris, 1948. 135 p. (In French).
9. Flerov A. *Ruhrtriennale: V ozhidanii meteorita* [Ruhrtriennale: In anticipation of the meteorite]. Available at: <http://oteatre.info/ruhrtriennale-v-ozhidanii-meteorita/>, accessed 31.03.2017. (In Russ.).
10. *Vinzavod: tsentr sovremennogo iskusstva* [Winery: Center for Contemporary Art]. Available at: <http://www.winzavod.ru/about/>, accessed 31.03.2017. (In Russ.).
11. *Metageografiya. Prostranstvo — obraz — deystviye: spetsproekt 6-y Moskovskoy biennale sovremennogo iskusstva* [Metageography. Space — image — action: special 6th Moscow Biennale of Contemporary Art]. Available at: <http://www.tretyakovgallery.ru/ru/calendar/exhibitions/exhibitions5178/>, accessed 31.03.2017 (In Russ.).

12. *Piknik: vystavochnyi proekt* [Picnic: exhibition project]. Available at: <http://permm.ru/novosti/v-sredu,-2-dekabrya,-v-muzee-sovremennogo-iskusstva-permm-otkryivaetsya-novaya-vyistavka-%C2%ABpiknik%C2%BB.html>, accessed 07.12.2015. (In Russ.).
13. *Forma nezrimogo* [The shape of the invisible]. Available at: <http://permm.ru/menu/exhibitions/forma-nezrimogo.html>, accessed 07.12.2015. (In Russ.).
14. “*Privet iz Molotova*”: *vystavka Eskifa: press-reliz* [“Greetings from Molotov”: exhibition of Eskif: press release]. Available at: <http://www.permm.ru/tegi-po-razdelam/teg-press-reliz.html?tags=%D0%AD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%8>, accessed 07.12.2015. (In Russ.).
15. Deleuze G., Guattari F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Available at: <http://cnqzu.com/library/Philosophy/Deleuze,%20Gilles%20and%20Felix%20Guattari-AntiOedipus.pdf>, accessed 02.12.2015.
16. Khovanskaya A.V, Kuk’yan V.N. *Khudozhestvennaya kul’tura postmodernizma* [Art culture of post-modernism]. Perm, 2012. 212 p. (In Russ.).
17. Groys, B. *Selfdesign Policy* [Politika samodizayna]. Available at: <http://www.permm.ru/menu/xzh/arxiv/83/politika-samodizajna.html>, accessed 07.12.2015. (In Russ.).
18. *Rossiyskiy neopoliticheskiy aktivizm: otchyot o rezul’tatakh issledovaniya* [The Russian neo-political activism: a report on the results of the study]. Perm, 2014. 158 p. (In Russ.).
19. *Partizanting: partizanskiye gorodskiye pereplanirovshchiki* [Partizanting: urban guerrilla re-planners]. Available at: http://partizaning.org/?page_id=6, accessed 31.03.2017. (In Russ.).
20. Sayko, E.V. *Sub’ekt: sozidatel’ i nositel’ sotsial’nogo* [Subject: Social media and the creator]. Moscow, Voronezh, 2006. 424 p. (In Russ.).

УДК 101.1:316; 111.7
ББК 87.6; 87.2

ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ВОЛИ

И. Д. Самойлов

Курганский государственный университет, Курган, Россия

Рассмотрены онтологические и гносеологические аспекты социальной воли, понимаемой в качестве особой надындивидуальной сущности, конституирующей социальную реальность. В рамках данного феномена показаны особенности взаимодействия различных уровней индивидуальной и коллективной воли.

Ключевые слова: *онтология воли, гносеология воли, социальная воля, коллективная воля.*

Рассмотрим основные аспекты онтологии социальной воли. В первую очередь необходимо показать принципиальную возможность существования и развития воли вне индивида. Речь идет о воле как о всеобщем онтологически независимом феномене, способном влиять сразу на множество людей.

В истории философской мысли существование всеобщей надындивидуальной воли, объединяющей группы индивидов, было показано Г. В. Ф. Гегелем. При этом философ рассматривает волю как своего рода производную разума и всеобщего Абсолютного Духа. Сущность представленного Гегелем доказательства заключается в следующем. Мыслитель полагает, что если свобода в общем смысле заключается в неопределённости воли, то и сама воля во всеобщем, абсолютном смысле есть абсолютно свободная воля, оказывающаяся всеобщей. Действительно, абсолютно свободная воля охватывает собой всё бытие, а следовательно, она является всеобщей.

Рассмотрим это положение подробнее. Можно заметить, что каждый индивид принципиально отличается от другого по своему характеру, манерам, склонностям, натуре: «...у каждого есть такие способности и определения, которых нет у другого»¹. Однако «эти различия индивидов не касаются воли самой по себе, ибо она свободна. Особенность, или единичность человека не препятствует всеобщности воли, а подчинена ей»¹. То есть, поскольку воля, рассмотренная как воля вообще, свободна, то она обладает определённой степенью независимости от каждого конкретного индивида. Воля оказывается надындивидуальна и иррациональна по отношению к индивидуальности и её рациональному мышлению. Следователь-

но, поскольку воля находится «вне» каждого конкретного индивида, то она оказывается всеобщей.

В то же время всеобщность надындивидуальной воли есть единственная причина, согласно которой в принципе возможно какое-либо объединение отдельных индивидов. Поскольку в обратном случае каждый индивид замкнулся бы в собственном «солипсическом» свободном волеении. «Если бы воля не была всеобщей, — полагает Гегель, — то не существовало бы никаких действительных законов, ничего, что могло бы действительно обязывать всех. Каждый мог бы поступать, как ему заблагорассудится, и не обращал бы внимания на своеволие других»². Как отмечает философ, «справедливый или моральный, иными словами, превосходный поступок хотя и совершается отдельным [человеком], однако все соглашаются с таким поступком. Они, следовательно, узнают в нём самих себя или свою собственную волю»³. Отсюда ясно, что все взаимодействия как бы независимых между собой волей на самом деле происходят в рамках единой всеобщей воли.

В качестве примера можно привести представление о всеобщности художественных произведений: «Здесь происходит то же самое, что и с произведениями искусства. Даже те, кто не смог бы создать такого произведения, находят в нём выраженной свою собственную сущность. Подобное произведение оказывается, таким образом, истинно всеобщим. Оно получает тем большее одобрение, чем более исчезает в нём особенное его создателя»⁴. Обращает на себя внимание тот факт, что истинно гениальные художественные произведения существуют вне конкретной исторической эпохи, в которой жили их создатели. Именно их всеобщий характер, затрагивающий каждого чело-

¹ Гегель, Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Г. В. Ф. Гегель. Работы разных лет : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1971. — 630 с. — С. 28.

² Там же. — С. 27.

³ Там же. — С. 28.

⁴ Там же.

века независимо от конкретного места и времени и позволяет говорить о гениальности. Аналогичный принцип существует и в волевой деятельности людей.

Важным также оказывается следующий вывод. Любые взаимные отношения между индивидами всегда связаны, во-первых, с взаимодействием воли, и, во-вторых, это взаимодействие всегда связано с ограничением принципиальной свободы воли каждого отдельного индивида со стороны других воли. В ином случае взаимодействие просто не могло бы осуществиться, поскольку каждый индивид, будучи абсолютно свободным в своей воле, «не замечал» бы проявлений других воли.

Таким образом, было выяснено, что представление о всеобщности воли явно вытекает из представления о её свободе. Свободная воля есть одновременно всеобщая воля. Поскольку воля, следовательно, не в полной мере является принадлежностью конкретного индивида, возникает вопрос о существовании неких надиндивидуальных уровней воли. Речь идёт, в частности, о социальной воле. Подобная воля в некоторой степени консолидирует волевые интенции множества индивидов. Поскольку такая воля надиндивидуальна, то она обладает и определённой автономией от существования конкретных индивидов, являющихся её носителями.

Социальная воля, следовательно, есть внеиндивидуальная воля, обладающая определённой степенью всеобщности. В таком понимании воля как бы отрывается от конкретных индивидов, с их различающимися потребностями и желаниями. Осмысление онтологического статуса социальной воли опирается на представление о ней как об особом феномене, обуславливающем коллективную жизнедеятельность множества индивидов, но не являющемся при этом самостоятельной метафизической сущностью. Таким образом, воля не выделяется в автономную идеалистическую категорию, обуславливающую всё бытие.

Действительно, воля лишь осознаётся как воля, однако истинную сущность данного явления невозможно познать в рамках человеческого мышления. Данное мышление ищет причину и первопричину, действуя в пространстве сущностей, для которых доступно рационально-логическое описание. При этом рациональное мышление укоренилось в сфере материального, пытаясь свести идеальные по своей сути феномены к кажущейся очевидной для него последовательности взаимодействий псевдоматериальных моделей этих феноменов.

Отсюда ясно, что для человеческого мышления вопрос о соотносённости чувственно воспринимаемого материального и феноменов идеально-

го принципиально неразрешим. Любой феномен идеального всегда будет приводить человеческое мышление к своеобразному удвоению бытия, когда с идеальным феноменом сопоставляются «аналогичные» ему модели, напоминающие по своим свойствам материальные объекты.

Выход видится в признании плюрализма идеальных объектов, поскольку любая идеальная конструкция может иметь место, хотя её существование как таковое недоказуемо. В рамках человеческого мышления речь может идти только о неявных феноменах, эксплицирующих данные конструкции в мышлении, и попытках найти хотя бы временные и приблизительные закономерности, указывающие на сущность идеальных конструкций. Отсюда следует, что понятия «воля», «всеобщая воля», «социальная воля», «коллективная воля», с одной стороны, есть только мыслимые модели, предстающие как феномены в мышлении.

В то же время было выяснено, что социальная воля не сводится к простой сумме воли отдельных индивидов, оказываясь похожей, таким образом, и на онтологически автономную сущность. Наконец, следует отметить, что реальная социальная воля не может существовать обособленно от некоего «субстрата» в виде живущих индивидов.

Следовательно, по отношению к каждому конкретному индивиду социальная воля, по видимому, надстраивается над его индивидуальной волей. С одной стороны, отдельный индивид может оказать влияние на эту волю «снизу», однако воздействие это не полностью определяет социальную волю. С другой стороны, социальная воля «сверху» влияет на отдельного индивида, хотя автономия его индивидуальной воли по-прежнему сохраняется. Индивидуальная и социальная воли есть достаточно самостоятельные, но взаимно пересекающиеся и влияющие друг на друга феномены. В то же время отдельный индивид и, в частности, его индивидуальная воля являются своего рода субстратом, на который наслаиваются более высокие уровни социальной воли.

Социальные уровни воли различаются по степени их всеобщности. Эти уровни надиндивидуальной воли могут сосуществовать и влиять как друг на друга, так и на индивидуальные воли отдельных людей. При этом каждый следующий уровень надстраивается над предыдущим. В качестве примера можно привести такие уровни эволюции социальной воли, как воля рода, нации или государства. Данные уровни воли не являются взаимоисключающими, а сосуществуют, будучи расположены один над другим.

Помимо рассмотренных уровней социальной воли существуют и более локальные, временные формы объединения воли, например воля группы, организации, массы. Другими словами, видов и уровней коллективной воли может быть множество, при этом социальная воля оказывается наи-

более общим случаем надиндивидуальной воли. Как сонаправленность, так и конфликтные противостояния между различными слоями социальной и коллективной воли, а также волевыми устремлениями отдельных индивидов обуславливают волевой «ландшафт» реального общественного бытия.

Сведения об авторе

Самойлов Игорь Дмитриевич — аспирант кафедры философии, Курганский государственный университет, Курган, Россия. igorletterbox@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).
Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 19—21.*

ONTO-EPISTEMOLOGICAL ASPECTS OF THE SOCIAL WILL

I.D. Samoylov

Kurgan State University, Kurgan, Russia. igorletterbox@gmail.com

The article describes ontological and epistemological aspects of the social will understood as a special supra-individual entity that constitutes social reality. In the framework of this phenomenon shows the features of the interaction of different levels of individual and collective will.

Keywords: *ontology of will, epistemology of will, the social will, the collective will.*

УДК 111; 165.1

ББК Ю524 + Ю151 + Ю223.5 + Ю225

ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ И ПОЗНАНИЯ В КЛАССИЧЕСКОЙ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

О. А. Егорова

Южно-Уральский государственный университет (НИУ), Челябинск, Россия

Проведён анализ проблемы универсальных оснований человеческого бытия и познания как идеальных предметов, сущностей, конструктивных по отношению к человеческому мышлению и деятельности.

Ключевые слова: основания бытия, рациональное познание, форма, сущность, идея, понятие, диалектика.

Философия имеет глубинную связь с самим фактом существования и бытия человека. Бытие человека «поддерживается и воспроизводится в той мере, в какой воспроизводятся, повторяются и удерживают на собственных основаниях особые явления, называемые самоосновными» [13. С. 28]. Человек — это существо, которое есть лишь в той мере, в какой оно самосозидается, так как для человеческих состояний нет оснований в природе, которые самодействовали бы и порождали бы своим самодействием в человеке человека. Проблема состоит в том, что, поскольку основания человеческого бытия неприродные, то «на место не данных природой оснований мы должны суметь поставить или ввести некое основание, которое будет порождать в нас человеческий эффект, чтобы человеку было возможно овладеть в себе чем-то, установить какой-то порядок» [14. С. 52—53]. Поэтому в истории человечества и существуют определённые «машины» культуры (миф, религия, искусство, философия, наука и др.) как способы восполнения и созидания человеком себя в бытии, для которого нет природных оснований. Значит, человек есть искусственное существо, самосоздаемое через культурно изобретаемые устройства, которые суть способы конструирования человека из природного материала.

Онтология исходит из того, что поскольку человек есть не природное, а искусственное создание истории и культуры, то есть две категории оснований человеческого бытия, морали, познания: во-первых, есть категория *опытных оснований* в широком смысле этого слова, которые задаются обществом, в котором живёт человек, определённой системой принятых в обществе ценностей, конкретной культурой и т. д.; во-вторых, есть категория *внеопытных оснований*, которые носят сверхприродный, сверхвременной характер. Спецификой внеопытных оснований является то, что они относятся не к конкретному времени, ме-

сту или локальной культуре, а принадлежат пространству и времени как универсальным характеристикам культуры, формулируются внеопытным образом, о них говорят в терминах онтологии (метафизики). Онтологические утверждения о мире — это «высказывания об условиях человеческого бытия, поддержания его как бытия человеческого, а также условиях того, что человек может вообще что-либо познать» [Там же. С. 161]. Онтологические утверждения связаны с рассуждениями об условиях познания, о научном познании, на основе которых строится теория познания, эпистемология. Специфика онтологических утверждений состоит в том, что они являются общими утверждениями о характере мира, принимают категориальную форму, внеопытны, но являются постулатом или условием опыта, они суть способы организации и одновременно структура нашего опыта. Таким образом, онтология есть учение о вневременных, внеопытных условиях человеческого бытия и познания, связана с поиском универсальных оснований бытия как точек опоры и духовного совершенствования человека.

В европейской философии исследование проблемы внеопытных оснований человеческого бытия и познания, посредством которых организуется сознательная жизнь, чтобы она могла воспроизводиться в упорядоченном виде, а не разрушаться со временем, впервые было осуществлено в античной классической философии. Для такого исследования вводились *особые предметы — сущности, «идеальные предметы»*, которые максимально, предельно представляют основания человеческого бытия и познания, которым не приписывается существование материальных вещей, но они выступают орудиями и средствами понимания бытия и мышления.

Сущности, «идеальные предметы» вводились в философии как теоретические конструкции, которые предполагают выделение в любых ве-

щах того, о чём возможны рациональные высказывания: «общезначимые и поддающиеся доказательству, аргументации, опровержению, установлению как истинные или ложные независимо от того, в какую систему общественных отношений или культуры включён человек» [14. С. 115]. Спецификой введения идеальных сущностей было то, что разрабатывался определённый понятийный аппарат, основанный на различении действительного, истинного мира и мира локальных культурных представлений. Таким образом, в античной философии «сформировалась идея мира как бесконечного универсума, представляющего собой совокупность идеальных сущностей» [8. С. 8]. Тем самым в европейской мысли было открыто пространство теоретического мышления, основанного на логическом доказательстве и рассуждении, ориентированного на поиск истины самой по себе, и одновременно были сформулированы первые элементы теоретических процедур. Следовательно, проблема внеопытных, предельных оснований человеческого бытия и познания в классической античной философии разрабатывалась как проблема особых предметов — идеальных сущностей, выступающих в виде теоретических конструкций и средств понимания человеческого бытия и познания, предполагающих рациональность знания и познания, являющихся условиями организации и воспроизводства сознательной жизни в упорядоченном виде, то есть как *проблема идеального*.

Особенности исследования проблемы оснований человеческого бытия и познания в классической античной философии заключаются в следующем.

Во-первых, данная проблема связывалась с темой формы как конструктивного органа человеческого бытия и познания, на основе которого воспроизводятся познавательные, нравственные, социально-правовые способности, качества человека. В учениях Сократа, Платона, Аристотеля осуществлялся поиск идеального, но обязательно предметного, зримого существования Ума, формы как порядка, объективно существующего и действующего на своих неэмпирических основаниях. Форма мыслилась в качестве идеального упорядоченного целого, *логоса* и *топоса речи*, у которого есть свои законы и на основе которого воспроизводятся способности мышления, деятельности, познания, языка. Если выявлена форма или создана конструкция как идеальный предмет, *логос* организован, то это будет порождать мысли основные, «законнорождённые» [13], связанные с формой или идеальным предметом как основанием бытия и познания. То есть в классической

античной философии «сложилась логоцентрическая парадигма, основанная на убеждении в существовании объективных истинных оснований бытия и познания, постигаемых разумом как универсальной духовной способностью человека» [24. С. 803].

Во-вторых, определяющее значение имел конструктивный характер сущностей, «идеальных предметов», заключающийся в том, что они понимаются как онтологические абстракции порядка, которые реально обладают чертами бытия и существования, являются условиями и способами производства упорядоченности мысли и души, рационально постигаемыми диалектическим способом, на основе которых воспроизводятся человеческие способности и качества. В этом смысле они являются универсальными основаниями человеческого бытия и познания.

В-третьих, одновременно с пониманием мира как универсума, совокупности идеальных сущностей, возник «рационализм как специфический тип мышления, характерный для европейской культуры» [8. С. 8]. Для античного рационализма характерно наличие методической рефлексии, обращённой на мысль и её связь с языком. «Это дало открытие гносеологической проблемы и кодификацию правил логики, а также открытие проблемы критики языка» [1. С. 11]. Рациональное познание в античной философии связывалось с поиском упорядоченного, законосообразного, общезначимого, доказательного знания, основанного на разумных основаниях. Основными векторами развития рационализма становятся разработка принципов и критериев рационального знания, исследование источников познания и «способов развития мыслительной активности субъекта познания, выступающих в качестве абсолютных предпосылок познания» [17. С. 9—10]. В итоге в ходе исследования проблемы человеческого бытия и познания в античной классической философии был заложен идеал познания, связанного с языком, разработаны начала логики, теории понятий как средств познания. Тем самым она явилась «моментом, определившим развитие европейской рациональности» [16. С. 108].

В-четвертых, огромное значение для исследования проблемы оснований человеческого бытия и познания в возникающей классической философской рациональности, где формируется идея «светлого» разумного познания, имела направленность на «духовное искательство человека», в ней не было «противопоставления теоретического мира сфере «поступка» человека, а решение познавательных задач предполагало напряжённые личностные усилия» [12. С. 499; 23. С. 99—100].

Кроме того, для античной философии была характерна «критическая рациональная рефлексия в отношении существующей культуры» [11. С. 31]. Предметом осмысления становятся сами основания выработки «картин мира». «Стремление спорить пронизывало почти все стороны жизни и деятельности, будь то публичное обсуждение законов, олимпиады, театральные представления или судебные тяжбы» [9. С. 94]. В итоге состязание в речах, борьба мнений и свобода критики явились тем «пространством бурлящей агоры» [15. С. 29] или той идеально-духовной атмосферой, в которой родились греческая философия и наука, с характерной для них ориентацией не только на прикладной характер знания, а на поиск истины, на единство знания и добродетели, познания и бытия.

Введение сущностей как особых предметов в исследовании проблемы оснований человеческого бытия и познания в учении Сократа связано со «значительной переориентацией философской мысли с природы на человека» [20. С. 101]. Философское мышление связывается с переносом внимания на этико-социальные проблемы, так что предметом познания становятся человеческое бытие и деятельность в тех проявлениях, которые «зависят от самого человека, его сознательной воли и разума — право, справедливость, добродетель, закон, государство, благочестие, мудрость» [21. С. 271]. По Сократу, предметом познания может быть то, что существует и действует согласно *форме* как объективно существующему порядку, действующему на собственных основаниях, не являющихся эмпирическими. Основной задачей Сократа становится исследование оснований человеческого бытия и познания с помощью понятий как теоретических средств мышления, выраженных в языке.

В диалогах Платона показано, что в учении Сократа основанием человеческого бытия, познания, деятельности полагается *сущность* как объективное всеобщее истинное знание, постигаемое разумом, выраженное в понятиях, и целью философа является обличение мнимого знания [18; 19]. Методом познания Сократа является диалектика как вопросно-ответный способ исследования сущности предмета с целью поиска истинного знания посредством понятий, формулирующих порядок (форму) мира как *логос* и одновременно *топос* речи, язык, имеющий свои законы. Целью Сократа становится с помощью диалектики в ходе диалога «найти в человеке, как устойчивое ядро, нечто единое и гармоничное в виде его разума, с помощью которого устанавливается единство сознания и действия, гармония знания и поведения» [10. С. 187].

В философии Платона было продолжено исследование проблемы человеческого бытия и познания в связи с темой формы, но в качестве *оснований* человеческого бытия и рационального познания вводились особые предметы — «идеи», которые Платон называет сущностями, ибо «сущность — это то, что существует поистине» [6. С. 118].

В учении Платона, *во-первых*, идеи рассматриваются как онтологические абстракции — как такие «конструктивные “идеальные предметы” и явления по отношению к человеческому существованию, познанию и деятельности, которые способны упорядочивать движения души человека, приостанавливать или ликвидировать хаос, распад, нейтрализовать тенденцию мышления к неопределённости, рассеянию по множеству признаков и наблюдений, собирать мышление, то есть идеи есть область Ума» [13. С. 246—247]. В этом смысле идеи есть основания человеческого бытия, познания предметов и их связей, условия видения гармонии в мире, конструктивные условия и способы упорядоченности, собранности мысли, души, сознания человека, на основе которых воспроизводятся способности языка, мышления и познания, служат против забвения. «Поэтому истина и знание противопоставляются забвению, в этом смысле в греческой философии слово “память” было эквивалентно слову “бытие”» [14. С. 92].

Во-вторых, идеи мыслятся как теоретические конструкции, которые описывают предметы, мир как есть в действительности, поэтому выступают в качестве предпосылок объективации. Идеи как рациональные структуры предметов познания есть условия понятности, предшествующие нашей способности рационального познания в пространстве формы.

В-третьих, идеи как онтологические абстракции, реально обладающие чертами бытия и существования, есть сущности, раскрывающиеся в понятиях, поэтому в работах В. Ф. Асмуса и М. К. Мамардашвили отмечено, что и понятия мыслятся Платоном «как подлинное бытие», как «онтологические сущности, существующие самобытно и безусловно» [5. С. 195; 13. С. 141]. Диалектика как метод познания идей посредством понятий применялась Платоном, как и Сократом, к искусству диалога для порождения и понимания знания. Поэтому познание, путём которого помогал идти Сократ, у Платона также есть одновременно рождение, познание человеком себя посредством идей. Следовательно, в учении Платона была заложена основа неразрывной связи познания и бытия человека.

В учении Аристотеля, как и у Платона, развивалась идея формы как конструктивного органа человеческого бытия и познания. Поэтому Аристотелем вводилась онтологическая абстракция порядка, то есть предполагалось реальное, предметное, зримое существование порядка, Ума, формы в виде «идеальных предметов» как *оснований*, условий человеческого бытия и познания. Но в учении Аристотеля об идеальных предметах появилась особая предметность (небо), которая и есть воплощение идеального мира как области Ума. Поэтому Аристотель проводил «радикальное различие между идеальными, небесными, предметами и явлениями подлунными, земными, которые вовсе не идеальны» [13. С. 248].

Специфика исследования проблемы оснований человеческого бытия и познания в учении Аристотеля заключается в том, что проблема бытия рассматривается как проблема движения — проблема того, как мир воспроизводится и пребывает, каковы условия воспроизводства мира как объективно существующего порядка. Поэтому основной вопрос в его учении: как возможна онтологическая абстракция порядка как основание воспроизводства человеческого бытия и познания? Аристотель вводит образ кругового движения как движения идеальной формы, начало которого находится полностью вовне. Форма есть то, что приводит предмет в движение. Условием понимания движущихся предметов является описание движения или возвращения предмета к «естественному месту». В качестве «естественного места» понимается «конечная форма как *топос*, пространство предмета, полностью содержащее в себе предмет, подобно сосуду, который содержит жидкость, или как *энтелехия*, полная явленность и одновременно истина предмета, независимая от добавления знаний, например, истина цветка, дерева, истина человека» [Там же. С. 172—173].

Согласно Аристотелю, порядок не может возникнуть из хаоса, а только из порядка, поэтому, описывая движение как порядок, описываем два уровня — порядок и предшествующий порядок. Условием понимания процесса движения является допущение свершившегося движения, завершённая полнота бытия, *актуальность* в отличие от потенциальности. В учении Аристотеля актуальность первична, поэтому всё, что мы можем понять и осмысленно обсуждать как процесс движения, как воспроизведение порядка человеческого бытия, называется завершёнными, целостными, конечными формами. *Форма* в онтологическом аспекте есть такая «связь, собранность и расположение предметов и явлений, в которой все предметы даны одновременно в умопостигаемой

последовательности, а не во временной. Эта связь *есть*, является вертикальной по отношению к горизонтальной развёртке во времени и обладает свойством порождать другие порядки лишь в измерении завершённости и полноты бытия» [Там же. С. 176—177].

Следовательно, когда вводится «идеальный предмет» — конечная форма как онтологическая абстракция порядка в актуальном измерении, то, во-первых, она мыслится в качестве *условия, принципа понимания* воспроизводства порядка человеческого бытия как движения, так что принцип понимания всегда *есть* и мы не говорим о его генезисе; во-вторых, конечная форма является *основанием* воспроизводства порядка человеческого бытия лишь в актуальном измерении.

Рассматривая исследование проблемы оснований познания в концепции Аристотеля, необходимо указать, что познание включает: во-первых, учение об исследовании сущности вещей, их общих причин и начал в отдельных науках, во-вторых, учение об общих началах всех наук, постигаемых умозрением диалектическим путём. В. Ф. Асмус отмечал, что в учении Аристотеля «рассматриваемый в целом процесс знания ведёт к достижению недоказуемых положений, начал, которые прямо постигаются умом» [25. С. 38]. Общие начала всей науки есть исходные внеопытные основания наук, о которых необходимо рассуждать, чтобы видеть истину, ибо «цель умозрительного знания — истина» [3. С. 49]. Дисциплина, где диалогически обсуждаются общие начала всей науки, а также происходит «диалогическое обсуждение следствий, вытекающих из общих начал науки как допущений, которые могут быть противоположными, и есть диалектика» [13. С. 177]. Диалектика понимается Аристотелем, как и Сократом, как метод поиска истины, которая не может быть получена как конечное звено вывода или доказательства, а может лишь быть индуцирована. Значит, диалектика прокладывает путь к началам всех наук, чтобы видеть истину, поэтому познание, связанное с обсуждением начал науки как таковой, есть умозрение.

Поскольку начала всей науки открыты умозрению, ибо только ум схватывает общие начала науки, которые постигаются непосредственно умом, то мышление схватывает всё остальное — выводы, доказательства, рассуждения. Поэтому в учении Аристотеля термин «мышление» понимается в двух смыслах: мышление в логическом смысле означает логические связи, доказательства, выводы и т. д.; в онтологическом смысле мышление означает способность узнавания истинных содержаний мышления как предпосылок, общих утверждений о характере мира, дополнительных

к его описанию, относящихся к способу рассуждения о его содержании. Рассуждением о них занимается первая философия, метафизика. Способ, которым высказываются общие утверждения о мире, принимает категориальную форму. Поэтому Аристотель разрабатывает учение о категориях как об условиях знания, выступающих предпосылками возможности установления связей между явлениями, предметами. Способность мыслить посредством категорий есть ум, умозрение. Согласно Аристотелю, «этот ум существует отдельно, будучи по своей сущности деятельностью» [4. С. 435—436]. Деятельность ума Аристотель рассматривает как «активность формы, которая организует саму возможность познания субъекта» [20. С. 158—159]. Форма же понимается в учении Аристотеля как смысловое пространство, в котором можно что-то воспроизвести как порядок, который объективно существует и действует на своих неэмпирических основаниях, «который существует необходимо, независимо от субъекта, о котором возможно достоверное знание» [22. С. 21—22]. Значит, в учении Аристотеля способность выявлять предельные основания познания, мыслить посредством категорий и форм, организующих познание субъекта, есть Ум, умозрение. Концепция категорий раскрывает один из путей Аристотеля к логике, поскольку категории конкретизируются в понятиях, а «с анализа понятий, суждений, силлогизмов начинается логика, с выявления высших её законов как фундамента доказательного рассуждения» [20. С. 149].

В итоге исследование проблемы оснований познания Аристотелем включает, во-первых, исследование общих начал всех наук, постигаемых непосредственно умозрением диалектическим путём, а также категорий и форм как условий, организующих познание субъекта, во-вторых, исследование общих начал, аксиом отдельных наук, в-третьих, исследование логических законов и форм как условий доказательного рассуждения.

Особенностью исследования проблемы познания в учении Аристотеля является рассмотрение источника порождения мысли. Аристотель полагает, что человеческие мысли, чувства, способности, институции должны непрерывно с усилием заново рождаться, поэтому в его учении возникает идея «вечного движения» как движения по кругу — первичного, идеального, истинного движения, которое является метафорой сферы бытия, центр которой везде, а окружность нигде. Аристотелем утверждается, что мы прямо породить мысль не можем, поэтому вводится понятие «мысль-мысли» как условие порождения мыслей. Эта мысль, создающая источник мыслей, понима-

ется как центр, который *есть*, «здесь и теперь», организующий вокруг себя сферу бытия, который мыслится как деятельность-процесс, продолжающаяся живая деятельность, понимаемая как порождающая основа. Значит, в мире существуют не только результаты деятельности (*эргоны*), но мир ещё и сама порождающая деятельность (*энергия*).

Деятельность-процесс предполагает, что мир состоит из совокупности «качеств» как точек «действенного проявления интенсивности, усилий, являющихся далее неделимым пределом, конечным пунктом движения объяснения» [13. С. 189]. Например, в нравственности «качества» как точки действительности есть явления, называемые «самопричинными», «самоосновными», это «условия ясности нравственных явлений (совесть, добро и др.)» [14. С. 140; 13. С. 27]. Посредством таких условий мы понимаем нравственные явления, но сами эти условия непонятны, предельны и свободны. В этом смысле А. А. Гусейнов отмечает, что в учении Аристотеля добродетельность есть условие, «определённая качественная характеристика всех добродетельных поступков и является тем последним точечным пределом, до которого доходит разум в его практическом аспекте» [7]. Сам Аристотель считал, что «добродетель и порок имеют дело с вещами, для которых сам человек есть причина и исходное начало действий, поэтому человек бывает причиной своего поступка, сам несёт ответственность за то, добр он или зол» [2. С. 43].

То, что относится к бытию, существует и понимается через самое себя как предел, конечный пункт понимания, называется *сущностью*. И сущность — это действительность, о которой мы говорим, имея в виду, с одной стороны, качества, деятельную сторону дела, с другой — форму как упорядоченность, поэтому деятельность-процесс предполагает форму как упорядоченность, организацию, неразложимую на взаимодействие частей, которая существует и действует самим фактом *есть*, бытием. Значит, источник порождения мысли как деятельность-процесс замкнут на бытие. В итоге Аристотель формулирует принцип познания мира, согласно которому возможно познавать мир, явления и предметы в нём, если мы сможем разложить их на абсолютные и универсальные сущности-элементы, далее неделимые, конечные, понимаемые «сами через себя», а затем объяснить предметы и явления из композиции элементов. М. К. Мамардашвили отмечал, что в учении Аристотеля эти элементы, точки действительности, являющиеся самыми существенными конструктивными элементами мира, соединяются с идеей формы, поэтому в отличие от теории ато-

мизма, объясняющей явления мира из сочетания элементов, составляющих предмет, Аристотель сформулировал, что «есть ещё феномен упорядоченности или организации, которую он называет формой» [13. С. 191].

Таким образом, в учении Аристотеля конечные формы как онтологические абстракции порядка мыслились в качестве внеопытных условий понимания и оснований воспроизводства порядка человеческого бытия в актуальном измерении. В познании Аристотель рассматривал исходные основания всей науки как недоказуемые, внеопытные положения, рационально постигаемые в процессе диалогического обсуждения диалектическим путём; исследовал категории как условия знания, являющиеся универсальными предпосылками познания конкретных предметов и явлений; рассматривал формы как конечные пространства смыслообразования, соотношение с которыми способно порождать смыслы в человеческой голове, иначе мысль будет безосновной. Спецификой исследования проблемы оснований бытия и познания в учении Аристотеля является связь предметности, рациональности и энергичности.

Подводя общие итоги работы, необходимо отметить, что рассмотрение проблемы человеческого бытия и познания в классической античной философии связано с темой формы как конструктивного органа человеческого бытия и познания, на основе которого воспроизводятся познавательные, нравственные, социально-правовые и другие способности и качества человека. В учениях Сократа, Платона, Аристотеля осуществлялся поиск идеального, но обязательно предметного существования *формы*, ума как объективно существующего порядка, действующего на своих *основаниях*, не являющихся эмпирическими, поэтому была осуществлена задача исследования внеопытных, универсальных оснований человеческого бытия и познания как условий организации и воспроизводства сознательной жизни.

В учении Сократа основанием человеческого бытия, познания, деятельности полагается *сущность* как объективное всеобщее истинное знание, постигаемое разумом, выраженное в понятиях понятий как теоретических средства мышления. Методом познания Сократа является диалектика как вопросно-ответный способ исследования сущности предмета познания с целью поиска истинного знания посредством понятий, формулирующих порядок мира как *логос* и одновременно *топос* речи, язык, имеющий свои законы.

В философии Платона в качестве оснований человеческого бытия и рационального познания вводились «идеи» как сущности, онтологические

абстракции или «идеальные предметы», являющиеся конструктивными условиями и способами упорядоченности, собранности мысли, души, сознания человека, на основе которых воспроизводятся способности языка, мышления и познания. Идеи как рациональные структуры предметов есть условия понятности, предшествующие нашей способности рационального познания предметов в пространстве формы. Идеи как онтологические абстракции, реально обладающие чертами бытия и существования, раскрываются в понятиях диалектическим способом, применяемым к искусству диалога для порождения и понимания знания. Поэтому познание идеи есть одновременно познание человеком себя.

В учении Аристотеля вводилась онтологическая абстракция порядка, формы в виде «идеальных предметов» как *оснований*, условий человеческого бытия и познания, однако выделялась особая предметность (небо) — воплощение идеального мира как области Ума. Конечная форма как онтологическая абстракция порядка в актуальном измерении мыслится, во-первых, в качестве условия, принципа понимания воспроизводства порядка человеческого бытия, так что принцип понимания всегда есть,

и мы не говорим о его генезисе; во-вторых, конечная форма мыслится как основание воспроизводства порядка человеческого бытия лишь в актуальном измерении. В учении о познании Аристотелем были рассмотрены исходные внеопытные основания всей науки, рационально постигаемые в процессе диалогического обсуждения с помощью диалектики как метода поиска истины; рассматривались категории и формы как внеопытные универсальные предпосылки, организующие познание субъекта; исследовались логические принципы и формы как условия доказательного рассуждения. Особенностью исследования проблемы оснований познания в учении Аристотеля является рассмотрение условия, источника порождения мыслей как деятельности-процесса, понимаемой как порождающая основа мышления. То есть в учении Аристотеля были заложены основы понимания неразрывной связи человеческого бытия, рационального познания и деятельности.

Таким образом, в исследовании проблемы человеческого бытия и познания философами античности было открыто понимание того, что существуют идеальные сущности, конструктивные по отношению к человеческому бытию, познанию и деятельности, посредством которых возможно организовать и воспроизводить сознательную жизнь в упорядоченном виде.

Список литературы

1. Аверинцев, С. С. Два рождения европейского рационализма / С. С. Аверинцев // *Вопр. философии*. — 1989. — № 3. — С. 3—13.
2. Аристотель. Евдемова этика : пер. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой / Аристотель. — М. : Канон+ : Реабилитация, 2011. — 408 с.
3. Аристотель. Метафизика / Аристотель ; пер. А. В. Кубицкого. — М. : Эксмо, 2015. — 448 с.
4. Аристотель. О душе // *Собр. соч.* : в 4 т. Т. 1 / общ. ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1976. — С. 369—448.
5. Асмус, В. Ф. Античная философия / В. Ф. Асмус. — М. : Высш. шк., 2005. — 408 с.
6. Гайденко, П. П. Бытие и разум / П. П. Гайденко // *Вопр. философии*. — 1997. — № 2. — С. 114—140.
7. Гусейнов, А. А. Мораль как предел рациональности // *Вопр. философии*. — 2012. — № 5. — С. 26—34.
8. Зотов, А. Ф. Научная рациональность: история, современность, перспективы / А. Ф. Зотов // *Вопр. философии*. — 2011. — № 5. — С. 3—17.
9. Кессиди, Ф. Х. Загадка бурного расцвета греческой философии / Ф. Х. Кессиди // *Вопр. философии*. — 2007. — № 8. — С. 91—97.
10. Кессиди, Ф. Х. Сократ / Ф. Х. Кессиди. — СПб. : Алетейя, 2001. — 352 с.
11. Лекторский, В. А. Рациональность как ценность культуры / В. А. Лекторский // *Вопр. философии*. — 2012. — № 5. — С. 26—34.
12. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. — М. : Политиздат, 1991. — 525 с.
13. Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. — М. : Аграф, 1997. — 320 с.
14. Мамардашвили, М. К. Мой опыт нетипичен / М. К. Мамардашвили. — СПб. : Азбука, 2000. — 400 с.
15. Мамардашвили, М. К. Сознание и цивилизация / М. К. Мамардашвили. — СПб. : Азбука, 2011. — 288 с.
16. Мудрагей, Н. С. Проблема рационального и иррационального: античность, средневековье / Н. С. Мудрагей // *Вопр. философии*. — 1982. — № 9. — С. 107—116.
17. Николина, Л. В. Предпосылочное знание: специфика, структура и основные формы: автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Томск, 2015. — 19 с.
18. Платон. Диалоги : пер. М. С. Соловьева, С. Я. Шейнман-Топштейн, Я. М. Боровского, Вл. С. Соловьева [и др.] / Платон. — М. : Эксмо, 2015. — 768 с.
19. Платон. Тезтет / Платон // *Парменид, Кратил и другие диалоги* / отв. ред. Я. А. Слинин. — СПб. : Наука, 2014. — С. 212—287.
20. Соколов, В. В. Философия как история философии : учеб.-науч. пособие / В. В. Соколов. — М. : Академ. проект : Мир, 2012. — 845 с.
21. Трубецкой, С. Н. Курс истории древней философии / С. Н. Трубецкой. — М. : ВЛАДОС : Рус. Двор, 1997. — 576 с.
22. Чанышев, А. Н. Аристотель / А. Н. Чанышев. — М. : Мысль, 1987. — 221 с.
23. Швырев, В. С. Рациональность как ценность культуры / В. С. Швырев // *Вопр. философии*. — 1992. — № 6. — С. 91—105.
24. Энциклопедия эпистемологии и философии науки / под ред. чл.-кор. РАН И. Т. Касавина [и др.]. — М. : Канон+ : Реабилитация, 2009. — 1248 с.
25. Асмус, В. Ф. Метафизика Аристотеля / В. Ф. Асмус // *Аристотель. Собр. соч.* : в 4 т. Т. 1 / общ. ред. В. Ф. Асмуса. — М. : Мысль, 1976. — С. 5—50.

Сведения об авторе

Егорова Ольга Анатольевна — старший преподаватель кафедры профессиональной подготовки и управления в правоохранительной сфере, Южно-Уральский государственный университет. Челябинск, Россия. egorovaoa@susu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).
Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 22—30.*

PROBLEM OF THE REASONS OF HUMAN EXISTENCE AND COGNITION IN THE CLASSICAL ANCIENT PHILOSOPHY

O.A. Egorova

South Ural State University (National Research University), Chelyabinsk, Russia

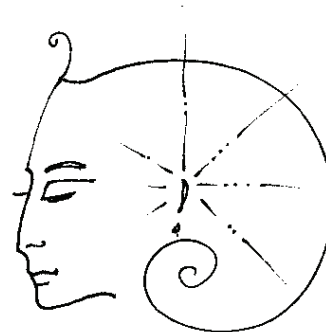
The article deals with the issues relating to the reasons of human existence and rational cognition. The author analyses the specific character the problem of human existence and cognition in the classical ancient philosophy as a problem of ideal essences. In the article the teachings of ancient philosophers, connected with dialectical method of cognition are considered. The author concludes that in the classical ancient philosophy the problem of reasons of human existence and cognition is associated with the study of objectively existing forms, with search and development of universal principles, conditions and methods of rational cognition.

Keywords: *reasons of existence, rational cognition, form, essence, idea, concept, dialectics.*

References

1. Averincev S.S. Dva rozhdeniya evropeyskogo ratsionalizma [Two births of European rationalism]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1989, no. 3, pp. 3—13. (In Russ.).
2. Aristotel'. *Evdemova etika* [Evdem ethics]. Moscow, Canon+ Publ., Reabilitatsiya Publ., 2011. 408 p. (In Russ.).
3. Aristotel'. *Metafizika*. Moscow, Eksmo Publ., 2015. 448 p. (In Russ.).
4. Aristotel'. O dushe [About the soul]. *Sobraniye sochineniy v 4 t. T. 1* [Collected Works in 4 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1976. Pp. 369—448. (In Russ.).
5. Asmus V.F. *Antichnaya filosofiya* [Ancient philosophy]. Moscow, High School Publ, 2005. 408 p. (In Russ.).
6. Gaydenko P.P. Bytie i razum [Existence and mind]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1997, no. 2, pp. 114—140. (In Russ.).
7. Guseynov A.A. Moral' kak predel ratsional'nosti [Morality as the limit of rationality]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2012, no. 5, pp. 26—34. (In Russ.).
8. Zotov A.F. *Nauchnaya ratsional'nost': istoriya, sovremennost', perspektivy* [Scientific rationality: past, present and prospects]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2011, no. 5, pp. 3—17. (In Russ.).
9. Kessidi F.H. *Zagadka burnogo rastsveta grecheskoy filosofii* [Riddle rapid flourishing of Greek philosophy]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2007, no. 8, pp. 91—97. (In Russ.).
10. Kessidi F.H. *Sokrat* [Socrates]. Saint Petersburg, Aletheya Publ., 2001. 352 p. (In Russ.).
11. Lektorskiy V.A. Ratsional'nost' kak tsennost' kul'tury [Rationality as a cultural value]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2012, no. 5, pp. 26—34. (In Russ.).
12. Losev A.F. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow, Politizdat Publ., 1991. 525 p. (In Russ.).
13. Mamardashvili M.K. *Lektsii po antichnoy filosofii* [Lectures on Ancient Philosophy]. Moscow, Agraf Publ., 1997. 320 p. (In Russ.).
14. Mamardashvili M.K. *Moy opyt netipichen* [My experience is not typical]. Saint Petersburg, Alphabet Publ., 2000. 400 p. (In Russ.).
15. Mamardashvili M.K. *Soznaniye i tsivilizatsiya* [Consciousness and civilization]. Saint Petersburg, Alphabet Publ., 2011. 288 p. (In Russ.).
16. Mudragey N.S. Problema ratsional'nogo i irratsional'nogo: antichnost', srednevekov'ye [The problem of rational and irrational: Antiquity, Middle Ages]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1982, no. 9, pp. 107—116. (In Russ.).
17. Nikolina L.V. *Predposylochnoye znaniye: spetsifika, struktura i osnovnye formy* [Premise knowledge: specificity, structure and main forms. Abstract of Thesis]. Tomsk, 2015. 19 p. (In Russ.).
18. Platon. *Dialogi* [Dialogues]. Moscow, Eksmo Publ., 2015. 768 p. (In Russ.).
19. Platon. Tyeetyet [Theaetetus]. *Parmenid, Kratil i drugiye dialogi* [Parmenides, Cratylus and Other Dialogues]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2014. Pp. 212—287.

20. Sokolov V.V. *Filosofiya kak istoriya filosofii* [Philosophy as a history of philosophy]. Moscow, Academic Project Publ., Mir Publ., 2012. 845 p. (In Russ.).
21. Trubetskoy S.N. *Kurs istorii drevney filosofii* [The course of the history of ancient philosophy]. Moscow, VLADOS Publ., Russkiy Dvor Publ., 1997. 576 p. (In Russ.).
22. Chanyshev A.N. *Aristotel'* [Aristotle]. Moscow, Mysl' Publ., 1987. 221 p. (In Russ.).
23. Shvyrev V.S. Ratsional'nost' kak tsennost' kul'tury [Rationality as the value of culture]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1992, no. 6, pp. 91—105. (In Russ.).
24. Kasavin I.T. (ed.). *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopaedia of Epistemology and Philosophy of Science]. Moscow, Canon+ Publ., Rehabilitation Publ., 2009. 1248 p. (In Russ.).
25. Asmus V.F. *Metafizika Aristotelya* [The Metaphysics of Aristotle]. *Sobraniye sochineniy v 4 t. T. 1* [Collected Works in 4 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1976. Pp. 5—50.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 1 (397).
Философские науки. Вып. 43. С. 30—36.*

УДК 14:291.13(4+7)“179/184”
ББК 87.63

РЕАБИЛИТАЦИЯ МИФА В ЭПОХУ РОМАНТИЗМА

Д. А. Будюкин, А. Г. Иванов

*Липецкий филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации. Липецк, Россия*

В центре внимания авторов — отношение к мифу в эпоху романтизма, когда происходит разочарование в возможностях разума, что приводит к обращению к мифу как к средству раскрытия сущности человека и общества. Представители романтизма сформировали особое представление о социальной мифологии, в котором миф рассматривался как естественное проявление народного духа, способное объединить народ вокруг национальной культуры. Основная заслуга в реабилитации мифа, формировании традиции философского осмысления мифологии принадлежала Ф. В. Й. Шеллингу.

Ключевые слова: *романтизм, мифология, миф, социальная мифология, романтический герой.*

Эпоха романтизма — это, с одной стороны, хронологически первая попытка «прорыва в архаику» в Новое время; с другой стороны, романтики призывают к созданию «новой мифологии», в том числе и социальной. «...Романтизм был реакцией на идеологию XVIII в., так называемого века Просвещения, века французских энциклопедистов, реакцией на французскую революцию и её эксцессы, на связанное с ней в сознании современников наполеоновское нашествие на Европу» [8. С. 25—26].

В эпоху романтизма возникает разочарование в возможностях решить мировоззренческие проблемы силами разума. Негативные стороны буржуазной цивилизации расценивались как результаты рациональных проектов. Личностная свобода многих оказалась ограниченной рамками логики. Выход из такой ситуации был найден в обращении к древним мифам — своего рода эскапизме, в стремлении с помощью сказок, мифов, легенд обрести подлинную свободу. В мифе романтики видели средство более глубокого раскрытия сущности человека и общества.

Ф. Шлегель призывал к возрождению мифологии, так как в ней, он считал, заложен огромный

потенциал всевозможных идей, образов для художественного творчества. По словам Шеллинга, в мифологии «заложены бесконечные возможности создавать всё новые отношения» [14. С. 123]. По большому счёту, романтики отождествляли мифологию с поэзией и свою задачу видели в создании определённого поэтического единства в составе философии, естествознания и поэзии, в основе которого лежало бы мифологическое отношение к миру, посредством чего могла бы быть познана целостность бытия. «У романтиков был свой проект развития культуры. Его основой в отличие от просветителей был не разум, а именно миф» [11. С. 58].

Миф виделся романтиками в качестве основного средства разрешения противоречия между богатым внутренним миром личности и не отвечающей высоким представлениям о справедливости социальной действительностью. Именно ситуация несоответствия, амбивалентности — между сущим и должным, между представлением об идеальном социальном устройстве и реальностью общественного прогресса, где доминировали наука и логика, — актуализировала миф. Механизмом,

позволяющим найти выход из такой двойственности, становится применение в мифе романтической иронии — смеха с «подводным течением», амбивалентного смеха (направленного и на самого себя, и на окружающий мир). «Романтическая ирония оказалась той дистанцией, которая отделила мир личности от социальной действительности, как своеобразную символическую реальность, универсум духа» [1. С. 60].

На переднем плане «борьбы» с несправедливостью социальной организации общества находится фигура романтического героя. При этом у одних романтиков герой оставался мечтательным чудачком или загадочно-инфернальной личностью, но всегда трагически одиноким индивидуалистом; у других — индивидуализм романтического героя проявляется через гордое самоутверждение и подвиги во имя эгоистических целей или через бунт против несовершенства мироздания.

Поведение романтического героя существенно отличается от того, что можно ожидать от героя мифа. В этом усматривается одна из особенностей создаваемой романтиками новой мифологии. «Персонаж мифа воплощает в себе некий закон, некую универсальную потребность и поэтому должен быть в известной степени предсказуем, он не может таить в себе ничего неожиданного. Персонаж романа, напротив, стремится быть таким же, как все мы, и то, что может происходить с ним, столь же непредсказуемо, как то, что может происходить с нами» [15. С. 181].

Следует заметить, что начиная с эпохи романтизма фигура героя стала в полной мере тем зеркалом, в котором усматривались социальные катаклизмы. Актуальность феномена героизма подтверждается тем, что «фигура героя является стержневым элементом многих социальных процессов в современном обществе, поскольку является средством представления сути происходящего» [10. С. 83].

Один из основоположников романтизма И. Гердер говорил об уникальности народа, с его языком и культурой. Сформулированные И. Гердером две доктрины важны для становления такого специфического феномена, как романтический национализм. «Во-первых, новая философия языка, воспринятая и развитая далее Вильгельмом Гумбольдтом, Гегелем и Якобом Гриммом. Язык при этом понимался не как следствие деятельности человека, а как определяющая эту деятельность система. Во-вторых, очень важным было обращение Гердера к культуре народа, а не к культуре элиты, образованной части общества» [9. С. 301].

Можно говорить также и о двух аспектах проявления мифа в эпоху романтизма. С одной сто-

роны, романтизм выражал во многом индивидуалистические мироощущения человека XIX в., и именно с романтического мифа о нации социальный миф начинает приобретать личностное измерение; с другой стороны, представители романтизма сыграли важную роль в формировании мифов о нации, что стало определённым шагом вперёд в развитии социальной мифологии. Основным вкладом романтиков в развитие социальной мифологии стало открытие того, что у каждой нации должна быть собственная мифология. Так, Ф. В. Й. Шеллинг полагал, что мифология есть судьба народа; что мифология — это с самого начала выпавший ему жребий [13]. Будучи в первую очередь интеллектуальным течением, не имевшим непосредственного выражения в материальной культуре, романтизм оказал на повседневные практики значительное, но отсроченное влияние. Это влияние проявилось в создании предпосылок для последующего обращения к национальному прошлому и усилению значимости религиозной традиции, выражающегося нередко в конструировании утраченных либо никогда не существовавших практик.

К началу XIX в. относится начало конструирования наций и национальных идентичностей в современном понимании, и вклад мыслителей и писателей романтического направления в этот процесс огромен. В Западной Европе активизировалось обращение к национальным корням, нередко выражавшееся в изобретении никогда не существовавшей традиции. Хрестоматийным примером этого может послужить написание Джеймсом Макферсоном знаменитых «Поэм Оссиана». Восприятие этого события в Ирландии, чьей культуре принадлежит источник вдохновения Макферсона, представляет значительный интерес. Ирландское восприятие Оссиана отличалось от общеевропейского, в котором «открытие» поэм представало аргументом против следования классическим образцам и за развитие национальной культуры в романтическом направлении. Сложная и трагическая история их страны побуждала ирландцев к изобретению славного прошлого, характеризующегося необычно сложной и богатой аристократической, преимущественно письменной культурой. Нарочитый примитивизм поэм Оссиана не мог найти отклик в сердцах ирландских интеллектуалов, поскольку был слишком созвучен английскому взгляду на ирландскую культуру как находящуюся в крайнем упадке и стереотипу «диких ирландцев». В представлении ирландцев их прошлое было подобно английской современности, а не отвергало её. Попытки научного опровержения аутентично-

сти поэм сочетались с утверждениями о том, что из дохристианской Ирландии происходит концепция рыцарства или что история ранней Ирландии представляет собой борьбу за установление конституционной монархии [3; 16].

При этом аутентичная традиция (особенно в России) могла осознаваться как нечто недостойное внимания и даже низменное. Например, в тексте русского писателя-мемуариста её исследователи предстали в качестве «бездарных копунов, славянофилов, собирателей мужицких песен и сказок, кропателей и исследователей всякой старой дряни» [7. С. 139].

Наряду с обращением к национальным корням представители романтизма впервые призвали открыть для европейской цивилизации мифы других народов. Отсюда их интерес к Востоку. «Один из приверженцев Гердера, Майер, назвал мифологическую поэзию индийцев “утренними снами рода человеческого”. ... Всё это побудило и Ф. Шлегеля обратить внимание на то, что в индийской религии и поэзии, в языке и мудрости индийцев, по видимому, хранятся ещё неведомые для европейцев сокровища...» [5. С. 341—342]. Обращение к мифам, традициям, фольклору незнакомых народов лишь подтверждает утверждение о том, что романтики занимались поиском неких первооснов бытия. Национальный фольклор с мифами, легендами ритуалами стал также благоприятной почвой для творческого вдохновения. Вспомним, например, восхищение Югом России у А. С. Пушкина и то, каким образом это было отражено в поэзии автора в романтический период его творчества.

В России Д. С. Лихачев выделяет особый тип романтического «меланхолического» парка начала XIX столетия, для которого характерно преобладание тёмных аллей, уединённых долин с памятниками умершим. Эстетическое настроение даёт о себе знать и в увлечении строительством фамильных мавзолеев (Волконских в Суханове, Орловых в Отраде и др.) [6. С. 315]. Тип ампиричного храма-усыпальницы, опирающийся на образцы древнеримских мавзолеев и итальянских кладбищенских центральных часовен, связан с творчеством архитектора Доменико Жилярди, разработавшего проекты церквей-усыпальниц Дмитрия Ростовского (1813 г., князей Волконских) в подмосковном Суханове, Спасской (1820 г., Тучковых) в Спасо-Бородинском монастыре и Успенской (1835 г., графов Орловых) в Отраде-Семёновском, а также часовни-мавзолея князей Волконских в Новодевичьем монастыре. По образцу этих зданий в 1895 г. была построена усыпальница Стаховичей — церковь Михаила Архангела в усадьбе Пальна-Михайловка Елецкого

уезда Орловской губернии [12]. Одним из наиболее ярких примеров такого «романтического» создания пространства семейной памяти стало строительство капеллы-усыпальницы Людвигсбург в усадьбе баронов Николаи Монрепо близ Выборга. Ещё вполне западная, не усвоенная на российской почве (владельцы усадьбы были лютеранами) романтическая традиция памяти предстаёт здесь в совершенной чистоте, соединяя пейзажную архитектуру с поэзией [4]. Капелла, вписанная в пространство пейзажного парка и построенная на «острове мертвых» Людвигштайн, адресует наблюдателя к мифологическому архетипу такого острова, выразившемуся уже за пределами хронологических рамок периода романтизма в знаменитой картине «Остров мёртвых» Арнольда Бёклина (1880, Базель, Музей изобразительных искусств).

Уникальность представления о социальной мифологии у романтиков заключается в том, что миф рассматривался не как искусственное образование, продукт определённых социальных, зачастую правящих, групп, но как естественное проявление народного духа, способное объединить народ вокруг национальной культуры. Социальная мифология романтизма органически сочетает в себе два процесса: мифотворчество (запечатление социального бытия в виде мифов, построение мифических сюжетов) и мифологизация (придание социальной реальности мифологической образности).

Отдельно следует рассмотреть представления о мифологии Ф. В. Й. Шеллинга, наиболее полно, на наш взгляд, выразившего сущность мифа, ставшего фактически первым, кто попытался философски осмыслить мифологию, расширив, таким образом, сам предмет философии.

В целом следует отметить, что Ф. В. Й. Шеллинг, так же как и Новалис, Ф. Шлейермахер, начинал изучение мифологии с трудов Дж. Вико, И. Г. Гердера и выделили проблемы, имеющие отношение к философии: проблема исторического времени и начала мифологии; соотношение мифологического сознания и философии; генезис мифологии и стадии теогонического процесса; проблема прамотеизма; обоснование взаимосвязи автономных дисциплин философии мифологии, искусства, языка и религии в составе философского знания; специфика понятий мифологической и символической форм, различие символа, образа и схемы, единство и различие «праоснов» восточной и античной мифологии.

В работах Ф. В. Й. Шеллинга наблюдается трансформация понятия «мифология» по трём периодам. В работах первого периода [«О мифах, историче-

ских сказаниях и философемах древности» (1793), «Система трансцендентального идеализма» (1800) и «Философия искусства» (1802—1803)] анализируется соотношение понятий «миф», «философема», «сага», а мифология при этом понимается как раздел философии искусства и некий материал для искусства; различные мифологические образы выражают вечные понятия. Ф. В. Й. Шеллинг стремится понять мифологию не схематически, не аллегорически, а символически: «схематическое» и «аллегорическое» синтезируются способностью воображения в символе.

Второй период ассоциируется прежде всего с работой «Историко-критическое введение в философию мифологии» (1825), в которой высказываются идеи о соотношении философского, исторического, лингвистического и литературоведческого понимания мифологии, а сама философия мифологии рассматривается как автономный раздел философского знания. Кроме того, на данном этапе творчества Ф. В. Й. Шеллинг анализирует проблему исторического времени, соотношение философского, лингвистического, исторического и теологического понимания мифологии. Автор вводит понятие «внутренняя форма мифа», ставит вопрос о «новой мифологии». «Новая мифология» была призвана диалектически «снять» национальные мифологии в процессе исторического развития человечества.

И, наконец, третий период философского осмысления мифологии у Ф. В. Й. Шеллинга [«Философское введение в философию мифологии, или Представление чисто рациональной философии», «Мифология» и др. (1847—1852)] связан с переходом от «Негативной философии»

к «Позитивной философии» (от антитезиса к синтезу).

Создавая философию мифологии, определяя место мифологии в философии, Ф. В. Й. Шеллинг обобщил и романтические трактовки мифа, а также высказал некоторые идеи, в дальнейшем получившие широкое развитие (бессознательный характер мифов, мифология как процесс в истории человечества). Однако главное, что следует отметить у Ф. В. Й. Шеллинга, — это понимание им глубокого внутреннего символизма мифотворчества. Именно такое понимание позволяет, на наш взгляд, считать фигуру Ф. В. Й. Шеллинга одной из главных в ряду не только сторонников романтической трактовки мифологии, но и философского осмысления мифологии в целом. «Итогом научных изысканий романтиков стала полная реабилитация мифа-объекта, так как теперь он выступал как квинтэссенция “народного духа”, как путь к истокам образного мышления, как основа языковой деятельности, как символический язык, на котором “сказывается”, то есть актуализируется в логосе, тайна мироздания» [2. С. 93].

Следует заключить, что представители романтизма сформировали особое представление о социальной мифологии, в котором миф рассматривался как естественное проявление народного духа, способное объединить народ вокруг национальной культуры.

В дальнейшем ряд идей романтиков будут подхвачены и развиты в неомифологизме литературы XX в. (особенно ярко это проявится в творчестве латиноамериканских писателей), где мифы, мифологемы станут неиссякаемыми источниками сюжетов, символов, новых эстетических категорий.

Список литературы

1. Алоян, Н. Л. Трагедийность бытия (философско-культурологический аспект) / Н. Л. Алоян. — Ростов н/Д. : Изд-во ЮФУ, 2007. — 160 с.
2. Барышников, П. Н. Миф и метафора: Лингвофилософский подход / П. Н. Барышников. — СПб. : Алетей, 2010. — 216 с.
3. Будюкин, Д. А. Оссиан и Ньюгрейндж: кельтское наследие и конструирование ирландской идентичности в XVIII в. / Д. А. Будюкин // Национальный/социальный характер: археология идей и современное наследие : материалы всерос. науч. конф. — М. : ИВИ РАН, 2010. — С. 35—36.
4. Василевич, Е. В. Поэма Л. Г. Николаи «Имение Монрепо в Финляндии» в контексте поэтических программ пейзажных парков XVIII—XIX вв. / Е. В. Василевич // Изв. Волгогр. гос. пед. ун-та. — 2010. — № 3 (47). — С. 43—46.
5. Гайм, Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума : пер. с нем. / Р. Гайм. — СПб. : Наука, 2007. — 893 с.
6. Дворянская и купеческая сельская усадьба в России XVI—XX вв.: исторические очерки. — М. : Эдиториал УРСС, 2001. — 784 с.
7. Дмитриев, М. А. Главы из воспоминаний моей жизни / М. А. Дмитриев. — М. : НЛО, 1998. — 752 с.
8. Зайцев, А. И. Греческая религия и философия : курс лекций / А. И. Зайцев. — СПб. : Филол. фак. СПбГУ, 2004. — 208 с.

9. Пленков, О. Ю. Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года) / О. Ю. Пленков. — СПб. : Владимир Даль, 2011. — 608 с.
10. Суравнева, И. М. Феномен героизма / И. М. Суравнева, В. В. Федоров. — М. : Изд-во ЛКИ, 2008. — 152 с.
11. Хренов, Н. А. От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе / Н. А. Хренов // Миф и художественное сознание XX в. / отв. ред. Н. А. Хренов. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. — С. 11—82.
12. Чекмарев, А. В. Церковь Михаила Архангела в усадьбе Пальна-Михайловка и ампирные мавзолеи Жилярди / А. В. Чекмарев // Исторический квартал : альм. историко-культур. наследия Липец. края. — Вып. 4. — Липецк, 2014. — С. 135—164.
13. Шеллинг, Ф. В. Й. Введение в философию мифологии : пер. с нем. / Соч. : в 2 т. — Т. 2. — М. : Мысль, 1989. — С. 159—374.
14. Шеллинг, Ф. В. Й. Философия искусства мифологии : пер. с нем. / Ф. В. Й. Шеллинг. — М. : Мысль, 1999. — 608 с.
15. Эко, У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста : пер. с англ. и итал. / У. Эко. — СПб. : Симпозиум, 2005. — 502 с.
16. Connell, P. British identities and the politics of ancient poetry in later eighteenth-century England / P. Connell // *The Historical J.* — 2006. — Vol. 49, no. 1. — P. 161—192.

Сведения об авторах

Будюкин Дмитрий Анатольевич — кандидат философских наук, доцент, Липецкий филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Липецк, Россия. boudukin@yandex.ru

Иванов Андрей Геннадьевич — кандидат философских наук, доцент, Липецкий филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Липецк, Россия. agivanov2@yandex.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).

Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 30—36.

THE REHABILITATION OF MYTH IN THE EPOCH OF ROMANTICISM

D.A. Budiukin

*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Lipetsk branch, Lipetsk, Russia. boudukin@yandex.ru*

A.G. Ivanov

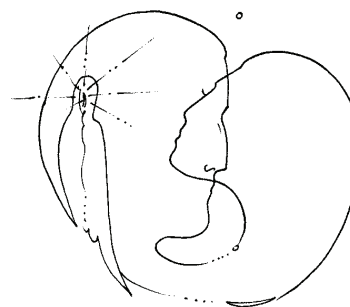
*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Lipetsk branch, Lipetsk, Russia. agivanov2@yandex.ru*

In the spotlight of the article is the attitude to myth in the epoch of Romanticism when the disappointment in the possibilities of mind took place leading to appeal to myth as the means of exposure of essence of man and society. The myth became a factor of resolution of the contradiction between the person's rich inner world and the social reality not meeting the high requirements of justice. The actualizing of hero's figure was an important symptom of the revival of interest in myth, and the hero's behaviour differed from what is expected from the hero of a myth: the social cataclysms reflect in the hero's figure. Romanticism was an intellectual trend first and influenced the everyday practices substantially but deferred. Removing the demonstrativeness and theatricality from everyday life, Romanticism valued the spontaneous expression of feelings. The representatives of Romanticism formed the special conception of social mythology considering myth as a natural manifestation of the national spirit able to unite a nation around its culture. The romantics made a significant contribution to the development of social mythology stating that every nation must have its own mythology. The main credit in the rehabilitation of myth and forming the tradition of philosophical thinking of mythology belongs to F.W.J. Schelling.

Keywords: *romanticism, mythology, myth, social mythology, romantic hero.*

References

1. Aloyan N.L. *Tragediynost' bytiya (filosofsko-kul'turologicheskii aspekt)* [The Tragediness of Being (philosophical-cultural studies aspect)]. Rostov-on-Don, 2007. 160 p. (In Russ.).
2. Baryshnikov P.N. *Mif i metafora: Lingvofilosofskii podkhod* [Myth and Metaphor: A Linguo-Philosophical Approach]. St. Petersburg, Aletya Publ., 2010. 216 p. (In Russ.).
3. Budyukin D.A. *Ossian i Newgrange: kel'tskoye nasledie i konstruirovaniye irlandskoy identichnosti v XVIII veke* [Ossian and Newgrange: Celtic Heritage and the Constructing of Irish Identity in 18th ct.] // *Natsional'nyy/sotsial'nyy kharakter: arkhologiiya idey i sovremennoye nasledstvo* [National/social character: archaeology and modern ideas of inheritance]. Moscow, 2010. Pp. 35—36. (In Russ.).
4. Vasilevich E.V. *Poema L.G. Nikolai "Imeniye Monrepos v Finlyandii" v kontekste poeticheskikh programm peyzazhnykh parkov XVIII—XIX vv.* [The Poem by L.G. Nikolai "Monrepos Estate in Finland" in the Context of Poetic Programs of Landscape Parks]. *Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Proceedings of Volgograd State Pedagogical University], 2010, no. 3 (47), pp. 43—46. (In Russ.).
5. Gaym R. *Romanticheskaya shkola. Vklad v istoriyu nemetskogo uma* [The Romantic School. A Tribute to the History of German Mind]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2007. 893 p. (In Russ.).
6. *Dvoryanskaya i kupecheskaya sel'skaya usad'ba v Rossii XVI—XX vv.: Istoricheskiye ocherki* [Nobles' and Merchants' Country Estate in 16—20th Century Russia: The Historical Sketches]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2001. 784 p. (In Russ.).
7. Dmitriev M.A. *Glavy iz vospominaniy moey zhizni* [The Chapters of the Memories of My Life]. Moscow, NLO Publ., 1998. 752 p. (In Russ.).
8. Zaitsev A.I. *Grecheskaiya religiya i filosofiya* [Greek Religion and Philosophy]. St. Petersburg, 2004. 208 p. (In Russ.).
9. Plenkov O.Yu. *Triumf mifa nad razumom (nemetskaya istoriya i katastrofa 1933 goda)* [The triumph of Myth upon Reason (German History and the Catastrophe of 1933)]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2011. 608 p. (In Russ.).
10. Suravneva I.M., Fedorov V.V. *Fenomen geroizma* [The Phenomenon of Heroism]. Moscow, LKI Publ., 2008. 152 p. (In Russ.).
11. Khrenov N.A. *Ot epokhi bessoznatel'nogo mifotvorchestva k epokhe refleksii o mife* [From the epoch of unconscious myth-making to the epoch of reflection of myth]. *Mif i khudozhestvennoye soznaniye XX v.* [Myth and artistic consciousness of the XX century]. Moscow, Kanon+ ROOI "Reabilitatsiia" Publ., 2011. Pp. 11—82. (In Russ.).
12. Chekmarev A.V. *Tserkov' Mikhaila Arkhangel v usad'be Pal'na-Mikhaylovka i ampirnye mavzolei Gilardi* [The Michael the Archangel Church in Palna-Mikhaylovka Estate and the Empire Style Mausoleums by Gilardi]. *Istoricheskiy kvartal. Vyp. 4.* [The historic quarter. Iss. 4]. Lipetsk, 2014. Pp. 135—164. (In Russ.).
13. Schelling F.W.J. *Vvedeniye v filosofiyyu mifologii* [Preface to Philosophy of Mythology]. *Sochineniia v 2 t. T. 2* [Collection works in 2 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1989. Pp. 159—374. (In Russ.).
14. Schelling F.W.J. *Filosofiya iskusstva* [The Philosophy of Art]. Moscow, Mysl' Publ., 1999. 608 p. (In Russ.).
15. Eco U. *Rol' chitatelya. Issledovaniya po semiotike teksta* [The Role of the Reader. The Researches of the Semiotics of Text]. St. Petersburg, Simpozium Publ., 2005. 502 p. (In Russ.).
16. Connell P. *British identities and the politics of ancient poetry in later eighteenth-century England.* *The Historical Journal*, 2006, vol. 49, no. 1, pp. 161—192.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 1 (397).
Философские науки. Вып. 43. С. 37—46.*

**УДК 304.2:008
ББК 60**

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ДИАЛЕКТИКА СОДЕРЖАНИЯ И ФОРМЫ

Л. М. Марцева

Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия

Проводится сравнительный анализ понятий «культура» и «цивилизация», который показывает их различие и взаимосвязь как диалектическое единство содержания, то есть культуры (система традиционных ценностей), и формы, то есть цивилизации (нормативно-правовое оснащение культуры), в исторической динамике их развития.

Ключевые слова: *культура, система ценностей, цивилизация, нормативно-правовое оснащение культуры, диалектика содержания и формы.*

События в мире рубежа XX и XXI вв., внешне подпадающие под определения «столкновение цивилизаций» (С. Хантингтон), «великая шахматная доска» (З. Бжезинский), «мегатренд от национальной экономики к мировой» (Д. Нейсбит), общеупотребительный термин «глобализация» в описании всех аспектов жизни индивида, социумов и мира, анализируются отечественной наукой преимущественно в категориях *культура* и *цивилизация*. В этих же понятиях анализируются и процессы антиглобализма — стремление народов к суверенной национальной государственности с доминантой культурно-исторических и цивилизационных традиций, преемственностью специфики социально-исторических экономических и организационных коммуникаций. Современная российская научная гуманитаристика применяет как наиболее важную методологию «цивилизационный подход» вслед за А. Тойнби, О. Шпенглером, М. Вебером, В. Шубартом, С. Хантингтоном, З. Бжезинским, И. Валерстайном и другими зарубежными и современными отечественными исследователями. Процессы, происходящие в современном мире,

России и бывших союзных республиках рассматриваются в современной научной литературе как цивилизационные сдвиги, включая социокультурное самовыражение народов Российской империи и СССР в их стремлении к самостоятельности и самоопределению. В монографии Н. М. Морозова «Концептуализация исторического знания о российской цивилизации на рубеже XX—XXI вв.» объёмно представлен историографический обзор массива работ этого направления [7]. Добротный анализ публикаций по социокультурным особенностям «русской цивилизации» на страницах журнала «Вопросы культурологии» опубликовала М. А. Королёва [5].

Численность публикаций и диссертаций по проблемам цивилизационных специфик различного масштаба социально-экономических и политических образований в общих мировых трендах впечатляет. Но вот известный философ Ф. И. Гиренок пишет, что современный мир ставит много вопросов, остающихся без ответов современной отечественной философии. «Если мы не понимаем, что нам нужно делать, это значит, что у нас

проблемы с учёными и особенно с философами. Вы думаете, что в журнале “Вопросы философии” кипят страсти, бушуют дискуссии? Нет, вы ошибаетесь. Там болото, тина и лягушки квакают. Там заняты историей мысли... Наши философские журналы не знают, что им делать. Они нас всё ещё просвещают в делах континентальной и аналитической философии. Хотя решение вопроса о просвещении давно уже решено в мифе Платона о пещере и, конечно, в рассуждениях Канта. Эти журналы не учат нас думать, они учат говорить на языке другого и предназначены исключительно для расширения кругозора посредственных преподавателей. Им нужна фактура и объективность. Нам нужны концепты» [1. С. 6]. В таком контексте вопросы о смыслах, содержании и практике применения понятий «цивилизационный подход», «культура», «цивилизация», в том числе и «российская цивилизация», на наш взгляд, нуждаются в концептуальной аналитике. Это особенно важно, когда Россия нуждается во внятной теории дальнейшего развития. Прежде всего нужно уточнить смысловое и содержательное различие понятий «культура» и «цивилизация». Даже при их совмещении, отождествлении или сближении очевидно, что это не синонимы.

Термины «культура» и «цивилизация» входят во все энциклопедические издания. *Культура* определяется примерно одинаково. В основе дословный перевод с латинского (*cultura*), немецкого (*kultur*), французского (*culture*) языков на русский язык — почитание, возделывание, воспитание. Это означает, что *культура* от слова «культ», то есть некий идеальный образ индивида и общества с определённой системой моральных принципов, духовно-нравственных ценностей, которые разделяются подавляющей частью общества и на основе которых строится воспитание и образование, то есть «возделывание» моральных личностных качеств человека как принципов общежития всего социума. *Цивилизация* в универсальных энциклопедических изданиях также имеет близкие смысловые определения. В русском переводе с латинского (*civilis*), французского (*civilisation*) и других языков — *гражданский, государственный*. Вывод из несложного лингвистического анализа напрашивается следующий. Есть основания рассматривать понятия *культура* (система ценностей и её усвоение поколениями через воспитательно-образовательные технологии) и *цивилизация* (гражданско-государственное законодательное оформление приоритетных культурных ценностей и поведенческих стандартов, приемлемых большинством граждан страны, с правоприменительной практикой в отношении нарушителей общежительных

законов) как диалектическое единство содержания и формы. Диалектическое единство *содержания* (доминирующие духовно-нравственные ценности, моральные поведенческие нормы) и *формы* (законы и регламентации), фиксирует «культурный код развития нации» (Н. А. Нарочницкая [8]). В российской культурно-исторической реальности культура и цивилизация предстают как сложившаяся общность народов России. При этом в культурном — содержательно-смысловом — развитии нации сохранены духовно-нравственные приоритеты, воспринятые из устойчивых для российского общества религиозных систем. *Цивилизационное развитие* России в исторической динамике — это перманентное *оформление гражданско-государственными законами* развития общенациональной культуры на различных исторических этапах развития страны.

При этом культура в различных количественно-качественных соотношениях материальной и духовной культуры всегда сохраняет преемственность способа жизни этносов и наций в традициях, восходящих к религиозно-нравственным культам и догматам основных для России религиозно-нравственных систем. В исторической России это христианство, ислам, иудаизм в формах, исповедуемых народами страны. Духовно-нравственные ценности, базирующиеся на историческом выборе веры и нравственных принципах общежития предками современных россиян, составляют ядро культуры России, включая специфику межконфессиональных коммуникаций с исторически подтверждённым характером воздействия на общенациональную русскую культуру. Русский язык сохраняет свою историческую роль межнационального и межконфессионального, а шире — общекультурного языка общения в России. Культура на всех исторических этапах является *содержательным* нравственным ядром российской цивилизации — системы цивилизованного, то есть законодательного, нормативно-правового оформления культурно-нравственной специфики народов России в их историческом развитии при постоянном обновлении технико-технологических условий жизни, интенсивности коммуникаций, внешних политэкономических факторов. Новые процессы и явления в развитии культуры фиксируются и оформляются законодательно-правовыми нормами с учётом их адаптации к историческому опыту развития России.

Культура весьма консервативна по своей *сущности и содержанию*. Язык, традиции, обычаи, духовно-нравственная догматика вероисповедания, проявляющаяся в поведенческих стереотипах, внешней образности жизненной стилистики

из «рода в род» при всей видимой изменчивости ритмов и атрибутики жизни поколений, по мере развития научно-производственного антуража социума, сохраняются в традициях как родовая и социокультурная генетика. Все национальные культуры существуют в контексте мировой культуры и логики общемировых тенденций развития человечества. Это продуцирует разнообразие внешних форм коммуникаций в условиях всеобщего обмена и распространения научно-технического и технологического оснащения условий жизни индивида и социумов. При этом в глобальных, в современной терминологии, тенденциях, или *сдвигах мирового масштаба* различные национальные культуры взаимодействуют по-разному (создают, приспособляются или отторгают, нападают, завоёвывают, отторгают, модернизируют, разрушают, обороняются, защищаются и пр.). Общемировые, общечеловеческие, глобальные инновационные прорывы адаптируются к национально-родовому «коду развития», заключённому в религиозно-нравственных догматах общежития. Проекты глобализации прямо связаны с распространением и доступностью развивающихся и обновляющихся технико-технологических основ мирового сообщества, включённого в интенсивность международного обмена товарами, научными достижениями, техникой и технологиями, идеями и идеологическими концептами, экономическими зависимостями и экологическими угрозами биосфере.

При этом духовно-нравственные этнонациональные культурные коды — ядро национальных культур, оставаясь консервативными, в *законодательном* порядке адаптируют новации, выражая цивилизованными средствами в виде гражданско-государственных законов духовно-нравственное *табуирование неприемлемых новшеств*. К примеру, агрессивность, казнокрадство и воровство под различными масками, однополые браки, суррогатное материнство, «безболезненное» убийство, поведенческая распущенность, предательство и др. В принципе мировые и национальные религии различных модификаций содержат схожую табуированную систему, восходящую к Десятисловью Моисея, Нагорной проповеди Христа, учению Мухаммеда, Будды, Конфуция. Именно религиозные догматические запреты преобразуются в светское законодательство — правовую основу жизнедеятельности различных цивилизаций. «Столкновение цивилизаций» — это столкновение приемлемости или неприемлемости человеческой и гражданской интерпретации в «цивилизованном» законодательстве нравственных запретов в общественном пространстве, так как культура — это всегда жёсткая сдерживающая система.

Феномен глобализации на основе медийных технологий состоит в массовой доступности инокультурных пространств, способов и стандартов жизни. Но это и феномен смешения моральных норм, идеалов и пороков, включая прямо асоциальные поведенческие образцы в качестве «идеологии глобализма», в терминологии Н. А. Нарочницкой. Она пишет, что «естественная глобализация, порождённая свободным движением культур, технологий, людей, капиталов и ресурсов, совсем не тождественная “идеологии глобализма”, ставшей флагом мирового либерального общества под американской эгидой. Информационные технологии — это мощное орудие “мягкой силы” — позволяют осуществить экспорт стереотипов сознания — идеологическое программирование». Назвав манипуляцию общественным сознанием «необходимым условием глобального управления», Н. А. Нарочницкая разъясняет, что глобализация вовсе не означает универсализацию прогресса, как это было в «эпоху модерна», а наоборот, чаще обрекает подражателей на консервацию и даже «прогрессирующее отставание». Эмпиризм вседоступности и осознание прямой губительности повсеместного подражания образцам глобализма положили начало поискам собственной, незаменимой в мировой культуре ниши для собственной уникальности. Н. А. Нарочницкая отмечает, что «специфические нужды основной геополитической единицы современности — национального государства — диктуют подъём национальных моделей развития, и Запад неизбежно становится лишь одной из них» [8. С. 30—31]. Вполне логично в этом плане выглядит захватывающий всё большее число стран и людей поворот от глобализации к стратегии государственной суверенизации и актуализации доминанты собственной культурной идентичности.

Русский код развития — это и есть *сущность* русской культуры, суть которой Ф. М. Достоевский определил как всемирность, то есть открытость и критическое и одновременно доброжелательное приятие всего разнообразия культур. Это одновременно код *существования* многонациональной России, сплочённой русской всемирностью в позитивных взаимоотношениях с народами и этносами иных культур. *Существование* российской цивилизации в данном случае предстаёт как процесс оформления законами и нормативно-правовым инструментарием правил совместного общежития народов и этносов России как единого живого организма, вмещающего нравственные принципы классических религиозно-нравственных учений, укоренённых в истории страны. Максимально точно код существования

российской цивилизации передаёт категория *всеединство* (единство множества), принцип которого выдвинут ещё античной философией и получил в нашей отечественной философии целостные теоретические обоснования в трудах М. М. Бахтина, С. Н. Булгакова, Л. П. Карсавина, А. Ф. Лосева, В. С. Соловьева и их последователей. *Всеединство* — не абстрактная, а *практическая философия жизни*, поскольку никогда за всю свою историю Россия не существовала вне многонационального окружения, народы которого включались в поле российской цивилизации — в пространство общероссийского нормативно-правового оснащения и регулирования специфики самобытных культурных форм жизнедеятельности, приспособляемых законами для адаптации в этнокультурном многообразии России. Отсюда особенность русской философии, названная А. Ф. Лосевым «страсть к диалектике», поскольку именно диалектическая методология позволяет выявить взаимосвязи общего и особенного, способ бытия единичного во множестве, переходы количественных изменений в качественные, противоречия и единство духовного и материального миров. Формулируя особенности русской философии, А. Ф. Лосев называет «три пункта» [6. С. 73—74]:

- Во-первых, «русской философии в отличие от европейской, более всего немецкой философии, чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов. Она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто *мистическое* познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям, а только в символе, в образе посредством воображения и внутренней жизненной подвижности».
- Во-вторых, «русская философия неразрывно связана с действительной жизнью, поэтому она часто является в виде публицистики, которая берёт начало в общем духе времени, со всеми его положительными и отрицательными сторонами, со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом. Поэтому среди русских очень мало философов *par excellence*: они есть, они гениальны, но зачастую их приходится искать среди фельетонистов, литературных криков и теоретиков отдельных партий».
- В-третьих, «в связи с этой живостью русской философской мысли находится тот факт, что художественная литература является кладом самобытной русской философии. В прозаических сочинениях Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, До-

стоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской, исключительно практической, ориентированной на жизнь форме. И эти проблемы разрешаются здесь таким образом, что непредубеждённый и сведущий судья назовёт эти решения не просто «литературными» или «художественными», но и философскими и гениальными».

Названные А. Ф. Лосевым особенности русской философии максимально точно передают ментальность и «обыденную философию» русской нации в целом. В России человек не просто живёт заботами «сего мира» и сегодняшнего дня, но и ощущает себя частью макрокосмоса и поэтому философически осмысливает своё пребывание в микро- и макромире, отличая сиюминутные заботы от размышлений о мироустройстве в целом.

В энциклопедической статье «История русской цивилизации» читаем: «Историческое развитие русской цивилизации определялось прежде всего *духовно-нравственными ценностями* русского народа, ядром которого с принятием христианства стала Святая Русь. Выбор православной веры для русского народа не был случаен, ибо Православие наиболее близко отвечало духовным и моральным потребностям наших предков. В своём развитии русская цивилизация прошла четыре этапа. Первый этап — *зарождение* — продолжался примерно со II тыс. до н. э. до сер. I тыс. н. э. Второй этап — *становление* — с сер. I тыс. до 2-й пол. XIV в. Третий этап — *расцвет* — со 2-й пол. XIV в. до последней трети XVII в. Четвёртый этап — с последней трети XVII в. до наших дней — может быть охарактеризован словом *разрушение (упадок)*» [10. С. 351]. С характеристиками *разрушение и упадок* в нашем контексте можно согласиться в прямом смысле: именно разрушение предыдущих нормативно-правовых оснований российской цивилизации в виде Российской империи и потом в её конституционно-правовом оформлении в виде СССР. Распад СССР разрушил единство русского мира, посредством законов оказавшегося разделённым границами и законодательно-правовыми различиями и статусами проживания в инокультурных государственных новообразованиях бывших республик СССР, а до образования СССР в 1922 г., то есть исторически, живших в общем нормативно-правовом поле Российской империи. Сегодня нужна теория «собирания» исторической России, включая эмиграцию, на основе ясной и чёткой законодательной базы обновлённого государства Российского.

Заметим, что понятия «русский мир», «русская нация», «русская культура» в отношении истории России не имеют уничижительного оттенка по

отношению ни к одному из этносов, входящих в российский народ. Общим основанием, объединяющим народы России в единую нацию, является статус русского языка как общегосударственного языка межэтнического общения в науке, культуре, образовании, экономической и политической деятельности в едином нормативно-правовом поле общероссийского многонационального пространства и на международной арене. Каждый народ, входящий в общероссийскую орбиту, имеет свой язык и свою культуру, но совместное проживание и общая история страны могут существовать и существуют только на основе цивилизационных, гражданско-государственных, нормативно-правовых оснований, лаконичнее — общенациональных юридических законов, обязательных и равных для всей страны (жилищный, уголовный, гражданский и другие кодексы). Именно общее и обязательное для всех граждан нормативно-правовое оформление взаимодействий и есть *цивилизация* с учётом того, что на разных этапах её развития происходит обновление нормативно-правового оснащения общежительных правил всей нации. При этом культура имеет консервативный характер и сохраняет самобытное своеобразие и уникальность этносов.

Надо думать, что интуитивное и рациональное различие культуры и цивилизации выразилось в особенности русской философии и культурологической мысли присутствием в ней авторитетов, в различной степени связанных первоначально с юридическим образованием. К примеру, *Евгений Николаевич Трубецкой* окончил юридический факультет Московского университета, был приват-доцентом юридического лица в Ярославле, после защиты магистерской и докторской диссертаций работал профессором Киевского и потом Московского университетов. Но именно он позиционируется в истории философии как русский религиозный философ и культуролог, известный работами «Смысл жизни», «Этюды по русской иконописи», «Война и мировая задача России». В них София — Премудрость Божия олицетворяет Божественный идеальный замысел о единстве мира, открывающий для человека возможность выбора принять или нет соборность софийную как идеал. На юридическом факультете учился и его брат *Сергей Николаевич Трубецкой*, в наследии которого выделяется философско-теистическая доминанта, реальность объясняется воздействием космического Логоса, проявлением духовной реальности (откровения) в бытии индивида и общества. *Иван Александрович Ильин*, также юрист по образованию, окончил юрфак Московского университета и с 1918 г. работал там профессором до высылки в 1922 г. из России. *Николай Алексан-*

дрович Бердяев в 1894 г. поступил на естественный факультет Киевского университета, а через год там же перевёлся на юридический факультет. В его трудах, особенно в работах «Философия неравенства», «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы», «Царство Духа и царство Кесаря», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» раскрываются взаимосвязи внутренних духовно-нравственных законов и законов светских, основанных на праве и регулирующих внешнюю, цивилизованную сторону жизни гражданина в социуме.

Можно отметить особенность русской философии, а шире — науки, в которых в отличие от Запада нет строгих профессиональных границ: *химик* Д. И. Менделеев писал работы по экономике и хозяйственному освоению территорий России. *Естественник*, создатель биогеохимии В. И. Вернадский — автор учения о переходе биосферы в ноосферу, в основе которого философско-культурологическая проблематика единства человека со средой своего обитания, включая Космос, базирующихся на нравственной экологии и «нравственном императиве» во взаимодействии между людьми с различными этнонациональными культурами и окружающей их средой. *Филолог* А. Ф. Лосев пишет «Диалектику мифа» и раскрывает диалектические законы взаимозависимости материального и духовного миров. Н. Я. Данилевский учился на *физико-математическом* факультете Петербургского университета, *естественник*. Но его наследие показывает именно *универсальность* как специфику русской науки в целом. Он опубликовал работы по ботанике, зоологии, этнографии, экономике, статистике. Но наиболее известной стала книга «Россия и Европа», которая есть синтез естественнонаучных знаний, применённых для анализа причин формирования различных, включая этнонациональные и цивилизационные специфики, культурно-исторических типов обществ на основе природно-географического, биологического, философско-теологического, культурологического, социально-экономического факторов, объясняющих объективные первопричины различия и типологии социокультурных и цивилизационных феноменов.

В работе «Россия и Европа» Н. Я. Данилевского представлены, на наш взгляд, именно диалектические основания для соотнесения понятий культуры и цивилизации как содержания и формы. Сам Н. Я. Данилевский использовал обобщённое понятие «*культурная деятельность в обширном смысле этого слова*», которая по его классификации «насчитывает не более, не менее четырёх видов»

[2. С. 471—472]. Он называет виды деятельности в «обширном смысле»:

1. *Деятельность религиозная*, «объемлющая собой отношения человека к Богу — понятие человека о судьбах своих как нравственно неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной». Н. Я. Данилевский уточняет, что это не теоретическое знание, а именно вера, определяющая «живую основу всей нравственной жизни человека».
2. *Деятельность культурная* в конкретном значении слова и проявляющаяся в научной (теоретической), художественной и собственно хозяйственно-трудовой (в его терминологии — техническое — промышленное) практике культурного освоения географических пространств России с развитием производств и инфраструктуры.
3. *Деятельность политическая*, суть которой выражает «отношения людей между собой» как единого народного целого и отношения этого целого «как единицы высшего порядка» к другим народам.
4. *Деятельность общественно-экономическая*, «объемлющая отношения людей между собой непосредственно как нравственных и политических личностей, а опосредованно — применительно к условиям пользования предметами внешнего мира».

В классической, включая марксистскую, фундаментально проработанную советской наукой, терминологии последний вид деятельности назван *производственными отношениями*. Именно эта сфера жизнедеятельности людей регулируется законами и нормативно-правовыми правилами взаимоотношений, выражающими цивилизационную специфику исторического бытия наций в мировом сообществе. И именно неурегулированная законами общественно-экономическая и социально-трудовая деятельность создают неприглядный вид современной России.

Названные Н. Я. Данилевским виды деятельности — это и есть методологические принципы анализа *культурных* различий между общностями людей, исторически проживающих в различной пространственной среде, которая объективно формирует культурно-исторические типы обществ с различной интенсивностью акцентов названных видов деятельности. В то же время названные виды деятельности являются доминантными сферами жизни всех людей, гармония взаимоотношений в которых *возможна при юридическом сопровождении и правовом регулировании* межличностных, межэтнических и межнациональных

отношений граждан определённого государства. К примеру, в многоэтнических, многонациональных странах законом определён государственный язык межнационального общения. Иначе были бы невозможны коммуникации в сфере труда и производства, экономической деятельности, внешней и внутренней политики, гражданского взаимодействия. Внутригосударственное и международное право формирует приемлемые или неприемлемые модели личностного и общественного развития, культурной или контркультурной поведенческой доминанты. Если для контркультуры и антикультуры своевременно не принимаются действенные законы и исполнительные правила, то «возделывание» и воспитание граждан в культурном плане лишается положительной эффективности. В обществе и мировом сообществе начинают доминировать «пиратские страсти» (убей, укради, прелюбодействуй, обманывай, др.). При правовом регулировании воссоздаётся обновлённая форма (цивилизация) обновлённой культуры (содержания), восстанавливая и нормализуя последующее развитие социума.

Взаимосвязи *культуры* (содержание) и *цивилизации* (формы) в отношении российской цивилизации (называемой и русской цивилизацией) формировались и взаимозависимы сегодня именно в той последовательности, в которой Н. Я. Данилевский сформулировал виды деятельности культурно-исторических типов обществ. На наш взгляд, в таком методологически точном режиме нужно рассматривать и смысловую специфику терминов «культура» и «цивилизация».

Для примера рассмотрим первое положение Н. Я. Данилевского.

По его теории, основой русской цивилизации стала именно *религиозная деятельность* в виде постепенного распространения христианских духовно-нравственных ценностей и правил общежития среди всех сословий населения. Крещение княгини Ольги и через поколение её внука князя Владимира, при котором всенародный обряд единовременного крещения в Днепре большой массы народа был и стал *символом* принятия Русью христианства в качестве *государственной* религии. *Государственный статус христианства* — это уже *цивилизированное* (правовое!) оформление христианских духовно-нравственных ценностей как принципов общежития и взаимодействия людей, включая взаимоотношения с иноверцами и другими этносами. В основе простая истина — человек создан Богом независимо от этнического многообразия и различий вероисповеданий. Общегосударственный (правовой!) статус христианских духовно-нравственных ценностей обусловил специфику

развития всех других видов деятельности на Руси, а потом в Российской империи, в СССР. *Деятельность культурная, политическая, общественно-экономическая*, утверждённые на общих для всех нравственных законах, является телесностью идеально-духовного качества мононационального государства. Предметным и правовым выражением духовно-нравственных ценностей христианства, их воплощением в культурно-практической жизни русского народа является история многоэтнического государства Российского, где ни один этнос не исчез и не утратил своей культуры. Основой цивилизационной, то есть гражданско-государственной законодательной деятельности в этой сфере (как и в других) лежит христианская догматика, что человек, а значит, все люди созданы Богом и национально-этническое разнообразие — Божье творение. Нравственные основы всех классических религий стоят именно на этом культовом, культурном «камне», определяя цивилизованную законодательскую базу общежития.

Эта тема, кроме современной России, именно законным порядком, то есть *цивилизованно*, решена в Европе, что показывает, возможно, и формальный, но убедительный пример единства *содержания* (культура) и *формы* (цивилизация). В Англии, Дании, Швеции глава королевского дома является и официальным главой государственной церкви. В Болгарии традиционной религией является восточно-православное вероисповедание (Конституция, ст. 13). В Ирландии государство признаёт особое положение Римско-католической апостольской церкви как хранительницы религии, исповедуемой большинством (!) населения (Конституция, ст. 44, ч. 2). В Аргентине федеральное правительство поддерживает Римско-католическую апостольскую церковь (Конституция, ст. 2). В Норвегии евангелическое лютеранство является официальной государственной религией. Граждане, исповедующие её, должны (!) воспитывать своих детей как своих последователей (Конституция, ст. 2). В Дании Евангельская лютеранская церковь является государственной церковью и в качестве таковой поддерживается государством (Конституция, ст. 3). В Греции преобладающей религией является Восточно-православная христианская церковь. Греческая православная церковь, признавая своим главой Господа Иисуса Христа, едина по своей доктрине с Великой Константинопольской православной церковью (Конституция, ст. 3). В Израиле право на репатриацию имеет любой еврей, но лишь если он не исповедует иную религию (Закон о возвращении, ст. 4а). В Италии государство признаёт особое положение святой Римско-католической

апостольской церкви как хранительницы религии, исповедуемой большинством её граждан (Конституция, ст. 7) [3. С. 63—64].

В отличие от приведённых примеров в Конституции РФ, принятой 12 декабря 1993 г., записано: «Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не устанавливается в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» [4. Ст. 4]. Для массового сознания неясно, перед каким законом вне Конституции «равны религиозные объединения», особенно на фоне многочисленных деструктивных сект или организованной и агрессивной войны ИГИЛ (запрещённая в России) с верующими всех мировых и национальных религий. Стоит напомнить, что во всех религиях у Бога есть известный антипод. В иллюстрации оперной арии «сатана там правит бал, люди гибнут за металл». Без опоры на нравственные догматы мировых религий светские «писанные законы», принимаемые Думой, или не действуют, или пишутся под поведенческие неприличности и изуверства. Правовые концепты постоянно переписываются и изменяются по правилам абстрактных или целенаправленных гуманизации и свобод (например, однополые браки, суррогатное материнство, казнокрадство, ненаказуемая медицинская практика, фальсификация с продуктами питания, др.). Уголовный кодекс не имеет ясной моральной основы в виде тысячелетнего от Рождества Христова свода законов нравственных. Естественное развитие цивилизаций — это усложнение и изменчивость социального и гражданского бытия народов. Но духовно-нравственные константы никто отменить не может (к примеру, Десятиствие Моисея начиная с «нет тебе богов кроме меня», включая «не убий, не укради, не лжесвидетельствуй, не прелюбодействуй», и др.). В современных условиях международной напряжённости, а также глобальной деградации нравов в контексте доминирующей «чувственной культуры» (в терминологии П. А. Сорокина) наша конституционная статья оставляет в собственном государстве «на птичьих правах» традиционное для РФ православное и мусульманское население в вопросах культурного «воздвигания» личности: духовно-нравственного образования, воспитания, обрядовых и бытовых поведенческих стереотипов.

Выразительным примером существенных различий ментального и поведенческого характера людей с различными религиозно-нравственными доминантами в последнее время демонстрирует международная событийность, включая проблемы взаимоотношений мигрантов и местного населе-

ния в странах Западной Европы, в частности в Германии. Между тем миссия в Алеппо в Сирии российского контингента войск показала нравственный и коммуникативный потенциал религиозного сознания и межрелигиозной коммуникативности, если они базируются на непререкаемых нравственных заповедях мировых религий, ведь Бог один. В это же время медийное пространство, особенно развлекательные сюжеты телевидения и Интернета, демонстрирует «беспредел» безнравственности, несдержанность и попрание всех известных губительных для человека запретов. Значит, «возделывание и воспитание» ориентировано на иные культы — антиподы Бога. Здесь обязаны включаться цивилизационные, законно-правовые государственные механизмы культурно-нравственного спасения людей через просвещение, запреты и наказания. Всё в рамках законов, а не самодетельного самосуда.

России есть чему «учиться у Европы» в *цивилизаторском* смысле. Политические события, включая межрелигиозные аспекты военных действий во всём мире, локально и особенно рядом с нами — на Украине, а также внутри России трагически демонстрируют, что законодательная размытость провоцирует и продуцирует межконфессиональную напряженность с периодическими социальными выплесками более или менее локального характера. Все отделившиеся от СССР советские республики и автономии, которые обрели самостоятельную государственность или статусы внутри Российской Федерации, узаконили свои традиционные религии и их атрибутику. Действуют культовые сооружения, широко отмечаются религиозные праздники, введено наряду со светским религиозное образование. По традиционным канонам обустроивается быт, включая облик и одежду в модельном исполнении как внешнее выражение принадлежности к религии и публичное выражение ментальных особенностей в поведенческих формах.

Межконфессиональные взаимоотношения должны строиться между гражданами РФ в цивилизованном, то есть правовом поле. Русская православная церковь (РПЦ), с которой связана вся история русского народа, многонациональной Российской империи и СССР, учит доброжелательному и приемлемому способу жизни и взаимодействию с иноверцами. В нашей стране РПЦ очевидно должна иметь приоритетный статус в Конституции РФ по аналогии с приведёнными выше примерами стран Запада, раз он остаётся образцом цивилизованности. Хотя именно Восток демонстрирует всему миру цивилизационный статус религии государственными законами и не сму-

щается выдавать нашим туристам элементы одежды и диктовать правила поведения, защищающие веру на своей территории от того, что эта вера порицает или запрещает. В России религия, исповедуемая большинством граждан страны, должна быть закреплена *законом и правовым оформлением её приоритетов во всех социальных институтах* (собственность, включая собственность на землю, воспитание, образование, юстиция, армия и т. д.). Юридическое оформление реальных культурных и институциональных доминант *обязано опережать* потенциальный бунт, самосуд, иные способы выражения межрелигиозных взаимоотношений в ежедневной производственно-экономической, бытовой и индивидуальной жизни граждан РФ, что возможно только при ясном и твёрдом знании своих гражданских прав и обязанностей, сопряжённых с христианской догматикой (через Конституцию РФ, «как в Европе!»).

В контексте активных миграционных потоков на территорию РФ из стран ближнего и дальнего зарубежья проблемы религиозного сознания, включая некоторые различия толкования нравственных ценностных систем, а значит, мотивационных и поведенческих противоречий, может обостряться в различных противоправных видах деятельности и межличностных коммуникациях. Особенно при условии целевого внешнего финансирования и использования тонкого эмоционально-психологического религиозного фактора в весьма прозаических целях отъёма, передела, изгнания с земель и присвоения природных ресурсов и производственно-технологического потенциала бывшего СССР и России. Война и борьба за право на ресурсы и территории — это силовой способ разрушения именно цивилизованных нормативно-правовых оснований общемировых и внутригосударственных взаимоотношений под прикрытием благородной защиты веры. Это ещё один довод, что современная Россия должна бы закрепить православие в качестве приоритета духовно-нравственных ценностей, поддерживаемых государством в Конституции РФ. Как это уже сделали в ряде бывших советских республик, где произошло «самоочищение» населения за счёт исхода иноверцев в свои бывшие советские республики. Народы и этносы, временно или постоянно проживающие на территории России, не могут возражать против такой конституционной нормы, поскольку имеют государства, из которых приезжают работать, учиться или жить в Россию. Тема облегчается именно законами о гражданстве. Граждане РФ в области вероисповеданий защищены гражданством, приезжающие с деловыми или личными темами обязаны считаться с прави-

лами, способом и образом жизни основного населения — граждан РФ.

Приезжие, даже и принимающие российское гражданство, имеют как исторические «родины», с традиционными для них религиозно-нравственными и обрядовыми системами, откуда добровольно приехали в Россию, так и возможность исповедания своей веры в храмах и религиозных организациях на территории нашей страны. Русские в своём Отечестве должны жить в родных и понятных для них духовно-нравственных и правовых координатах, как в законодательной, так и в бытовой среде. Остающиеся на постоянное жительство в России должны принимать конституционные нормы РФ и соответствующие им принципы социального общежития без демонстрации своей инаковости. Именно внешние поведенческие стандарты всех обитателей российских территорий должны регулироваться конституционными нормами и их гражданско-правовым применением. В «Совместном заявлении Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла», принятом в Гаване (Куба) 12 февраля 2016 г., говорится: «В эту тревожную эпоху необходим межрелигиозный диалог. Различия в понимании религиозных истин не должны препятствовать людям разных вер жить в мире и согласии. В нынешних условиях религиозные лидеры несут особую ответственность за воспитание своей паствы в духе уважения к убеждениям тех, кто принадлежит к иным религиозным традициям. Абсолютно неприемлемы попытки оправдания преступных действий религиозными лозунгами. Никакое преступление не может быть

совершено во имя Бога, «потому что Бог не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор. 14:33)» [9. П. 13]. Здесь же сказано: «Процесс европейской интеграции, начавшийся после столетий кровавых конфликтов, был воспринят многими с надеждой, как залог мира и безопасности. В это же время мы предостерегаем против такой интеграции, которая не уважает религиозную идентичность. Будучи открыты к вкладу иных религий в нашу цивилизацию, мы убеждены, что Европа нуждается в верности своим христианским корням. Призываем христиан Западной Европы объединиться для совместного свидетельства о Христе и Евангелии, дабы Европа сохранила свою душу, сформированную двухтысячелетней христианской традицией» [Там же. П. 16]. В Заявлении ясно сказано и о единстве православных и католиков в христианской вере: «Мы не соперники, а братья: из этого понимания мы должны исходить во всех наших действиях по отношению друг к другу и к внешнему миру» [Там же. П. 24].

Для цивилизационного укрепления отечественного культурного пространства Российская Федерация нуждается в конституционном, нормативно-правовом оснащении прав своих граждан на персонифицированное выражение духовно-нравственных предпочтений в пределах юридически защищённых и исторически традиционных религий. Это основа не просто для межконфессионального диалога, а для мирной созидательной жизни страны. При этом случае не только «запрещённое в России ИГ», но и иные чуждые России религиозные объединения могут быть ограничены в правах деятельности на всей территории РФ.

Список литературы

1. Гиренок, Ф. И. Философия «Авось» / Ф. И. Гиренок // *Завтра*. — 2016. — № 52. — С. 6.
2. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. — М. : Книга, 1991. — 514 с.
3. Кураев, А. В. Православие и право. Церковь в светском государстве / А. В. Кураев. — М. : Сретен. монастырь, 1997. — 64 с.
4. Конституция Российской Федерации : текст с послед. изм. на 2016 г. — М. : Эксмо, 2016. — 32 с.
5. Королёва, М. А. К вопросу о социокультурных особенностях российской цивилизации / М. А. Королёва // *Вопр. культурологии*. — 2014. — № 8. — С. 18—22.
6. Лосев, А. Ф. Страсть к диалектике / А. Ф. Лосев. — М. : Совет. писатель, 1990. — 320 с.
7. Морозов, Н. М. Концептуализация исторического знания о российской цивилизации на рубеже XX—XXI вв. / Н. М. Морозов. — Кемерово : Практика, 2014. — 401 с.
8. Нарочницкая, Н. А. Русский код развития / Н. А. Нарочницкая. — М. : Книж. мир, 2013. — 352 с.
9. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла, принятое в Гаване (Куба) 12 февраля 2016 года [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html> (дата обращения 01.03.2017).
10. Энциклопедический словарь русской цивилизации. — М. : Правосл. изд-во «Энцикл. рус. цивилизации», 2000. — 1040 с.

Сведения об авторе

Марцева Лидия Михайловна — доктор философских наук, доктор исторических наук, профессор, Омский государственный университет путей сообщения. Омск, Россия. SO@omgups.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).
Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 37—46.*

CULTURE AND CIVILIZATION: THE DIALECTIC OF FORM AND CONTENT

L.M. Martseva

Omsk State Transport University, Omsk, Russia. SO@omgups.ru

The article presents a comparative analysis of the concepts “culture” and “civilization”, which shows their difference and interaction as a dialectical unity of the content: culture (system of traditional values) and its shape (civilization as culture’s existence according social laws) in the historical dynamics of their development.

Keywords: *culture, system of values, civilization, culture’s existence according social laws, dialectic of form and content.*

References

1. Girenok F.I. *Filosofiya “Avos”* [«Perhaps» Philosophy]. *Zavtra* [Tomorrow (newspaper)], 2016, no. 52, p. 6. (In Russ.).
2. Danilevskiy N.Ya. *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe]. Moscow, Kniga Publ., 1991. 514 p. (In Russ.).
3. Kurayev A.V. *Pravoslaviye i pravo. Tserkov’ v svetskom gosudarstve* [Orthodox and right. Church in a secular state]. Moscow, Sretenskiy monastyr’ Publ., 1997. 64 p. (In Russ.).
4. *Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii. Tekst s poslednimi izmeneniyami na 2016 god* [The Constitution of the Russian Federation. The text with the latest changes in 2016]. Moscow, Eksmo Publ., 2016. 32 p. (In Russ.).
5. Koroleva M.A. *K voprosu o sotsiokul’turnykh osobennostyakh rossiyskoy tsivilizatsii* [On the issue of socio-cultural features of Russian civilization]. *Voprosy kul’turologii* [Questions of Cultural Studies], 2014, no. 8, pp. 18—22. (In Russ.).
6. Losev A.F. *Strast’ k dialektike* [The passion for dialectics]. Moscow, Sovetskiy pisatel’ Publ., 1990. 320 p. (In Russ.).
7. Morozov N.M. *Kontseptualizatsiya istoricheskogo znaniya o rossiyskoy tsivilizatsii na rubezhe XX—XXI vv.* [The conceptualization of the historical knowledge of the Russian civilization at the turn of XX—XXI centuries]. Kemerovo, Praktika Publ., 2014. 401 p. (In Russ.).
8. Narochnitskaya N.A. *Russkiy kod razvitiya* [Russian Development Code]. Moscow, Knizhnyy Mir Publ., 2013. 352 p. (In Russ.).
9. *Sovmestnoye zayavleniye Papy Rimskogo Frantsiska i Svyateyishego Patriarkha Kirilla, prinyatoye v Gavane (Kuba) 12 fevralya 2016 goda* [Joint statement of Pope Francis and Patriarch Kirill received in Havana (Cuba) February 12, 2016]. *Ofitsial’nyy sayt Moskovskogo Patriarkhata*. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>, accessed 01.03.2017. (In Russ.).
10. *Entsiklopedicheskiy slovar’ russkoy tsivilizatsii* [Encyclopaedic Dictionary of Russian civilization]. Moscow, 2000. 1040 p. (In Russ.).

УДК 62:1
ББК 87.00

ТЕХНИКА КАК ДЕТЕРМИНАНТА ТРАНСФОРМАЦИЙ СУЩНОСТНЫХ ХАРАКТЕРИСТИК СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Т. А. Баширова, В. А. Жилина

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

Свойство техники быть опосредованным звеном во взаимодействиях человека и мира превращает её в детерминационный фактор изменений условий среды обитания человека. Современная социальная философия исходит из диалектического единства условий существования человека и его сущности.

Ключевые слова: *техника, экзистенция, среда, сознание, труд, знание, рациональность, отчуждение, власть, свобода.*

Традиционное рассмотрение взаимодействия человека и природы в настоящее время обретает новое содержание. Реалии социальных процессов убедительно доказывают иллюзорность прежнего разделения двух систем (природа — человек) на две автономные сущности и наглядно демонстрируют целостность природы, где человек является одним из её элементов. Если в решении социальных проблем наука и сегодня может опираться на тезис о противостоянии человека миру, то философия в силу характера собственного знания с необходимостью акцентирует внимание на диалектическом единстве человеческого и природного существования. В самой философии это трансформирует её устойчивые положения относительно сути человека. В частности, привычные концепции непрерывного прогресса в покорении природных сил сменяются теориями динамичного взаимодействия. Превращение техники в равноправный фактор изменения среды приводит к тому, что возрастающее вмешательство человека в мир обратной связью имеет усиление власти мира над человеком. Нынешнее состояние социума следует считать убедительным доказательством марксистского положения о кардинальном изменении хода истории после триумфального превращения науки и техники в непосредственную производительную силу. В отношениях с непокорённой природой главным критерием человек ставит собственную свободу. В отношениях со средой, которую он конструирует с помощью техники, показателем взаимодействия может быть исключительно степень овладения природными силами. Но так как человек не может быть подлинным Творцом, созидающим нечто действительно новое, а способен лишь к противопоставлению одних природных законов

другим, то это овладение определённым образом аккумулирует силу природных закономерностей. В результате природа получает возможность наращивать собственную мощь. В целом происходит определённое наслоение бытийных уровней в существовании человека. Непосредственное природное включение в мир прорастает техногенной адаптацией, а вместе они сущностно меняют социальные условия деятельности человека. Сохраняя за наукой привычную нишу экологических, биологических, техногенных противоречий современной социальной жизни, философия, на наш взгляд, должна обратить внимание на такие актуальные вопросы, как принципиальное изменение родовых условий существования человека. При этом необходимо отказаться от упрощённого метафизического понимания самих условий. Последние не сводимы к некоторой внешней канве осуществления действий человека, это диалектическое единство внутреннего и внешнего. В частности, непосредственными условиями выступают разум и детерминированная им разумность, власть и властные отношения как способ связи со средой, труд: его сущность и организация, творчество. Именно эти определённые константы человеческой деятельности обуславливают способ деятельности человека, а следовательно, и ожидаемые результаты. Поэтому устоявшееся клише отношений современного человека со средой с экологическим акцентом есть не что иное, как следствие, понимание которого напрямую зависит от анализа действительных причин.

Эти действительные причины есть не что иное, как кардинальное изменение условий существования человека в мире. При этом в современном анализе социального недопустимо метафизически разводить условия и саму сущность

человека. Именно техника убедительно показывает, что среда обитания человека — это опредмечивание его внутреннего содержания вовне. Иными словами, человеческое Я выступает непосредственным демиургом той действительности, в которой Я себя осуществляет. Заслоном от систем субъективного идеализма служит то, что, согласно такому подходу, человеческое Я творчески активно в отношении всех свойств, а не только в статусе созидающего индивидуального идеального начала — сознания. Все свойства нынешнего человеческого мира находятся во взаимосвязи и взаимно обуславливают друг друга.

В качестве доказательства предложенного тезиса рассмотрим трансформации основных условий существования человека.

Непосредственной средой, в которую погружён человек в течение своего пребывания в мире, выступает его собственное сознание. Сознание — самая очевидная, интуитивно недоказуемая реальность, через которую и посредством которой, человек позиционирует себя вовне и для самого себя. В любую эпоху философия, признавая эту данность, в качестве основной характеристики сознания выдвигает его текучесть и изменчивость. Но включение техники в реестр сил социального развития принципиально меняет подход к этой изменчивости. Если ранее упор делался на содержательном моменте, то теперь следует признать существенное изменение формы сознания. Сознание человека фактически утрачивает функцию приспособления, адаптации и включения в мир и всей своей деятельностью реализует назначение человека в этом мире. Философия XX в. несколько пафосно определит это назначение в том, что через человека мир способен познать самого себя [7]. Но ведь познание всегда было родовым способом включения в среду, с самого начала человеческой истории. Почему так меняется оценка этого процесса? Это связано напрямую с триумфальным шествием техники. Рассматривая в этом аспекте технику, следует прежде всего помнить, что во всех пониманиях её сущности нельзя игнорировать тот факт, что сама она есть порождение разума человека. Но в отличие от других продуктов сознания её нельзя рассматривать исключительно как результат. Техника возникает и развивается как процесс, и этот процесс фактически дублирует по структуре деятельность сознания. Сознание всегда выступает посредником между человеком и средой. Техника вписывается в деятельность человека как промежуточное звено между целью и результатом, что позволяет считать волю человека доминирующим фактором действия. Не только в случае применения техни-

ческого средства, но и в обращении к различным «техникам» как к технологиям человек проявляет собственную власть над деянием. Достигнув определённой автономности, самостоятельности существования в социальной среде, техника начинает трансформировать сами свойства сознания через принципы обратной связи.

Так, техника, безусловно, усиливает общий процесс рационализации. Существует прямая корреляционная зависимость от этапов развития техники традиционно выделяемых в философии науки типов рациональности. Но главное состоит в ином. Техника, апеллируя к рассудку, существенно изменяет его суть. Теперь рассудок в своих предположениях априори видит потенции будущего и превращает собственные механизмы исчисления в подлинно существующие количественные закономерности. То, что было мифическим у Платона в понимании демиурга как Творца Космоса [6], становится сегодня бытийным. Ведь в появлении новых достижений техногенного конструирования среды рассудок опредмечивает собственные отношения, делая такое количество равноправным количеству природного происхождения. Это, в свою очередь, видоизменяет активно-деятельную сторону сознания. Раннее сознание человека, осознанно или бессознательно, ориентировано на процесс созидания. Теперь процесс созидания замещён процессом делания [8]. Видимо, это может быть воспринято как понижение статуса человека в мире, что и позволяет философии критически «заклеймить» технику, упрекнув её в нарастании бездуховности [1]. Но это справедливо только при определённом отождествлении и сведении творчества только к созиданию. На деле творчество многогранно. И наблюдаемое образное превращение человека в ремесленника таит в себе иные неисчерпаемые возможности. В частности, созидательный аспект сознания в большей мере ориентирует человека на пассивно-выжидающее отношение к среде. В этом случае человек мыслится подобным творческому началу в природе (на самом деле предположение иллюзорно и отражает извечную человеческую потребность ощутить себя равным Богу). В этом допущении, созидая, человек вынужден отпустить своё творение и предоставить ему возможность развиваться по собственным законам. Техника через смещение акцентов на «делание» акцентирует внимание человека на обладании средой, превращая его в подлинно активную силу управления миром. Следствием становится доминирование отношений власти, что, во-первых, более соответствует статусу человека как выделенной части мира и, во-вторых, наконец-то позволяет

обрести социальной сфере закономерное положение в структуре мироздания. Исчезает ложный разрыв природного и социального. Одновременно меняется и статус природного. Природа теперь не может быть внешним условием раскрытия человека, социума. Природные закономерности в едином, целостном восприятии мира обретают ценностный аспект в плане реализации цели человека [5]. Особо следует отметить, что техника становится определённым фундаментом целостности и внутренних сфер социального. В данном случае аксиологический аспект социальной сферы тесно взаимодействует с эстетическим. Техника с самого начала своего возникновения формирует внутри себя особое техническое прекрасное. Гармония, соразмерность «делания» человека обратной связью раздвигает горизонты красоты. Удивительным образом техника через собственное практическое развитие доказывает правоту теорий мистической целостности мира. Перефразировав В. С. Соловьёва, можно утверждать, что социальное действительно есть благо, достигаемое через истину в красоте.

Сознание человека уникально тем, что любым своим проявлением демонстрирует диалектическую сущность всего мироустройства. На анализе этого его универсального свойства в рамках гносеологических и эпистемологических направлений вырастают обширные философские направления мысли. В частности, феноменологическая школа с её обязательным признанием вслед за Э. Гуссерлем интенции сознания и так называемой естественной установки [2]. Это говорит о том, что, проектируя для человека среду непосредственного развёртывания действия, сознание тем самым проявляет свою глубинную связь со средой естественной. Техника способствует развитию диалектического взаимодействия среды естественной и среды искусственной. В частности, сегодня следует признать в качестве закономерности социального развития процесс расширения среды существования человека, который напрямую детерминирован техникой. Причём в данном случае речь идёт не о количественном расширении пространственных горизонтов в покорении мира, а о качественно ином состоянии обитания. Конечно, очевидно, что человек способен управлять энергетическими процессами через технику, производящую энергию, и «множить» через технические устройства предметную сторону мира. Эти свойства техники даже позволяют в философии соответственно квалифицировать два основных вида техники [8]. Но сущностное влияние техники состоит в другом. Во-первых, расширяются возможности человека в выходе за

пределы самого себя. Во-вторых, техника внутри себя продуцирует открытия, которые изначально в технических устройствах не закладываются и даже не планируются. Тем самым техника оказывается фактором, изменяющим структуру самой деятельности человека. Получается, что техника не обездушивает человека, как это представляется во многих философских школах и подходах, но, напротив, через активацию творческого начала способствует развитию. Технически опосредованный труд принципиально отличается от нетехнизированной трудовой деятельности. В нём повторяющееся неизбежно предполагает появление нового. Отсюда инновации по праву могут и должны считаться сущностной чертой среды обитания человека.

В анализе влияния техники на изменение условий существования человека весьма значимо адекватное определение места техники в процессах социального бытия. Сведение роли техники к негативным деструктивным факторам отчасти справедливо. Техника действительно сложная социальная сила развития. И потенциал её разрушительного воздействия огромен [3]. Но негатив не является неизбежно родовой чертой данного феномена. Он становится явным, когда происходит смещение техники в системе действующих факторов. Техника из опосредующего компонента становится самоцелью. В результате не только утрачивается смысл целого, а техника становится детерминирующей силой раздробления деятельности на отдельные, несвязанные виды, лишённые смысла конечной цели. Труд выходит из-под контроля человека, становится доминирующим над самим человеком, и происходит опустошение первоначально сознания, затем зыбкой становится среда обитания, и, наконец, отчуждение способно достичь крайней степени, когда теряется смысл существования в этом мире.

Ещё одним условием существования человека выступает среда закреплённых знаний. Знания как система во многом выступают ядром развития культуры и выступают универсальным адаптационным механизмом человека. Техника уже в самых ранних формах своего существования является опредмечиванием некоторых умений, построенных на знании простых физических закономерностей мира. Это позволяет утверждать, что само появление техники исторически закономерно и предпосылки технократического мышления, техницизма выступают родовым свойством, присущим природе человека. Именно вследствие этого техника в своём развитии подвержена общей логике человеческой истории. Электричество, химия, механика — знания в этих отраслях

определяют перелом в развитии техники, которая теперь не просто экономит усилия человека, а становится реальным основанием трансцендирования. Пользуясь аккумулярованными знаниями наук, технические науки вооружают человеческую культуру новым феноменом: изобретения становятся самостоятельным фрагментом развития социальной сферы. Но техника многогранна, о чём свидетельствуют классификации подходов к пониманию её сущности. Поэтому сферы чистого и практического разума, затронутые техникой, начинают проникать друг в друга. Техническое знание опредмечивается не только в инженерной деятельности и технических устройствах. Оно требует изменений социальных отношений. В частности, развитие техники вне свободного человека невозможно. Свобода, в свою очередь, требует чёткого правового поля. Поэтому содержание технической революции всегда сложнее революции научной, которая концентрирована прежде всего в гносеологической и эпистемологической сфере и лишь косвенно, последствиями выходит в другие сферы социума. Доказательством служат переломные моменты в развитии материальной сферы. В частности, с высоты сегодняшнего состояния социума очевидно, что переход от ремесленной стадии к машинному производству невозможен в условиях отсутствия политически закреплённого равенства в правах и свободах. Последнее влечёт изменение экономических отношений.

Стоит обратить внимание ещё на один факт. Предпосылки нарастающей атомизации человека, изолированности и доминирования анонимности включения в общество, отчасти также детерминированы развитием не технических устройств, а спецификой технического знания. Сложные технические устройства требуют коллективизации разума, когда вклад каждого анонимно становится частью целого. Это детерминирует сложные связи в процессе существования человека. С одной стороны, налицо нарастание интеграционных тенденций, выражающихся в многочисленности, с другой — точно такое нарастание индивидуальной обезличенности, вымывающей смысл. Другими словами, одиночество и отчуждение нарастают не вследствие простого увеличения численности населения на Земле, не из-за замены многих человеческих функций техническими устройствами и различными технологиями. Эти все явления есть следствие внутренних закономерностей развития техники как самостоятельного феномена.

Как следствие, меняется структура организации общества. Знаменитое марксистское материалистическое понимание истории не случайно появляется именно в момент триумфального входа

техники в культурно-социальную жизнь. Следует обратить внимание на то, как учение об общественно-экономической формации, которое выступает логическим следствием этой концепции, быстро завоёвывает свою нишу в гуманитарных науках. До сегодняшнего дня в разнообразии тех же исторических школ классификация периодов, предложенная К. Марксом, явно или неявно сохраняется. Модное в наше время отрицание марксизма ситуацию кардинально не меняет. Списать такой успех на известный исторический факт, что только в этой школе философии впервые делается попытка именно материалистического подхода к социальным процессам, что прежде все теории независимо от онтологической принадлежности в области истории трактовали социум идеалистически, удаётся с большой натяжкой. И самым весомым аргументом будет отсутствие такого успеха у школ материализма в целом. Стоит помнить и об обвинениях в адрес К. Маркса, построенных на аргументах об экономической редукции сути человека. Действительно, К. Маркс определяет базис как совокупность производственных отношений, в которые вступают люди, независимо от их воли и сознания. Помимо такого прямого «погружения» корней истории в экономике, косвенно его позиция, видимо, подтверждается названием работ, предшествующих её формулировке (самая известная, безусловно, «Экономическо-философские рукописи» 1844 г.) [4]. Но являлось ли развитие современной К. Марксу экономики настолько целостным, зрелым, чтобы в научно обработанном виде стать моделью исторического развития для гуманитарных наук? Вряд ли положительный ответ будет соответствовать исторической истине. Само экономическое развитие Германии тех лет трудно характеризовать как зрелое капиталистическое состояние, позволяющее чётко разглядеть в нём экономические и иные противоречия. Незрелость социальных отношений, напротив, ставит преграды на пути развития. Да и в своих рукописях К. Маркс чётко следует логике развития не производства, а труда. Сердцевиной работы, на которой он строит своё исследование, выступает кропотливый анализ зависимости особенностей существования человека от форм дохода, полученных в результате его собственной деятельности. В этом исследовании и обнаруживается особый статус определённого социального слоя — пролетариата, чьё положение действительно имеет тенденцию к социальному ухудшению независимо от уровня развития общества. И собственно экономический анализ здесь не является доминирующим. Так что же означает совокупность производственных от-

ношений, образующих базис общества? На наш взгляд, всё достижение марксизма заключается в том, что К. Маркс гениально обобщает особенность современного ему социального развития. Развитие технического знания превращает всех людей в звенья одного технического процесса. Суть марксистского понимания истории и состоит в том, что доказательно показана логика развития человеческих отношений, когда организация процесса труда становится проблемой определения процесса бытия человека. В ином свете предстаёт и тезис об особой роли пролетариата, которому нечего терять. Пролетариат, по мнению К. Маркса, — это то звено, которое в силу своего социального положения способно перевернуть отношения человека и собственного детища — техники — на реальную почву. Наблюдаемое им подчинение человека технике и её технологиям, по его мнению, временно является лишь одним незрелым ответвлением общего процесса развития истории. Подлинно человеческая история развивается только в условиях господства человека в процессах собственной деятельности. Именно в этом смысле К. Маркс говорит о необходимости

эмансипации, так как в противном случае будет происходить нарастание всех видов отчуждения. Реальный процесс развития истории социума полностью подтверждает правоту выводов марксизма и позволяет заключить, что техника действительно выступает детерминационной силой изменения структуры социальной организации.

Таким образом, рассмотрение специфики экзистенции современного человека с необходимостью должно включать анализ влияния техники на изменения среды обитания. Последние вовсе несводимы к традиционно понимаемым отношениям производства-потребления, а представляют собой диалектическое единство сущности и существования человека. В частности, техника способна менять содержание и процесс сознания человека, расширять границы среды в плане трансцендирования, наделять рассудок функциями Демиурга. Изменение структуры социальных отношений влечёт изменение структуры социума, во многом объясняя интегративные тенденции его развития. В настоящее время очевидно и влияние техники на эстетическую и аксиологическую сторону человеческой жизни.

Список литературы

1. Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ, 2010. — 320 с.
2. Гуссерль, Э. Логические исследования. Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль. М. : Академ. проект, 2011. — 256 с.
3. Жилина, В. А. Проблема отчуждения в современных условиях / В. А. Жилина // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2013. — № 38 (329). — С. 7—10.
4. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи и другие ранние философские работы / К. Маркс. — М. : Академ. проект, 2010. — 784 с.
5. Павленко, А. Н. Возможность техники. Часть III. Технический проект Фридриха Дессауэра / А. Н. Павленко // Историко-философский ежегодник. — М. : ИФ РАН, 2007. — С. 325—351.
6. Платон. Тимей / Платон. — М. : Кн. по требованию, 2011. — 170 с.
7. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. В. Бибихина. — М. : Академ. проект, 2013. — 452 с.
8. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Изд-во полит. лит., 1991. — С. 113—140.

Сведения об авторах

Баширова Татьяна Андреевна — ассистент кафедры философии, аспирант, Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова. Магнитогорск, Россия. tasha.sidorenko@mail.ru

Жилина Вера Анатольевна — доктор философских наук, заведующая кафедрой философии, Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова. Магнитогорск, Россия. vera-zhilina@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).
Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 47—52.*

TECHNOLOGY AS A DETERMINANT OF THE TRANSFORMATIONS OF THE ESSENTIAL CHARACTERISTICS OF HUMAN EXISTENCE

T.A. Bashirova

Nosov Magnitogorsk State Technical University. Magnitogorsk, Russia. tasha.sidorenko@mail.ru

V.A. Zhilina

Nosov Magnitogorsk State Technical University. Magnitogorsk, Russia. vera-zhilina@yandex.ru

Property equipment to be mediated link in the interactions of man and the world turns it into determination factor changes in the human environment. Contemporary social philosophy is based on the dialectical unity of the conditions of human existence and his essence. In particular, the direct terms are the deterministic mind and the reasonableness of them, power and power relations as a way of communication with the environment, labour: its nature and organization, creativity. The integration of technology in social interactions transformerait the mechanism of human consciousness. My mind clearly takes on the function of the Demiurge. His assumptions are designing a potential future, where the real number be a rational calculus. Note the dominance of power relations in the forms of human interaction with the environment. The technique modifies the unity of the natural and cultural, and integrates all areas of social. Innovation has become a necessary factor of development. Changing social relations from the accelerating processes of exclusion to domination of the problem of freedom.

Keywords: *engineering, existence, environment, consciousness, labour, knowledge, rationality, alienation, power, freedom.*

References

1. Berdyaev N.A. *O rabstve i svobode cheloveka* [About slavery and freedom]. Moscow, AST Publ., 2010. 320 p. (In Russ.).
2. Gusserl' Ye. *Logicheskiye issledovaniya. Prolegomeny k chistoy logike* [Logical studies. Prolegomena to pure logic]. Moscow, Academic project Publ., 2011. 256 p. (In Russ.).
3. Zhilina V.A. Problema otchuzhdeniya v sovremennykh usloviyakh [The problem of alienation in modern conditions]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2013, no. 38 (329), pp. 7—10. (In Russ.).
4. Marks K. *Ekonomicheskoye-filosofskoye rukopisi i drugiye ranniye filosofskoye raboty* [Economic and philosophical manuscripts and other early philosophical works]. Moscow, Academic project Publ., 2010. 784 p. (In Russ.).
5. Pavlenko A.N. Vozmozhnost' tekhniki. Chast' III. Tekhnicheskiy proekt Fridrikha Dessauera [The ability of technology. Part III. Technical project Friedrich Dessauer]. *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* [Historical-Philosophy Yearbook]. Moscow, RAS Institute of Philosophy Publ., 2007. Pp. 325—351. (In Russ.).
6. Platon. *Timey* [Timey]. Moscow, Book on demand Publ., 2011, 170 p. (In Russ.).
7. Haydegger M. *Bytiye i vremya* [Being and time]. Moscow, Academic project Publ., 2013. 452 p. (In Russ.).
8. Yaspers K. *Smysl i naznachenkiye istorii* [Meaning and purpose of history]. Moscow, Publishing house of political literature, 1991. Pp. 113—140. (In Russ.).

УДК 130.2
ББК 81.07, 81.2

АКТУАЛЬНЫЕ ФОРМЫ РАЗВИТИЯ ЯЗЫКОВОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

О. М. Сметанина

*Нижегородский институт управления — филиал Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации,
Нижний Новгород, Россия*

Развитие языковой образовательной культуры имеет два вектора — глобальный и локальный, что является отличительной чертой образования в современном мире. В наше время вопросы, касающиеся сферы языкового образования, приобретают особую значимость. Необходимо адекватное и сущностное осмысление процессов, протекающих в сфере языковой образовательной культуры, что влечёт потребность в постоянной поддержке актуальных форм её развития.

Ключевые слова: языковая образовательная культура, локальные языки, иностранные языки, многоязычие, формы развития языковой образовательной культуры.

Развитие языковой образовательной культуры имеет два вектора — глобальный и локальный, что является отличительной чертой образования XXI в. «На границе отношений “глобальные языки — локальные языки” проявляется процесс глокализации, который можно рассматривать в качестве специфического альтернативного сценария глобализации. Глокализация ярко характеризует всю противоречивость процессов глобализации, вызванных региональной спецификой. Для неё характерно одновременно и отстаивание культурными сообществами своей самобытности (локальность), и стремление к стиранию прежних пространственных границ, к укреплению внешних культурных связей, что позволяет наполнить концепт глокализации новым социально-культурологическим и философско-культурологическим смыслом и говорить о расширении возможностей существования локальных культур» [6. С. 4]. Для формирования целостного представления о языковой образовательной культуре важно рассмотрение его истоков и развития, социокультурных условий становления дискурса языковой и образовательной культуры в исторической перспективе, характеристик современного мультикультурного пространства.

Проблемы влияния глобальных и локальных тенденций на состояние языковых практик в образовательной среде ещё недавно были слабо представлены в отечественных исследованиях. Однако в последние годы всё больше исследователей посвящают свои работы изучению различных аспектов этой проблемы: В. И. Байденко, Д. К. Бартош, Н. В. Барышников, М. А. Бовтенко,

С. А. Бондаренко, М. В. Булыгина, Н. Д. Гальскова, Ж. С. Головкин, Е. С. Гриценко, С. К. Гураль, Э. Д. Днепров, М. В. Дружинина, С. В. Ефименко, С. А. Зубарева, О. Б. Истомина, Н. Л. Кучеренко, К. Я. Литкенс, А. П. Лиферов, К. С. Махмурян, Р. П. Мильруд, О. Х. Мирошникова, Е. А. Найман, В. В. Насонкин, В. А. Неудакин, Н. Л. Новикова, Т. А. Паршуткина, В. М. Смокотин, Е. Н. Соловова, Э. И. Соловцова, П. В. Сысоев, Е. Г. Тарева, С. Г. Терминасова, И. Л. Филина, В. А. Фортунатова, В. П. Фурманова, А. Шишло, А. В. Щепилова, Л. В. Юхненко и др. Это широко известные и молодые учёные из разных отраслей науки, что доказывает очевидность междисциплинарного характера данной проблематики и необходимость постоянного анализа ситуации в современном языковом образовательном пространстве с целью поддержки оптимальных форм языковой образовательной культуры на каждом этапе развития.

Актуальный пример — работа в Ижевске школы удмуртского языка, организованной в 2015 г. для обучения иностранных лингвистов-полиглотов, большинство из которых до приезда в Удмуртию уже владели 4—8 языками (программа «Сегодня», канал НТВ, 19:00, 4.08.2015). Глобальные и региональные изменения российского образования в сфере культуры и искусства — предмет исследования И. И. Ирхен [3]. О процессах формирования и реализации региональной языковой образовательной политики размышляют О. М. Сметанина [6], М. В. Чилингарян [8; 9] и др.

«Поиски путей к европейскому многоязычию и сохранению языкового и культурного разнообразия планеты в процессе построения многоязыч-

ного общества продолжают в рамках языковой политики Европейского Союза и Совета Европы. Вместе с тем политическая, экономическая и культурная интеграция Европы формирует потребность в средстве общеевропейского межязыкового и межкультурного общения, что приводит к росту влияния английского языка» [7. С. 77]. Принцип многоязычия был заложен при создании ЕС, но с ростом числа его официальных языков многим этот принцип в настоящее время кажется всё менее достижимым. По мнению голландского социолингвиста А. де Сваана, «чем больше в Европе многоязычия, тем больше английского языка» [10]. Однако В. М. Смокотин справедливо отмечает, что «доминирование английского языка в глобализованном мире... лишь усиливает необходимость мер по сохранению национальных языков и культур, выполняющих функцию этнокультурной идентичности, что возможно только при целенаправленной политике многоязычия» [7. С. 77]. Такое понимание, с нашей точки зрения, больше соответствует культурным и образовательным потребностям личности и общества в целом.

Мы постоянно видим попытки исследователей преодолеть однобокость в этом вопросе. Эволюцию диалектического взгляда на сложные взаимосвязи языков и культур рассматривают М. А. Бовтенко, С. К. Гураль Е. А. Найман, В. М. Смокотин, делая акцент на культурных компонентах изучаемого языка. «Сбои в межязыковой коммуникации неизбежны при недостаточном овладении коммуникантами не только чисто лингвистическими средствами языка коммуникации, но и его культурными аспектами, находящими своё выражение в идиоматике. Беспрецедентный рост международных связей во всех областях жизни и деятельности современного общества привёл к приобретению английским языком статуса языка всемирного общения, что требует пересмотра традиционных подходов к языковому обучению. Продолжающаяся практика преподавания одного из национальных языковых стандартов языка основана на рассмотрении английского языка как одного из иностранных языков и в связи с экономическим, политическим и культурным доминированием США и Великобритании ставит под угрозу этнокультурные идентичности народов мира. В эпоху глобализации включение языка глобальной коммуникации — языка всемирного общения — в индивидуальный языковой репертуар является необходимостью при построении общества знания, что невозможно без воспитания многоязычной, поликультурной личности. При этом важной частью языкового обучения продолжает оставаться культура изучаемого языка, которая в случае языка

всемирного общения является всемирной культурой» [5. С. 105]. Единственное, в чём мы считаем возможным возразить авторам, — это «культурное доминирование США и Великобритании». Соглашаясь с таким доминированием, например, в киноиндустрии, полагаем, что как раз отсутствие доминирования во многих других областях культуры позволяет нам надеяться на путь поликультурного развития цивилизации, что, в свою очередь, возможно только в связке с развитием многоязычной личности и многоязычия как глобального явления. Причём многоязычие мы рассматриваем не только как изучение других иностранных языков после английского, а как равноположенное овладение разными языками, когда английский язык может изучаться как второй или третий иностранный, что требует, безусловно, серьёзных интеллектуальных и практических усилий со стороны научного общества.

Возможно, кто-то упрекнёт нас в иллюзорности такого подхода, однако мы считаем, что, только именно так понимая и развивая многоязычие, мы не скатимся к монологичной модели развития языкового образовательного пространства. «Анализ строения и социального функционирования языковой образовательной культуры позволил нам сделать вывод о фундаментальности её значения как для сохранения коллективной культурной идентичности, так и для развития межкультурного диалога в мультикультурном обществе. Сложное внутреннее строение языковой образовательной культуры делает её сферой проявления синергетических эффектов. Обосновывая возможность существования как позитивных (развивающих), так и негативных (разрушающих) синергетических эффектов, мы раскрыли роль языкового дискурса в качестве фактора, определяющего направленность синергетического эффекта в языковой образовательной среде. С опорой на такое понимание «механизма настройки» представлено проектное видение альтернативных формаций языковой образовательной культуры, одна из которых — *монологичная*, а другая — *полиязычная*» [6. С. 286—287]. Основываясь на критическом анализе ситуации в области языковой образовательной культуры, мы настаиваем, что существует устойчивое тяготение к *монологичной* модели. Несколько лет назад мы предлагали переход к *полиязычной* модели развития языкового образовательного пространства с трёхуровневой «иерархией языков внутри его: основной язык (для России — русский), дополнительный язык первого порядка (иностранное языки) и дополнительный язык второго порядка (для России — один из языков народов РФ)» [Там же. С. 287]. В настоящее время представляется обо-

снованной концепция о четырёх уровнях иерархичности, в рамках которой целесообразно выделить дополнительный язык третьего порядка (второй иностранный язык). Развитие идеи позволит рамочно увеличивать количество уровней за счёт дополнительных иностранных языков или языков народов РФ, что требует ещё дальнейшего осмысления.

Одним из наиболее эффективных методов, способствующих ревитализации национальных языков, О. Б. Истомина считает включение национального компонента в образовательную систему [4. С. 318]. Такой подход к языковой образовательной культуре «позволяет решить целый ряд конкретных культурологических проблем, связанных с методологией, категориально-понятийным аппаратом, конкретизацией направлений реализации языковой образовательной политики» [6. С. 287].

Предлагаем следующие характеристики языковой образовательной культуры: «полисубъектность (вовлечённость всех субъектов образовательной деятельности в освоение новшеств); инновационность (использование разработанных наукой на данном этапе развития методов и педагогических технологий); технологичность (использование предлагаемых на данном уровне развития мультимедийных и других информационных технологий); результативность (наличие результатов, превышающих достигнутые в массовом опыте), оценка последствий взаимодействия различных феноменов культуры» [6. С. 18].

Убедительной теоретической основой нашего понимания можно рассматривать и философско-методологический анализ когнитивно-синергетического подхода к языковой динамике в дискурсе Л. В. Бронник. На основе анализа широкого философско-научного контекста исследователь показывает, что «сегодня сложилась целая система из предпосылок философского, общенаучного и частнонаучного характера. Они явились результатом разнообразных поворотов, затронувших все уровни теоретической мысли — от философии до дисциплинарной науки. Применительно к сфере изучения языка натурализация (сближение естественных и гуманитарных наук), когнитивизация, динамизация, дискурсивизация, синергетизация и прочие научные процессы стали событиями парадигмального масштаба. Более того, они создали условия для изучения лингвоментальных сущно-

стей (здесь — языковых концептов) как сложных динамических явлений» [1. С. 16].

Осмысливая различные аспекты взаимодействия культуры и языка, Ж. С. Головки справедливо делает следующие выводы [2. С. 178]:

1. Взаимосвязь культуры и языка является когнитивно-прагматической. Являясь средством трансляции культуры, язык прорастает в неё и выражает её...
2. Язык обнажает специфику национальной ментальности. Он есть одновременно и продукт культуры, и её важная составная часть, и условие существования культуры. Более того, язык — специфический способ существования культуры, фактор формирования культурных кодов.
3. Культура живёт и развивается в “языковой оболочке”. Но человечество в своём большинстве воспринимает язык как данность, как само по себе разумеющееся, то, что не является экологическим объектом. На самом же деле язык не только орудие общения, он — бесценный памятник истории и сокровищница культуры народа.
4. Культура, в том числе и речевая, как панцирь, защищает цивилизационное ядро русской нации, актуализируя в нашем сознании духовно-нравственные ценности российского общества. Полагаем, что идея этого тезиса должна проявляться во всём, в том числе и в языке, в стиле нашего повседневного общения».

Эти выводы убедительно доказывают, что в XXI в. наступила эпоха качественных изменений нашего мира, эпоха постнеклассической реальности, которая проявляется практически во всех сферах бытия человека и, безусловно, отражается в такой области культуры, как языковое образование. В наше время вопросы, касающиеся языкового образования, начинают играть особую роль. Глобальные изменения в обществе ставят на повестку дня вопрос о необходимости адекватного и сущностного осмысления процессов, протекающих в сфере языковой образовательной культуры, что делает необходимым постоянную поддержку актуальных форм её развития. Сложность ситуации заключается ещё и в синергетической природе происходящих в мировой системе языков процессов, а потому их трудно однозначно интерпретировать и они могут приводить к взаимоисключающим последствиям.

Список литературы

1. Бронник, Л. В. Языковая динамика в дискурсе. Когнитивно-синергетический подход к языку: философско-методологический анализ : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Л. В. Бронник. — Ростов н/Д., 2013. — 52 с.
2. Головкин, Ж. С. Культура и язык: аспекты взаимодействия / Ж. С. Головкин // Науч. ведомости БелГУ. Сер.: Философия. Социология. Право. — 2008. — № 12 (52), т. 5. — С. 173—179.
3. Ирхен, И. И. Российское образование в сфере культуры и искусства: глобальные и региональные изменения : автореф. дис. ... д-ра культурологии / И. И. Ирхен. — М., 2012. — 43 с.
4. Истомина, О. Б. Национальный компонент: роль и место в системе образования / О. Б. Истомина // Судьбы национальных культур в условиях глобализации : сб. материалов междунар. науч. конф. (Челябинск, 18—19 марта 2010 г.) : в 2 т. Т. 2 / под ред. М. Г. Смирнова. — Челябинск : Энциклопедия, 2010. — С. 315—318.
5. Взаимоотношения языков и культур и роль культуры в языковом образовании / Е. А. Найман, С. К. Гураль, В. М. Смокотин, М. А. Бовтенко // Язык и культура. — 2013. — № 1 (21). — С. 90—106.
6. Сметанина, О. М. Языковая образовательная культура: синергетический подход : дис. ... д-ра культурологии / О. М. Сметанина. — Саранск, 2013. — 332 с.
7. Смокотин, В. М. Поиски путей к многоязычию и поликультурности в рамках концепции «Европейское взаимопонимание» / В. М. Смокотин // Вестн. Томс. гос. ун-та. — 2011. — № 352. — С. 74—77.
8. Чилингарян, М. В. Региональная языковая образовательная политика: процессы формирования и реализации / М. В. Чилингарян // Альм. соврем. науки и образования. — 2014. — № 9 (87). — С. 137—141.
9. Чилингарян, М. В. Стратегия формирования региональной языковой образовательной политики [Электронный ресурс] / М. В. Чилингарян // Наукоедение : интернет-журн. — 2014. — № 4 (23). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/strategiya-formirovaniya-regionalnoy-yazykovoy-obrazovatelnoy-politiki> (дата обращения 16.09.2015).
10. De Swaan, A. Words of the World: The Global Language System / A. De Swaan. — Cambridge : Polity Press, 2001. — 253 p.

Сведения об авторе

Сметанина Ольга Михайловна — доктор культурологии, доцент, профессор кафедры иностранных языков и профессионального лингвообразования, Нижегородский институт управления — филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Нижний Новгород, Россия. smetanina.vvags@mail.ru.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).
Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 53—57.*

MODERN FORMS OF DEVELOPING LANGUAGE EDUCATIONAL CULTURE

O.M. Smetanina

*Nizhny Novgorod Institute of Public and Business Administration —
Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Nizhny Novgorod, Russia. smetanina.vvags@mail.ru*

In the XXI century, the world is going through dramatic changes. Society, science and culture as a whole are facing post-non-classical reality, which can't help revealing itself in language education, which is a part of culture. The culture of the language education is developing in local and global directions, this trend being characteristic of modern education. Interaction of global and local languages manifests itself in the process of glocalization, which reveals the controversy of globalization adjusted to local contexts. Cultural communities fight for their identity but they also yearn to erase boundaries giving glocalization its social, cultural and philosophical meaning. The research under consideration is based on the scientific background created by both Russian and foreign scientists who explored educational and language culture. The influence of local and global trends on language education used to be underestimated by the Russian scientific community. Yet recent studies show that a rising number of

researches are becoming involved with the issue thus testifying to its cross-disciplinary character. This also brings forward the necessity to monitor modern educational environment. The formation of multicultural civilization will come along with the development of a multilingual individual and multilingualism as a global phenomenon. Considering that multilingualism is not just learning other foreign languages after English, but also a situation where English becomes the second or the third foreign language, scientific community is bound to take some intellectual and practical effort. In the XXI century, the world is going through dramatic changes. Society, science and culture as a whole are facing post-non-classical reality, which can't help revealing itself in language education, which is a part of culture. The issues of the language education are of the utmost significance today. One should reconsider the ongoing processes in the sphere of language educational culture and pay due attention to developing its forms.

Key words: *culture of language education, local languages, foreign languages, multilingualism, forms of development of culture of language education.*

References

1. Bronnik L.V. *Yazykovaya dinamika v diskurse. Kognitivno-sinergeticheskiy podkhod k yazyku: filosofsko-metodologicheskiy analiz* [Language dynamics in discourse: cognitive and synergetic approach in language studies: philosophical and methodological analyses. Abstract of thesis]. Rostov-on-Don, 2013. 52 p. (In Russ.).
2. Golovko Zh.S. Kul'tura i yazyk: aspekty vzaimodeystviya [Interrelation of culture and language]. *Nauchnye vedomosti BelGU. Seriya Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo* [Scientific bulletin of BelSU. Series Philosophy, Sociology, Law], 2008, no. 12 (52), vol. 5, pp. 173—179. (In Russ.).
3. Irkhen I.I. *Rossiyskoye obrazovaniye v sfere kul'tury i iskusstva: global'nye i regional'nye izmeneniya* [Russian education in culture and art: global and regional changes. Abstract of thesis]. Moscow, 2012. 43 p. (In Russ.).
4. Istomina O.B. Natsional'nyy komponent: rol' i mesto v sisteme obrazovaniya [Role of national component in educational system]. *Sud'by natsional'nykh kul'tur v usloviyakh globalizatsii (Chelyabinsk, 18—19 marta 2010 g.)* [Future of national cultures during the time of globalization (Chelyabinsk, March 18—19, 2010)]. Chelyabinsk, Encyclopaedia Publ., 2010. Pp. 315—318. (In Russ.).
5. Nayman E.A., Gural' S.K., Smokotin V.M., Bovtenko M.A. Vzaimootnosheniya yazykov i kul'tur i rol' kul'tury v yazykovom obrazovanii [Interrelation of languages and cultures. Role of culture in linguistic education]. *Yazyk i kul'tura* [Language and culture], 2013, no. 1 (21), pp. 90—106. (In Russ.).
6. Smetanina O.M. *Yazykovaya obrazovatel'naya kul'tura: sinergeticheskiy podkhod* [Culture of language education: synergetic approach. Thesis]. Saransk, 2013. 332 p. (In Russ.).
7. Smokotin V.M. Poiski putey k mnogoyazychiyu i polikul'turnosti v ramkakh kontseptsii "Evropeyskoye vzaimoponimaniye" [Search of ways to multilingualism and multiculturalism within the framework of European mutual understanding concept]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University], 2011, no. 352, pp. 74—77. (In Russ.).
8. Chilingaryan M.V. Regional'naya yazykovaya obrazovatel'naya politika: protsessy formirovaniya i realizatsii [Regional policy of language education]. *Al'manakh sovremennoy nauki i obrazovaniya* [Almanac of modern science and education], 2014. № 9 (87), pp. 137—141. (In Russ.).
9. Chilingaryan M.V. Strategiya formirovaniya regional'noy yazykovoy obrazovatel'noy politiki [Strategies of regional policy of language education]. *"Naukovedeniye": internet-zhurnal* [Online magazine "Naukovedeniye"], 2014, no. 4 (23). Available at: <http://cyberleninka.ru/article/n/strategiya-formirovaniya-regionalnoy-yazykovoy-obrazovatelnoy-politiki>, accessed 16.09.2015. (In Russ.).
10. De Swaan, A. *Words of the World: The Global Language System*. Cambridge: Polity Press, 2001. 253 p.

УДК 008
ББК 82.3(0)

РОЛЬ ПЕРВЫХ НАЦИОНАЛЬНЫХ ГЕРОЕВ В АМЕРИКАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Е. С. Коршунова

Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия

Анализируются первые национальные герои Америки, легенды о которых начали слагаться с момента появления первой английской колонии на территории Америки в начале XVII в. Имена других первых национальных героев ассоциируют с покорением Дикого Запада, столкновениями между индейцами и белыми поселенцами, рабством и борьбой Америки за свою независимость от Великобритании. Все эти факторы сформировали специфические черты характера национальных героев, которые мотивировали их на определённые поступки.

Ключевые слова: *национальный герой, фронтир, охотник, американец, фронтирсмен, Америка, легенда, индейцы.*

Каждый народ в мире имеет своих национальных героев, представляющих собой особую категорию лиц или персонажей, которые пользуются большой любовью и почитанием среди людей. Память о национальных героях обеспечивает им бессмертную славу и уважение. Они могут быть как вымышленными, так и реальными историческими личностями, чьи поступки становятся предметом фольклорного творчества. Национальные герои — это реальное воплощение надежд и устремлений. Они воспринимаются народом как носители определённых черт национального характера, что делает их особо знаменитыми.

Многих американских историков и социологов интересует вопрос, какие же герои характерны для американской истории, с кем связывал народ свои мечты и на кого равнялся. В качестве основополагающих факторов, повлиявших на возникновение образов национальных героев, являются важные исторические события, в которых пребывала страна в конце XVIII в. К этим факторам можно отнести Войну за независимость американских колоний от Великобритании и формирование чувства национального самосознания, проблему рабства в стране, угнетение индейцев (коренных жителей Америки) и фронтир — зону освоения «свободных земель» во внутренних районах Североамериканского континента, которая на протяжении всей истории страны вплоть до конца XIX в. осваивалась белыми поселенцами и постепенно перемещалась («подвижная граница») в ходе территориальной экспансии на запад, достигнув Тихоокеанского побережья [2. С. 7].

К первым историческим героям можно отнести как вымышленных, так и реально существующих личностей. Среди первых можно выделить пер-

сонажей американской литературы (например, Натаниэль Бампо — герой Фенимора Купера) и устного народного творчества (Поль Баньян, Майк Финк, Пекос Билл, Покахонтас, Кемп Морган, Джон Генри и др.). Героями из реальной жизни стали Даниэль Бун, Дэви Крокет, Питер Франсиско, а также великие исторические личности: Джордж Вашингтон, Авраам Линкольн, Томас Джефферсон и Бенджамин Франклин, — которые известны своими огромными заслугами перед государством. За какие достижения все эти герои стали так воспеваться в народных массах и почему получили свой статус героя, предстоит разобраться.

У истоков американской нации ярким и запоминающимся на долгие годы стал образ индейской принцессы Покахонтас, освободившей из плена английского капитана Смита, который был захвачен индейцами во время поисков источников пропитания для Джеймстауна — первой английской колонии, основанной в Новом Свете в 1607 г. Впоследствии, став женой знатного англичанина, она обеспечила восьмилетнее мирное сосуществование индейцев и колонистов. Это был первый межрасовый брак в североамериканских колониях Британии [5]. Образ Покахонтас явился транслятором, благодаря которому осуществился диалог двух культур.

Этот символ индейской спасительницы и защитницы белых англоамериканцев гарантировал браки между белыми и индейцами, которые, к сожалению, были временными и непрочными, так как на них оставалась «печать белого человека», хотя индейская жена белого человека становилась носителем различных элементов его культуры, например языка (французского или английского,

реже испанского), обычаев, материальных объектов и т. д.

Больше всего в американском фольклоре воспеваются пионеры фронта, которые являются символами американского духа. Причём американский фронт находился на ближнем крае свободных земель. Это резко отличало его от европейского фронта, который представлял собой укрепленные пограничные линии, проходящие через густонаселенные местности [2. С. 14]. Его представителями стали так называемые фронтисмены, или «охотники». Они по собственной воле вступали на фронт как на территорию дикости и становились её героями. Самыми популярными среди них были вымышленный Нати Бампо, заслуживший за свои поступки множество прозвищ: Кожаный Чулок, Зверобой, Соколиный (Ястребиный) Глаз, Следопыт, Длинный Карабин, а также реально существовавшие Дэви Крокет и Даниэль Бун.

Все эти герои обладали большой отвагой, мужеством, решительностью перед лицом невзгод, храбростью и, конечно, были отличными охотниками и воинами. Натаниэль Бампо ещё и носитель таких редких положительных качеств, как простота, бескорыстие, справедливость, честность, доблесть и духовная мощь. Внимательность и честность помогали ему выходить из всех конфликтов целым и невредимым. С одной стороны, он близок к индейцам, имея друга — могикинина Чингачгука, с которым не расставался почти всю жизнь, а с другой, помогает белым, например спасает сестёр Мунро из индейского плена, служит проводником и разведчиком у англичан во время войны за американские территории. Это был тип вымирающего человека, который оказался между двумя мирами — старым миром и новой Америкой [1. С. 71]. Ему присущи все черты положительного героя, но он придерживается нейтралитета по отношению к обоим мирам. Его образ несёт идею о несоответствии американской мечты о «земле обетованной» и общественной практике. Именно Нати вместе с Чингачгуком выходят за границы расовых предрассудков, их следует считать представителями нового демократического общества.

Следующей легендарной фигурой и охотником является Даниэль Бун. Он не только связан с историей фронта, но ещё и был образцом для подражания. До сих пор его имя ассоциируется у американцев с победой и успехом. Бун был воином, скотоводом, фермером и землемером [2. С. 26]. Первое повествование о приключениях легендарного фронтисмена было опубликовано как приложение к книге Джона Филсона «Откры-

тие, заселение и нынешнее состояние Кентукки» (1784), где повествование ведётся от лица самого Буна.

После долгих кровопролитных боев с индейцами, он стал известен тем, что проложил Дорогу диких мест, основав город Бунсборо — одно из первых англоязычных поселений за пределами гор Аппалачи. Туда с конца XVIII в. стали постепенно перебираться поселенцы, пользуясь этой дорогой. За свои приключения он заплатил дорого — смертью своих сыновей в стычках с индейцами. Бун был настолько мудрым и отважным воином, что его уважали даже индейцы. Захватив его в плен, индейцы шауни его не убили, а предложили ему хорошие условия для проживания в одной из индейских семей в индейском городе Чиликоте, однако ему удалось вырваться.

После его смерти его имя часто было объектом выдуманных историй и сказок. Его приключения (настоящие и легендарные) оказали огромное влияние на создание в американском фольклоре эталона Героя Запада.

Ещё одним представителем «охотника» стал реальный человек Дэви Крокет (1786—1836). О нём при жизни начали складывать устные легенды и писать книги о его настоящих и вымышленных приключениях в Новом Свете. Часть из них придумал сам Крокет [3. С. 165]. Образ, созданный им, полюбился народу, и о нём стали слагать легенды. Часто было трудно отличить один вымысел от другого. Дэви улыбкой убивал енотов и даже пантер, а на предвыборный митинг своего соперника в Конгрессе штата приехал верхом на крокодиле. Сначала о Крокете писали в самых различных газетах и листках во многих городах страны. В 1833 г. появляется самое раннее жизнеописание Крокета под названием «Скетчи и эксцентричные похождения полковника Дэви Крокета». А в 1835 г. увидел свет первый прижизненный альманах — «Альманах Дэви Крокета». Его приключения были не менее интересными, чем те, о которых рассказал миру барон Мюнхгаузен. Неграмотный, с презрением относящийся к книжной премудрости, но храбрый и честный Крокет становится не только отважным, свободолюбивым охотником, но ещё военным и политиком. Он был судьёй, полковником ополчения и даже избирался в Конгресс на три срока. Он воплощение американской мечты и демократии.

По мнению американских исследователей, отличие их национального героя от классического европейского состоит в том, что похождения первого были всегда окрашены добрым юмором, который чувствовался как в тоне рассказчика,

так и в отношении самого героя к тому, что он делал [4].

Список героев, покоривших просторы Американского континента, можно продолжить. К нему можно отнести менее популярные образы лодочника и бурлака Майка Финка, великана лесоруба Поля Баньяна, знаменитого силача Кемпа Моргана, темнокожего рабочего-путейца Джона Генри и ковбоя диких прерий Пекоса Билла.

В фольклорных историях Майк Финк описывается как удивительный храбрец, ловкач, драчун, грубиян, хвостун, шутник, обладающий множеством талантов. Его называли королём гребцов. Свою деятельность лодочника Финк якобы осуществлял на реках Огайо и Миссисипи. Он был легендарным следопытом и лодочником, а также метким стрелком. Его шутки с течением времени превратились в пословицы американского народа.

Поль Баньян предстаёт в легендах не только как отличный лесоруб, но и как силач, великан. Он рубил деревья, чтобы строить дома для первых поселенцев, приехавших в Америку из Европы. В лагерь лесорубов он пришёл в 11 лет. И хотя Поль был ещё совсем мальчишкой, деревья рубить он умел не хуже самого сильного из них. Раз-два, раз-два — и сосна толщиной в тридцать три обхвата уже на земле [6].

Следующие герои также олицетворяют огромную силу, мудрость, смелость. Например, Пекос Билл, вымышленный ковбой американского Юго-Запада, мог обогнать ураган торнадо или усмирить быка с помощью изобретённого им оружия — лассо, которое от нечего делать он забрасывал в небеса и заарканывал пролетающих орлов и коршунов. Он арканил все, что попадало ему на глаза: медведей, волков, пантер, лосей, бизонов [7].

Джон Генри, темнокожий рабочий-путеец, соревновался с паровым молотом по выбиванию породы при прокладке туннеля и в конце концов победил его: «Джон Генри пробуравил дыру в скале ровно в двадцать футов. А паровой бур всего в девятнадцать с половиной. Победил Джон Генри!» [8]. Бурильщик нефтяных скважин Кемп Морган славился своим удивительным обонянием, которое позволяло обнаруживать месторождения нефти под землёй.

Теперь обратимся к реальным национальным героям истории Америки. Среди них можно выделить Питера Франсиско, Джорджа Вашингтона, Томаса Джефферсона и Бенджамина Франклина. Чем же так знамениты эти личности, почему их образы до сих пор так дороги американскому народу? Героизм этих личностей связывают в основном с борьбой американских колоний за независимость от Британии. Питер Франсиско

известен как «гигант революции» или «армия из одного человека». Неоднократно раненный, он участвовал во многих сражениях, прославившись своими подвигами не только в военной, но и в мирной жизни.

Как храбрый и справедливый полководец во время войны за независимость проявил себя и Джордж Вашингтон.

Джордж Вашингтон (1-й президент Америки) и Томас Джефферсон (3-й президент) критиковали английскую власть, которая, по их мнению, тормозила развитие внутренней политики колоний. Джордж Вашингтон, Томас Джефферсон и Бенджамин Франклин, являясь отличными политиками, приложили немало усилий к обретению статуса независимости США и зарождению новой нации. Они создали такие важные исторические документы, как Декларация независимости (Т. Джефферсон) и Конституция (Б. Франклин), которые обеспечивали права всех людей на «жизнь, свободу и стремление к счастью». Все трое, таким образом, выступали не только за предоставление равных политических прав для всего народа и развитие демократического государства, но и за отмену рабства, которое на тот момент исторического развития всё ещё процветало в колониях, а также за расширение территории государства с помощью вытеснения коренного населения Америки (индейцев).

Дж. Вашингтон, решая последнюю проблему, проявлял себя как искусный дипломат. Сначала он пытался мирно договариваться с индейцами, иногда лично присутствуя на переговорах с индейскими вождями. В случае провала переговоров применял военную силу.

Кроме того, эти легендарные личности были всесторонне развиты, обладая талантами, без которых не смогли бы стать авторами таких важных исторических документов и повести страну по новому пути. Например, Т. Джефферсон и Б. Франклин были большими книголюбями. В домашнем собрании Джефферсона насчитывалось 6,5 тыс. книг. Этот фонд стал основой при создании Библиотеки Конгресса США. Франклин учредил первую в Америке публичную библиотеку, а ещё являлся учёным — проводил опыты с электричеством.

Мифологизация трёх вышеописанных политических деятелей проходила с разной скоростью. Жизнь Дж. Вашингтона была возведена американцами в статус священной практически сразу после его смерти. Со временем ему приписывали статус отца страны и полубога. Героизация же Т. Джефферсона и Б. Франклина в сравнении с Дж. Вашингтоном шла медленнее. Вначале они

были признаны в Европе, и лишь значительно позже их признали в США. Народ воспринимал их чудаками, подчёркивая простоту их нравов и демократизм характеров.

Таким образом, первые американские национальные герои (вымышленные и реальные) стали появляться в период становления американской нации в условиях борьбы за независимость, рабства, освоения новых территорий и угнетения индейцев. Среди героев ярко выделяются образы спасительницы Покахонтас, «охотников» (фронтирсменов) и политиков, внёсших большой вклад в создание американской нации.

Первые исторические герои-охотники, такие как Дэви Крокет и Даниэль Бун, наряду с фольклорными Полем Баньяном, Майком Финком, Пекосом Биллом, Джоном Генри, Кемпом Морганом и другими представляют собой свод как положительных, так и отрицательных качеств. С одной стороны, эти герои — олицетворение огромного здоровья и фантастической силы, обладают смелостью, отвагой, храбростью, мудростью и ловкостью. С другой стороны, оборотной стороной этих качеств является авантюризм, обман, хвастовство, вульгарность и хладнокровная жестокость, с которой большинство героев шли к поставленной цели. Даже оружие некоторых героев уже внушало большой страх. Например, ружье Крокета именовалось «Смерть Дьяволу», а Финка — «Всех Застрелю». Финк говорил: «Стоит мне вскинуть ружье на плечо — и я вас всех обставлю!» [9].

Все они отличались решительностью, но все их деяния были обязательно связаны с жестокой и беспощадной борьбой. В этом плане образ литературного героя-охотника Нати Бампо является более положительным. Он пытался оставаться дружелюбным как белым, так и индейцам, представляя собой образец благородного, бескорыстного и честного человека нового зарождающегося демократического общества.

До сих пор в Америке эти герои культивируются в культуре. Например, статуи Поля Баньяна украшают практически все основные дороги США, Дэви Крокет стал героем более чем 20 фильмов и множества книг. Именем Даниэля Буна названы несколько природных парков, школ, семь графств и американская подводная лодка. Портрет Бенджамина Франклина есть на купюре достоинством сто долларов. Джордж Вашингтон воспроизведён в скульптурах, на марках и деньгах, в честь него названа столица США. А к середине XX в. помимо города и штата его именем были названы 32 графства и около 120 малых поселений.

Народ Америки до сих пор гордится своими первыми национальными героями, которые в прошлом, в период становления нации, обеспечили будущим поколениям место проживания на новой территории. Наверное, без жестокости, обмана и варварского отношения к коренному населению не удалось бы создать условия для счастливой жизни на новой земле.

Список литературы

1. Романова, А. П. Фронтирмэн, охотник, воин / А. П. Романова // Журн. фронтир. исслед. — 2016. — № 1. — С. 67—79.
2. Тернер, Ф. Дж. Фронтир в американской истории / Ф. Дж. Тернер. — М. : Весь мир, 2009. — 304 с.
3. Slotkin, R. The Fatal Environment: the myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800—1890 / R. Slotkin. — New York, 1985.
4. Как создавались американские герои [Электронный ресурс]. — URL: <http://voprosik.net> (дата обращения 23.12.2016).
5. Покахонтас [Электронный ресурс]. — URL: <http://prousa.info/pocahontas> (дата обращения 18.12.2016).
6. Великий лесоруб Поль Баньян [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.planetaskazok.ru> (дата обращения 22.12.2016).
7. Пекос Билл. Техасец [Электронный ресурс]. — URL: <http://azku.ru/skazki-narodov-ameriki> (дата обращения 25.12.2016).
8. Сказка: Джон Генри [Электронный ресурс]. — URL: <http://skazki-narodov.ru> (дата обращения 23.12.2016).
9. Сказки народов мира [Электронный ресурс]. — URL: <http://vmireskazki.ru> (дата обращения 19.12.2016).

Сведения об авторе

Коршунова Елена Сергеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры «Русский и иностранные языки», Омский государственный университет путей сообщения. Омск, Россия. Omichka-1@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).
Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 58—62.*

THE ROLE OF THE FIRST NATIONAL HEROES IN AMERICAN CULTURE

E.S. Korshunova

Omsk State Transport University, Omsk, Russia. Omichka-1@yandex.ru

The article analyses the first national heroes of America. The first legends of them appeared at the time when the first English colony was established in America at the beginning of the XVII century. The names of other national heroes are associated with the conquest of the Wild West, the confrontation between the Indians and white settlers, slavery and the fight of America for its independence from Great Britain. All these factors developed the specific features of character of national heroes, which motivated them to particular actions.

Keywords: *national hero, frontier, hunter, America, frontiersman, America, legend, Indians.*

References

1. Romanova A.P. *Frontirmen, okhotnik, vojn* [Frontiersman, hunter, fighter]. *Zhurnal frontirnykh issledovaniy* [Journal of Frontier Research], 2016, no. 1, pp. 67—79. (In Russ.).
2. Turner Frederick J. *Frontir v amerikanskoj istorii* [Frontier in American History]. Moscow, Ves' Mir Publ., 2009. 304 p. (In Russ.).
3. Slotkin R. *The Fatal Environment: the myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800—1890*. New York, 1985.
4. *Kak sozdavalis' amerikanskiye geroi* [How the American heroes were created]. Available at: <http://vo-prosik.net>, accessed 23.12.2016. (In Russ.).
5. *Pokakhontas* [Pocahontas]. Available at: <http://prousa.info/pocahontas>, accessed 18.12.2016. (In Russ.).
6. *Velikiy lesorub Pol Banyan* [The Great Lumberjack Pol Banyan]. Available at: <http://www.planetaskazok.ru>, accessed 22.12.2016. (In Russ.).
7. *Pekos Bil. Tekhasets* [Pecos Bill. The Texan]. Available at: <http://azku.ru/skazki-narodov-ameriki>, accessed 25.12.2016. (In Russ.).
8. *Skazka: Dzhon Genri* [The tale: John Henry]. Available at: <http://skazki-narodov.ru>, accessed 23.12.2016. (In Russ.).
9. *Skazki narodov mira* [The Tales of the World]. Available at: <http://vmireskazki.ru>, accessed 19.12.2016. (In Russ.).

УДК 82.1.51.0
ББК 60.542.21

О СОЦИАЛЬНО-СУЩНОСТНОЙ РОЛИ ЖЕНЩИНЫ (ПО ОБРАЗАМ ЖЕНЩИН В КАЗАХСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЕ НАЧАЛА XX В.)

Д. Б. Жаркимбаева

Государственный университет им. Шакарима города Семей, Семей, Республика Казахстан

Через образы героинь художественных произведений раскрывается социально-сущностная роль женщины с точки зрения авторов. Показаны изменения гендерного сознания женщин в переломный момент истории как отказ от традиционных гендерных отношений в пользу морально-этических норм нового времени, предполагающих равноправие и свободу женщин в выборе ею социальной роли, непротиворечащей её женской сущности. Тексты художественных произведений рассматриваются как источник изучения гендерных отношений и гендерного сознания как авторов, так и их героев.

Ключевые слова: *женщина, гендерное сознание, гендерные отношения.*

Одним из источников изучения гендерного сознания общества является национальная литература. В произведениях художественной литературы начала XX в. отражены взгляды передовых мыслителей казахской интеллигенции на положение женщины в обществе и её роль в формировании национального будущего.

Национальные факторы проявления человеческой индивидуальности женщины Мухтаром Ауэзовым возводятся в ранг общечеловеческих проблем. Так, в рассказе «Сиротская доля» через трагическую историю одной семьи утверждается право каждого человека на счастье. Героиня рассказа девочка Газиза, обесчещенная и униженная, не хочет мириться с силами зла и, погибая, утверждает своё право выразить отношение к тому, что произошло. «Ветер выдул из тела Газизы боль, а из души страх. Но холод опутывал ей ноги, снег слепил. И, слушая, как жутко и грозно ревет и грохочет кто-то на Аркалыке, может, буран, а может, дух Кушикпая, она думала только о том, чтобы прийти до могилки... И пусть она тоже никому ничего не будет должна, как её отец» [3. С. 21].

Она выбирает смерть, и никто не в силах её остановить, и это единственное, в чём была её свобода. И она этой свободой выбора воспользовалась, чтобы уйти «от своих горестей, несчастий и бед, от позора, муки, стыда, от пожизненного обмана» [Там же. С. 22].

В этом и других рассказах М. Ауэзов делает попытку помочь людям осознать положение женщин, объяснить происходящее, воздействуя на чувства, разум и сознание. Посредством картин народной жизни писатель показывает, как меняется у людей отношение к жизни, как в их сознании

появляются мысли о необходимости изменения существующих порядков, когда женщина оказалась беззащитной, бесправной. Через поступок юной Газизы автор восстаёт против насилия над женщиной, будущей матерью. Рассказ «Сиротская доля» звучит как гимн прославления воле и силе духа, высоте морально-этических принципов юной девушки-казашки. Одновременно слышен призыв к своему народу: сохранить национальные традиции, в которых унижение женщины не допускалось и считалось действием бесчестных, недостойных уважения мужчин.

Свою задачу Мухтар Ауэзов, как и другие писатели этого периода, видел в том, чтобы способствовать духовному пробуждению и перерождению человека, заставить его жить осмысленной, сознательной жизнью, побудить к стремлению освоить духовный опыт предшествующих поколений.

Событие, считавшееся обыденным для казахского аула той поры, Мухтар Ауэзов сумел поднять до уровня общечеловеческой проблемы. Писатель выступает не только как обличитель тёмных сторон повседневной патриархальной жизни народа, но и «глубоким гуманистом, понимающим нежность, хрупкость человеческого счастья, утверждающим, что посягательство на честь, на счастье человека равно посягательству на его жизнь, что унижение личности есть величайшее зло» [7. С. 138].

Множество связанных с жизнью женщин произведений, написанных в 1920-х гг., достаточно поверхностны, описывают конкретные жизненные обстоятельства (нелюбимый муж, побои, унижения, бесправность женщины). Такие темы

нашли отражение в первом казахском романе «Не-счастливая Жамал» Мыржақыпа Дулатова, «Калым» Спандияра Кобеева, «Коммунистка Раушан» Бемимбета Майлина и мн. др. Сюжет повести Б. Майлина «Коммунистка Раушан» связан с героиней, которой Советская власть помогает обрести свободу и найти своё счастье. Она порывает со своим прошлым, уходит от слабовольного мужа и сама строит себе будущее благодаря новой власти.

М. Ауэзов понимал необходимость совершен- ния перехода от привычных стереотипов кочевой архаики к новому осмыслению самих себя в современном мире. Осознавал необходимость новых форм поведения, духовно-ценностных ориенти- ров, сохраняя традиционные формы национально- го, самобытного мироощущения, на равных войти в мировое сообщество.

Главным в творчестве М. Ауэзова является создание художественных образов, которые воз- действуют на людей, вырабатывая представления об отношении к женщине, формируя гендерное сознание, основанное на морально-этических нормах поведения. М. Ауэзов обращается к ду- ховно-эстетическому опыту народа. Серьёзные самостоятельные исследования, такие как «Эпос и фольклор казахского народа», позволили ему глубоко и многосторонне раскрыть националь- ные образы.

Литературовед Ауезхан Кодар, говоря о жен- ской теме в казахской литературе начала XX в., пишет, что «в освещении её казахские писатели, без сомнения, испытали влияние отца психоана- лиза Фрейда, идеи которого пропагандировались в России с конца XIX в.» [1. С. 129—130].

Цивилизационный процесс способствовал тому, что в конце XIX — начале XX в. многие тради- ционные моральные ценности оказались деваль- вированными. В своей книге «Эрос и культура» В. Шестаков пишет, что любовь начинает казаться старомодной. «Не случайно тема любви стала замещаться модно звучащей темой секса, а фило- софия любви — психологией сексуальности» [10. С. 152].

Да, в творчестве М. Ауэзова прослеживается влияние фрейдизма. Для выражения субстан- ционального женского начала, что было ново и необычно для нарождающейся казахской пись- менной литературы, автор использовал идеи фрейдизма. Особенно это просматривается в соз- дании значительной фигуры в галерее женских образов писателя — образа Карагоз, героини рас- сказа «Красавица в трауре».

После смерти мужа Карагоз даёт обет безбра- чия и шесть лет неукоснительно соблюдает его. Карагоз — богатая вдова, она независима, кра-

сива, умна, её уважают люди аула, но она глубо- ко несчастный человек: дав обет безбрачия, она сковала себя условностями и не имеет права жить жизнью людей, окружающих её. Положение вдо- вы, которая должна остаться верной памяти мужа, и боязнь быть осуждённой людской молвой об- рекают её на муки и страдания не только плоти, но и духа. Как гениальный художник М. Ауэзов образом Карагоз показывает, что противостояние плоти и разума приводит человека к конфликту с самим собой. Героине рассказа не до социальных потрясений, она пытается бороться сама с собой, ищет душевного равновесия, но не может найти.

М. Ауэзов не рассказывает о любви двоих воз- любленных, «Красавица в трауре» — повество- вание о том, что чувствует, что переживает жен- щина, добровольно отказавшаяся от проявления своей женской сути. Автор показывает ещё одну важную сторону сущности человека. Трагедию человека может составить не только материальная зависимость или иные социальные условия. Отказ следовать законам природы, пренебрежение ими влечёт за собой трагедию и духа, и плоти. «Она жила вдовой, как угодно было старикам и богу, и не ласкала никого, кроме сына. Она устояла перед тысячью соблазнов и ни разу не проявила слабос- ти» [4. С. 116].

Описывая жизнь казахского аула с его вековыми традициями, представлениями о чести, достоин- стве, любви, семейных отношениях, М. Ауэзов наиболее пристальное внимание уделяет особен- ностям свободы женщины, женской сущности, проявления этой сущности в условиях кочевой жизни. В рассказе «Красавица в трауре» автор описывает жизнь казахской женщины, в судьбе которой он увидел общечеловеческую и вечную проблему женского сущностного начала, женской субстанции. Он говорит о том, что попытка забве- ния или пренебрежения своей женской сути при- водит к душевному разладу героини, к конфликту с собой. Автор показывает нарастание несоответ- ствия между старыми представлениями о женском долге и новыми представлениями о жизни. Геро- иня рассказа красавица Карагоз, дав обет безбра- чия после потери мужа, снискала этим уважение всех аулчан. Пытаясь восполнить одиночество воспоминаниями о днях юности, проведённых с любимым, восстанавливая в памяти счастливые минуты жизни, Карагоз не в силах противиться желаниям плоти. Всё её существо восстаёт про- тив античеловеческих старых установок и догм.

«Никому неведомы были ночные муки красави- цы, кроме служанки. Огненные змеи ползли по её жилам, они выползали ей на грудь и целовали её в шею, оплетали и изламывали всё её тело сладост-

ной и гнетущей судорогой... В мучительной истоме, ослепшая и оглохшая, она зажигала лампу, звала старую, доверенную служанку, обнажалась перед ней и велела себя бить, срывать с груди ползучий змееподобный огонь... А служанка и подумала, что это молодость рвётся из траурных пут, что это жизнь ищет воли» [4. С. 118]. Автор подводит к мысли, что природа жестоко мстит Карагоз за то, что она идёт против своих желаний плоти, принимая лишь законы человеческого общества.

С наступлением седьмой весны своего вдовства Карагоз вдруг понимает, что одиночество, возвысившее её над людьми, которые говорили о ней такими словами, «какими говорят не о живых, а о живших и оставшихся в легендах, сковало её, как зимняя стужа сковывает бурные воды... ей казалось теперь, что все мужчины, все молодухи, подшучивая друг с другом, смеялись над ней одной, потому что она среди них белая ворона» [Там же. С. 120].

М. Ауэзов, подверженный влиянию фрейдизма, подчёркивает и слова Фихте, который в работе «Основоположение естественного права» писал: «Потребность женщины — любить и быть любимой» [10. С. 29].

М. Ауэзов, прослеживая эволюцию переживаний и чувств Карагоз, показывает, что потребность в «сексуальной любви» — это главное, что делает женщину женщиной. В противном случае она становится легендой, и о ней можно рассказывать не как о живущей, а как о жившей. Карагоз оказывается в объятиях старого табунщика случайно, в порыве сексуального, полового влечения: «Она не понимала, кто и о чём с ней говорит, она услышала мужской голос и тотчас протянула к нему руки, не поднимаясь с земли. И когда прохрустели по траве тяжёлые мужские шаги, и человек подошёл и наклонился над ней, она с силой потянула его к себе, обняв всем телом, стала целовать» [4. С. 128].

Через образ своей героини Мухтар Ауэзов показывает возможную трансформацию гендерного сознания женщины. Этому способствует не её «падшая» сущность, а общественное отношение к ней как к представительнице общества, сохранившего моральные устои прошлого, когда супружеская верность даже ушедшему из жизни мужу была оправдана моральными нормами. Теперь же, придерживаясь этих норм, она выглядела «белой вороной». Ей казалось, что над её верностью все насмеются. Так, мастер слова тончайшими элементами контекста подводит читателя к тому, что женщины в этот период переживали духовный кризис, метания души. С одной стороны, в

ней сохранялась сила воли заглушить в себе женские субстанциональные потребности, и тогда она становилась уже не женщиной, а уважаемым аксакалом человеком. А с другой стороны, она подвергалась воздействию со стороны живущей полнокровной жизнью молодёжи, к числу которых сама относилась по возрасту. Для них Карагоз была «мертвецом», уже не женщиной. Они не понимали её жертвы в честь покойного мужа, обета безбрачия и отказа от сексуальной жизни. Ей казалось, что, сохраняя целомудрие, она вызывает у них жалость. Автор словами, что о ней говорят как о героине прошлого, не как о живущей, а как о жившей, даёт понять, что хранившая верность покойному мужу Карагоз живёт более в прошлом, чем в настоящем. Изменилось общество, изменились нравы. Отношения между мужчинами и женщинами стали более свободными и не требуют жертв, которые раньше поощрялись. Так, Карагоз, чувствуя изменение моральных требований к сексуальным отношениям, решает позволить себе перешагнуть через себя, выпустив наружу загнанную вглубь энергию «либидо». Она отдаётся табунщику Болату. Соединяя в данном акте богатую, аристократичную вдову с табунщиком, автор подчёркивает разрушение не только моральных, но и социальных устоев. Если раньше узами брака женщина благородных кровей соединялась с мужчиной своего сословия, то здесь она не выбирая бросается в объятия первого попавшегося мужчины. Автор усиливает трагедию героини, пренебрегшей всеми нравственными нормами патриархального прошлого. Новые, социалистические отношения требуют уравнивания сословий, так автор вносит «пролетарскую» мораль равноправия, стирая границ сословных отношений, условностей. Если с точки зрения социальной этики патриархального казахского общества она совершает недозволенный поступок, отдавшись мужчине низкого сословия, то с точки зрения религии она совершает грех, допуская внебрачную связь. Используя фрейдовскую теорию о сексуальной энергии, признающую биологические потребности как регулятор всех остальных социально-культурных видов поведения, М. Ауэзов показал, насколько прав автор работы «Неудовлетворённые культурой».

Гениальность М. Ауэзова раскрывается в его умении в одном сюжетном рассказе соединить, сплести многие социокультурные и идейно-политические перипетии судьбы, показать перевернувшиеся взгляды, отношения, моральные нормы, национальные традиции, духовные установки, религиозные ценности. И всё это происходит в момент, когда человеком овладевает его

биологическое, необузданное, сексуальное желание. В «Красавице в трауре» автор показывает, как дух нового времени, связанный с отказом от религии, всеобщим равенством изменяет не только взгляд на патриархальные устои прошлого, но и на самого человека. Изменение социальных отношений трансформирует сознание человека, проникает в глубины разума, чувств, толкает на самые неожиданные поступки.

Литературовед Хасен Адибаев, упоминая о молодости казахской литературы, говорит о сложном художественном мире, «который был представлен творчеством М. Ауэзова уже в те годы» [12. С. 96].

А. Пантилеев писал позже, что рассказ «Красавица в трауре» — жестокая, правдивая и вечно юная песня жизни, естеству, женскому, человеческой воле [2. С. 27]. По признанию А. Пантилеева, рассказ вызывает ассоциации с Мопассаном: «Сравниваешь интонации, краски Ауэзова с голосом и палитрой великого француза, и “Красавица” выдерживает сравнение» [Там же].

Ауезхан Кодар в работе «Раннее творчество Мухтара Ауэзова в контексте литературы Алаш-Орды» пишет: «Молодой писатель целиком на стороне нового. И это не нигилизм по отношению к старине, а забота о собственном самосохранении, возможном только посредством перешагивания через прошлое» [1. С. 129—130].

Лев Толстой писал в «Крейцеровой сонате»: «Из страстей самая сильная и злая, и упорная — половая плотская любовь, и потому, если уничтожатся страсти и последняя, самая сильная из них, плотская любовь, то пророчество исполнится, люди соединятся воедино, цель человечества будет достигнута...» [9. С. 224]. Великий русский писатель видел в любви не только идеал, к которому надо стремиться, но и трагедию, часто заканчивающуюся гибелью. Любовь плотскую он пытается противопоставить любви платонической, видя в последней ключ к гармонии человеческих отношений. В противовес взглядам Толстого начало двадцатого столетия было ознаменовано необычайно широким проявлением интереса к теме любви и западных, и русских деятелей науки и культуры.

М. Ауэзов, по его собственному признанию, испытывал сильное влияние французских романистов, особенно Мопассана, но, несомненно, был знаком с работами Фрейда, теория которого на Западе стала доминирующей формой понимания любви. Был знаком с трудами Соловьёва, Бердяева, который писал: «Женщина — существо иного порядка, чем мужчина. Она гораздо менее человек, гораздо более природа. Она по

преимуществу — носительница половой стихии. Женщина — вся пол, её половая жизнь — вся её жизнь, захватывающая её целиком, поскольку она женщина...» [5. С. 395].

Освоив и творчески переработав мировую литературу, М. Ауэзов создал самобытный, уникальный художественный мир образов, сформировавший не одно поколение людей. Рассказ «Красавица в трауре» — это грандиозное художественное открытие писателя, которое вывело едва нарождающуюся казахскую литературу на уровень мировых шедевров.

К теме женских образов в творчестве М. Ауэзова исследователи обращались нечасто. Первым по времени данную тему разработал доктор филологических наук, академик Заки Ахметов. В 1957 г. в работе «Мухтар Әуезовтың энциклопедиясындағы әйел образдары» учёный рассмотрел галерею женских образов в романе «Путь Абая» как одну из важнейших особенностей, определяющих эпопейный характер этого произведения.

Е. Лизунова в работе «Мастерство Ауэзова» выдвигает достаточно глубокую мысль о том, что героини рассказов и повестей М. Ауэзова являются как бы мостом, ведущим к широкому и полному восприятию образов женщин в эпопее «Путь Абая» [6. С. 15].

Говоря о национальном характере женских образов, созданных М. Ауэзовым, Е. Лизунова пишет: «Национальный характер проявляется полно и сильно в житейских ситуациях, социальных столкновениях, творческом темпераменте, в духовном мире, в связях со временем. Здесь выдвигаются гении и злодеи, но над всем властвует необыкновенная духовная энергия народа как творца национальной культуры» [Там же. С. 23].

В данной статье мы попытались проследить на примерах женских образов процесс изменения взглядов на женщину, особенности её национального характера, влияние общества и исторических социокультурных реалий на существенные перемены в самосознании самой женщины, изменившей её поведение. Зримый идеал женщины для писателя представляет не только внешний образ. Он создаётся через восприятие самой женщины, через осознание и осмысление ею своего назначения.

Главное в женщине — быть женщиной, проявить свою женскую суть. И исполнение этого предназначения М. Ауэзову как великому гуманисту представляется наиважнейшим, и потому в образы женщин он вкладывает свою культурфилософскую позицию: женщина — прародительница человечества, и в её власти — преобразить, обновить мир через трансформацию собственного

сознания и изменение собственного отношения к себе.

Делая выводы, отметим, что мы рассматриваем произведения, авторами которых являются мужчины. Возможно, если бы женщины попытались описать мужчину, то, так же как мужчины, использовали бы те же эпитеты, и были бы правы. «Мужчина — существо иного порядка, чем женщина. Он гораздо менее человек, гораздо более природа. Он по преимуществу — носитель половой стихии. Мужчина — весь пол, его половая жизнь — вся его жизнь, захватывающая его целиком, поскольку он мужчина!» (Да простит меня дух Н. Бердяева.) Или: «Мужчина — прародитель человечества и в его власти преобразить, обновить мир». Но мужчины обновляют мир на основании своих сущностных и субстанциональных потребностей, заставляя женщину соглашаться с ними. Преобразить и обновить мир мужчины могут, изменив своё отношение к женщине, отказавшись от применения в отношении к ней физической силы. Гений М. Ауэзова, в образе его героини «Сиротской доли» восстаёт против физического насилия над женщиной. Образ Газизы звучит как призыв к изменению установившихся гендерных отношений, когда существует сила, подчиняющая тело женщины, но есть дух, который невозможно подчинить грубой силой.

Авторы определяют необходимым для женщины достигать лишь «женского счастья», основанного на её сущностно-субстанциональной особенности, основанной на природной функции материнства, и воспитателя своих детей. Социальная роль женщины ограничивается лишь этими двумя функциями. Все её действия ради достижения этих целей оправдываются и требуют прощения. Этой ролью ограничивается жизнь женщины, её не представляют как общественного деятеля, стремящегося изменить мир иными путями и средствами. Взгляд авторов базируется на традиционном общественном сознании.

Резюмируя свои мысли о роли учителя и учёного в истории, Ф. Ш. Терегулов и В. Э. Штейнберг пишут: «Историческое есть человеческое. Нельзя, чтобы по какому-то формальному признаку разделения труда выпадали из процесса исторического созидания отдельные личности и категории людей» [8. С. 78]. С точки зрения исследуемого нами объекта гендерных отношений нужно отметить, что исторический процесс настолько маскулинизирован, что по формальному признаку пола (ведь женщина тоже человек) женщина выпадала из процесса исторического созидания. Призывая занять своё место в истории, заботясь о её положении,

мужчины более заботятся о том, чтобы женщина имела свободу любить и рожать, но никак не участвовать в изменении политической структуры общества, идеологии, и т. д. Отведение её в область природного позволяет маскулинизированной культуре, ограничивая женщину узким кругом семьи и семейных отношений, не допускать её до «человеческого», общественно значимого уровня. Женщина природна настолько, насколько природен мужчина. Сути их природны, субстанции их имеют половые особенности, но это не значит, что женщина должна развиваться лишь на уровне своих инстинктов. Что есть тогда человеческого в мужчинах, чего нет в женщинах? Женщина — Человек другого пола, она отлична от мужчины по своей сути и субстанционально, но у неё есть своё мировоззрение, мышление, мнение, или тот духовный потенциал, который даёт ей полное право занять своё достойное положение в обществе.

Образ юной Газизы представлен автором как протест против насилия, требование изменить отношение маскулинного сообщества мужчин к женщине. Это протест не просто против насилия над телом, а против духа свободы женщины.

Образом Карагоз, с её силой воли и духом, автор показывает изменение сознания самой женщины, которая идёт на поступок, ведомый женской сущностью, и предполагает конфликт с её социальным сознанием, в котором отражены правила и требования традиционных гендерных отношений патриархального казахского общества. Оба рассказа ведут к тайне гендерной психологии, где отрицаются нормы и стандарты общественного гендерного сознания. Если в первом рассказе Газиза восстаёт против того, чтобы женщину считали объектом насилия, то Карагоз, добившаяся уважения как женщина, восстаёт против себя, не может противостоять своей женской сути.

В заключение уместно привести цитату из монографии Е. В. Хазиевой: «Наука, достигнув огромных успехов в постижении скрытых тайн природы, однако, чрезвычайно медленно передвигается в постижении скрытых тайн духовного бытия человека. ...В исследованиях души человека накоплено столько не критического материала, что требуются огромные усилия, чтобы расчистить эмпирические материалы от огромных наносов досужих вымыслов, мифологем, необоснованных предположений и догадок, гипотез и явной выдумки» [11. С. 114].

Отодвигая женщину на второй план, ограничивая её возможности, выстраивая свои выводы на основе маскулинизированной науки, доказывая её «природность», человечество продолжает разви-

ваться однобоко, что в любом случае приведёт к дисгармонизации общественных отношений. Использование духовного потенциала женской половины человечества даст возможность изменить

мир, где восстановится гармония, основанная на высоких нравственных идеалах справедливости и взаимоуважения, без эгоистического стремления властвовать и подчинять.

Список литературы

1. Абай и Ауэзов. Абаевские чтения. Вып. 3. — Алматы, 1998. — 227 с.
2. Ауэзов, М. Племя младое / М. Ауэзов. — Алматы : Жазушы, 1979.
3. Ауэзов, М. Повести и рассказы / М. Ауэзов. — Алма-Ата : Жалын, 1984.
4. Ауэзов М. Собр. соч. : в 12 т. Т. 3. — Алма-Ата : Жазушы, 1969.
5. Бердяев, Н. Смысл творчества. Эрос и Культура / Н. Бердяев. — М. : Республика, 1999.
6. Лизунова, Е. Мастерство Мухтара Ауэзова / Е. Лизунова. — Алма-Ата : Жазушы, 1963.
7. Нурпеисов, А. Мухтар Ауэзов в воспоминаниях современников / А. Нурпеисов. — Алма-Ата : Жазушы, 1972.
8. Терегулов, Ф. Ш. Образование — новый взгляд: теория, технология, практика / Ф. Ш. Терегулов, В. Э. Штейнберг. — Уфа, 1998. — 278 с.
9. Толстой, Л. Н. Крейцеров соната // Избр. соч. — М. : Художеств. лит., 1989.
10. Шестаков, В. Эрос и культура / В. Шестаков. — М. : Республика, 1999.
11. Хазиева, Е. В. Деструкция духовной гармонии : монография / Е. В. Хазиева. — Уфа : Изд-во БГПУ, 2012.
12. Өуезов әлемі. — Алматы : Жазушы, 1997. — 296 с.

Сведения об авторе

Жаркимбаева Дана Бактубаевна — кандидат философских наук, доцент, Государственный университет им. Шакарима города Семей, Семей, Республика Казахстан. dana63mail@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).

Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 63—69.

ON THE SOCIAL ESSENTIAL ROLE OF WOMEN (IMAGES OF WOMEN IN THE KAZAKH PROSE OF THE EARLY TWENTIETH CENTURY)

D.B. Zharkimbaeva

*State University named after Shakarim of the City of Semey, Semey city, Republic of Kazakhstan.
dana63mail@mail.ru*

The article reveals the social-essential role of women from the point of view of the authors of works, which are transmitted through images of heroines of works of art. The changes in the gender consciousness of women at a turning point in history are shown as a rejection of traditional gender relations in favor of the moral and ethical norms of the new time, which imply the equality and freedom of women in the choice of the social role of its non-contradictory female essence. Texts of works of art are considered as a source of study of gender relations and gender consciousness of both authors and their heroes.

Keywords: *woman, gender consciousness, gender relations.*

References

1. *Abay i Auezov. Abayevskiy chteniye. Vyp. 3* [Abay and Auezov. Abayev Scientific Conference. Iss. 3]. Almaty, 1998. 227 p. (In Russ.).
2. Auezov M. *Plemya mladoye* [The tribe of the young]. Almaty, Zhazushy Publ., 1979. (In Russ.).
3. Auezov M. *Povesti i rasskazy* [Novels and stories]. Alma-Ata, Zhalyyn Publ., 1984. (In Russ.).
4. Auezov M. *Sobraniye sochineniy v 12 t. t. 3* [Collected works in 12 vol. Vol. 3]. Alma-Ata, Zhazushy Publ., 1969. (In Russ.).
5. Berdyayev N. *Smysl tvorchestva. Eros i Kul'tura* [Sense of creativity. Eros and Culture]. Moscow, Respublika Publ., 1999. (In Russ.).

6. Lizunova E. *Masterstvo Mukhtara Auezova* [Mastery of Mukhtar Auezov]. Alma-Ata, Zhazushy Publ., 1963. (In Russ.).
7. Nurpeisov A. *Mukhtar Auezov v vospominaniyakh sovremennikov* [Mukhtar Auezov in the memoirs of his contemporaries]. Alma-Ata, Zhazushy Publ., 1972. (In Russ.).
8. Teregulov F.Sh., Shteynberg V.E. *Obrazovaniye — novyy vzglyad: teoriya, tekhnologiya, praktika* [Education — a new view: theory, technology, practice]. Ufa, 1998. (In Russ.).
9. Tolstoy L.N. *Kreytserova sonata* [The Kreutzer Sonata]. *Izbrannyye sochineniya* [Selected works]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1989. (In Russ.).
10. Shestakov V. *Eros i kul'tura* [Eros and culture]. Moscow, Respublika Publ., 1999. (In Russ.).
11. Khaziyeva E.V. *Destruktsiya dukhovnoy garmonii* [Destruction of spiritual harmony]. Ufa, 2012. (In Russ.).
12. *Aueyov alemi* [Auezov's world]. Almaty, Zhazushy Publ., 1997. (In Kazakh).

УДК 124.5
ББК 60.001, 60.031

ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДА ЧЕРЕЗ ПОНЯТИЕ «ЗАБОТА»

А. Г. Куницин

Череповецкий государственный университет, Череповец, Россия

Прослеживается генезис философского понятия «забота», а также его развитие в рамках истории западной философии. Рассмотрены две диаметрально противоположные интерпретации понятия «забота» — в философии Сократа и философии Хайдеггера. Определяется роль понятия «забота» в социальной философии.

Ключевые слова: *забота, духовные упражнения, практики себя, часть, целое, общество.*

Забота (*epimeleia, cura, Sorge*) является значимой темой западноевропейской философии, даже если это заявление может показаться чрезмерным. Значимость этой темы выражена в её поворотном значении — она возникает в точке онтологического поворота. Таких поворотов можно выделить два, их разделяет две с половиной тысячи лет, и они имеют принципиально различный характер.

Сначала принцип заботы мы обнаруживаем в точке сократовского (антропологического) поворота, когда от богов, полиса или природы, то есть сфер, на которые было обращено внимание античного человека, будь то соответственно Гесиод, Солон или Фалес, было повернуто внутрь того, кому само это внимание принадлежит. Иными словами, человек обратился к самому себе. Внимание и забота — понятия близкие по смыслу, и если античный человек посвящал свои думы и действия богам, заботился о делах полиса или пытался постичь природу, то Сократ, вторя Горгию, предложил обратить всё своё внимание и заботу на самого человека, который и есть мера всех вещей. В беседе со своим другом Алкивиадом (Платон, «Алкивиад I») Сократ говорит ему, что, прежде чем заботиться о делах полиса, человек должен позаботиться о себе. Причём речь идёт не о заботе о теле, а о заботе о самой таинственной части себя, о душе. Исходя из сложности данной задачи предполагается, что забота о себе будет сопряжена с поиском себя. Таким образом, совет Сократа укладывается в дельфийскую директивную максиму *gnothē theōton* — «познай себя!». Всё дальнейшее развитие западной философии, вероятно, вырастает как дальнейшее развитие этого принципа обращения к самому себе. Стоический героизм и эпикурейский гедонизм, которые и есть понятия под определённым углом принципы заботы о себе, находят своё продолжение в *humanitas* эпохи Возрождения и затем в не менее антропоцентристском *ratio* эпохи Просвещения.

На всех этапах развития западноевропейской философии можно обнаружить принцип заботы, который проявляется в форме познания и охранения человеческой самости — в её эмоциональной, духовной или рациональной форме.

Второй поворот происходит в начале XX в., и мы можем связать его с личностью Хайдеггера. В «Бытии и времени» он достаёт с «пыльного чердака» философии понятие Заботы (*Sorge*), но вкладывает в него новый смысл, меняет само направление понимания заботы на противоположное. Человек, каким его представляет читателю Хайдеггер, казалось бы, теряет по крупницам собранное всемогущество и аристократическое достоинство. Он лишается своих благородных одежд и возвышенной позы, надевая вместо этого простое рубище простолюдина: «Он приобретает необходимую бедность пастуха, чьё достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины» [4. С. 208]. Хайдеггер видит достоинство человека в его расположении — он находится в наибольшей, среди других существ, близости к Бытию, он сосед бытия, он его хранитель. Хайдеггер видит этот поворот как верное понимание гуманизма: «Но, наверное, вы давно уже хотите мне возразить: разве такая мысль не осмысливает как раз *humanitas* [человечность] настоящего *homo humanus* [человечного человека]? Не продумывает ли она ту же *humanitas* в её решающем значении, в каком ни одна метафизика не могла и никогда не сможет её продумать? Не есть ли это “гуманизм” в высшем смысле? Конечно. Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия» [Там же].

Забота о себе (*epimeleia heoton*) Сократа или Забота о Бытии (*Sorge*) Хайдеггера равны в одном — в размещении человека в центре, однако

если философия Сократ есть начало человека, то забота Хайдеггера есть по сути конец человека, такого, каким его создала и бережно пестовала западная философия. Можно сказать, что человек Хайдеггера — это больше, чем человек. Будучи ограниченным, он оказывается в сфере безграничного и тем самым становится сущностно тождественным Бытию. Как посланник царя по сути равен царю, ибо выражает его волю и требует к себе того же почтения, так и человек, находящийся по эту сторону Бытия, должен считаться равным самому Бытию.

О чём же идёт речь? Человек, осознав себя не как ограниченное существо, вещь среди вещей, проникается чувством ответственности — теперь он ответствен за весь мир, за бытие в его проявленном аспекте. Такое понимание не является новым, а скорее, наоборот, его следует отнести к забытым истокам философии. Пьер Адо пишет об этом так: «Никто лучше Бернара Гроетюзена (Groethuysen) не описывал отношения античного мудреца и мира: “То, как мудрец осознает мир, есть его отличительная особенность. Только у мудреца в разуме постоянно присутствует всё, он никогда не забывает мир, мыслит и действует относительно космоса. Мудрец является частью мира, он космичен, он не позволяет себе отворачиваться от мира, отделяться от космической целокупности...” Фигура мудреца и представление мира в определённом свете составляют неразрывное целое» [1. С. 319]. Эта целостность восприятия является высшим достижением, которое может оказаться доступным человеку. Ответственность за всё и есть забота обо всём. Если Сократ предлагает Алкивиаду позаботиться о самом себе, оставив в стороне заботы о сущем, будь то дела города, власть, политика, то Хайдеггер призывает повернуться лицом к Бытию. Повернуться к Бытию не означает отвернуться от вещей, а означает повернуться к сути вещей, увидеть их истинное лицо и позаботиться об их истинной природе.

В этом свете интересной представляется заочная дискуссия между двумя французскими философами — Мишелем Фуко (который вновь во второй половине XX в. возродил, казалось бы, потухшую идею Заботы о себе в своей одноимённой книге) и Пьером Адо, автором «Духовных упражнений». Дискуссия носила заочный характер из-за преждевременной смерти Фуко.

Фуко, и это звучит и сегодня очень современно, изначально предлагает идею «технологий себя», которую он всё же называет «практикой себя», что не менее привлекательно. Под этими технологиями или практиками Фуко видит определённые

«концепции себя», в основу которых он кладёт идеи стоиков и эпикурейцев. В действительности под этими названиями мы находим своеобразный дендизм, эстетизацию своего «Я», выступающую в качестве противовеса вульгаризации человеческой природы. Он пишет: «Обращение к себе может заменить эти неистовые, неверные и преходящие удовольствия безмятежным и неизменным наслаждением собою» [3. С. 75].

Важно понимать, что Фуко предлагает, ссылаясь на Сенеку, искать радость в «лучшей части себя». На это возражает Пьер Адо. Суть его возражения состоит в ином понимании лучшей части себя человеком современным и человеком античным. С точки зрения П. Адо, «лучшая часть» себя, это в конечном итоге трансцендентная самость. Сенека находит свою радость не в “Сенеке”, но, трансцендируя Сенеку, открывая для себя, что он имеет в себе разума, часто универсального Разума, внутренний для всех людей и для самого космоса» [1. С. 301].

Это понимание целого, с точки зрения Адо, «радикальным образом преобразует чувство, которое мы можем иметь о самих себе» [Там же].

Позиция Пьера Адо представляется более глубокой и позитивной. Если мы попробуем думать о целостности не как о некоем экстремуме, а как о многослойной организации смыслов, о самом Бытии, слоющемся как торт, то мы обнаружим множество целокупностей, не достигающих вершины смысла, но поднимающихся выше долины индивидуальной человеческой самости. И на пути к вершине мы обнаружим социальное измерение. Со времён Демокрита мир как целое носит имя макрокосм, а человек как его миниатюрная копия есть микрокосм, значит, человеческое общество, тоже обладающее формой, пребывает посередине, может быть названо мезокосм (от слова «меза» — между): общество — это то ли большой человек, то ли небольшой космос. Недаром для грека полис был воплощением космоса. Таким образом, в заботе об обществе как о целом (на определённом уровне целостности) мы можем обнаружить заботу о лучшей части самого человека. Социальные действия, связанные с заботой о политическом, забота о социальном, забота о гражданском или других измерениях социального, может быть понята как забота о Бытии. Конечно, это станет возможным только тогда, когда представление о высшем целом будет оставаться пусть недостижимым, но горизонтом человеческого мышления. А для этого требуются постоянная работа над собой и поиск разных уровней своего «Я» в этой бесконечной пирамиде Бытия.

Список литературы

1. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо. — М. ; СПб. : Степной ветер : Коло, 2005. — 448 с.
2. Платон. Диалоги / Платон. М. : Мысль, 1986. 208 с.
3. Фуко, М. История сексуальности-III: Забота о себе / М. Фуко. — Киев ; М. : Дух и литера : Грунт : Рефл-бук, 1998. — 288 с.
4. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие. — М. : Республика, 1993. — 447 с.

Сведения об авторе

Куницин Андрей Геннадьевич — аспирант, Череповецкий государственный университет, Череповец, Россия. marten18@mail.ru.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).
Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 70—72.*

THE PHILOSOPHY OF THE WEST THROUGH THE CONCEPT OF “CARE”

A.G. Kunitsin

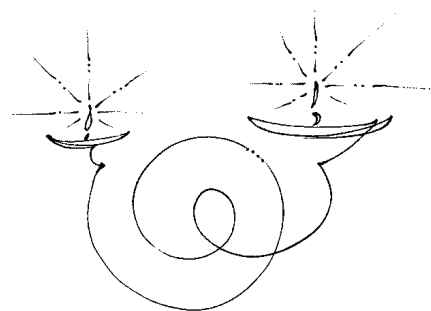
Cherepovets State University, Cherepovets, Russia. marten18@mail.ru

The article traces the genesis of the philosophical concept of «Care», as well as its development within the history of Western philosophy. Considered two diametrically opposed interpretations of the concept of “Care”, in the philosophy of Socrates and the philosophy of Heidegger. In addition, it defines the role of the concept of “Care” in social philosophy.

Keywords: *caring, spiritual exercises, practices of a self, part, whole, society.*

References

1. Ado P. *Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual exercises and antic philosophy]. Moscow, St. Petersburg, 2005. 448 p. (In Russ.).
2. Platon. *Dialogi* [Dialogues]. Moscow, 1986. 208 p. (In Russ.).
3. Fuko. M. *Istoria seksual'nosti-III. Zabota o sebe* [History of sexuality-III. Care about yourself]. Kiev, Moscow, 1998. 288 p. (In Russ.).
4. Heidegger M. (1993) *Pis'mo o gumanizme* [Letter about humanism]. Moscow, 1993. 447 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 1 (397).
Философские науки. Вып. 43. С. 73—77.*

УДК 1: 316
ББК 60.03

ШКОЛЫ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОПЫТ ПРЕДМЕТНО-ЭНЕРГИЙНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

А. Б. Невелев

Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия

Школы древнекитайской философии — это моменты развёртывания единого предметно-энергийного основания, которое предполагает следующие фазы: 1) предметная универсализация бытия Я; 2) энергийная вспышка (хаос, реальное ничто); 3) номинальное ничто (имя); 4) позитивная самореализация Я; 5) негативная самореализация Я; 6) предметная самореализация Я. Каждая из шести названных фаз развёртывания основания является конституирующей матрицей одной из школ древнекитайской философии.

Ключевые слова: *предметность, энергийность, реальное ничто, номинальное ничто, внутренний опыт, Я, универсум, позитивная самореализация, негативная самореализация, предметная самореализация.*

Из трёх «источников» становления философии в развитии китайской философии приоритетно преобладала житейская мудрость, ставшая ведущим мотивом конфуцианства. Среди более чем ста направлений древнекитайской философии традиционно рассматриваются школы: конфуцианства, моизма, даосизма, легизма (фа-цзя), натурфилософии (иньянцзя) и школа имён (мин-цзя). В нашем исследовании наибольший интерес представляет даосизм как наиболее философская, по европейским меркам, школа с развитой онтологией и гносеологией. Концептуальная схема исследования нами была обоснована в статье об осевой мысли [3].

В рассмотрении любого философского учения мы руководствуемся идеей, что это история отношений между предметностью и энергийностью, между душой (объективными мыслительными формами) автора и духом, предельно фокусированной чистой энергийностью. В содержании учения выявляем особенности отношений (возникновение, развитие, взаимоопосредование и взаимопереход), чтобы найти подтверждение общеобязательности, обратной взаимообусловленно-

сти энергии мыслительных форм, их предметной определённости в развитии души и событии духа.

Душа трактуется как предметно отягощённая энергийность, дух — как предельно фокусированная, максимально чистая (непредметная) энергийность. Соответственно, персональная идентичность человека, его Я, предстаёт либо как предметно оформленная, либо как предметно неопределённая, преимущественно энергийная. Душа и дух находятся в отношении обратной зависимости: непредметность духа сопряжена с максимальной его энергийностью, увеличение предметной определённости души минимизирует её энергийность. Человеческое Я движется по кольцу этих предметных идентификаций, что осознаётся как ступени предметно конституирующих оснований известных философских учений. Не все учения в полной мере отражают указанные моменты, однако предполагаем существование этих моментов и этой полноты как выявление тенденций философской мысли в истории культуры в разные эпохи. Поэтому в рассмотрении, в частности, школы

даосизма существенное значение имеют центральная конституирующая категория учения — дао, даосский «закон естественности».

В нашей интерпретации полупоупендарный Лао-цзы, основатель даосизма, используя категориальный строй даосизма (в первую очередь дао) представил экзотерическую философскую интерпретацию энергичности своей внутренней жизни. Традиционное толкование Дао как номинальное Ничто — второе, на наш взгляд, значение дао — «дао, не имеющего имени». «Дао, не имеющее имени» имеет имя «Ничто». Дао, обладающее именем, — «мать всех вещей». Дао как единство обладания и необладания именем есть Инвариант. Дао, имеющее имя, предстаёт мыслительной формой, конституирующей душу автора. В своём душевном мире он конституируется мыслительной формой, эквивалентным полюсом которой выступает Дао, имеющее имя.

Реконструкция хода развития душевной определённости автора в аспекте дао, имеющего имя, нам представляется следующим образом. Первая конституирующая мыслительная форма замаскирована, как нам представляется, в мысли: «Её можно назвать материей Поднебесной. Я не знаю её имени. Обозначая иероглифом, назову её Дао, произвольно давая ей имя, назову её великое. Великое — оно в бесконечном движении... В его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью» [1; 2]. Согласно логике наших рассуждений, конституирующей основой тут является формула «Дао — Я».

Автор один на один с Дао. Предположим, автор «Дао дэ цзин» — Лао-цзы, то тогда конституирующая мысль оформляется как «Дао — Я (Лао-цзы)». Образ этического героя в даосизме, шен-жэня (совершенномудрого), который подобен дао, не имеющему имени, является доказательством нашей интерпретации. Совершенномудрый, исповедуя «у вэй» и победоносное надеяние, следует непосредственно самому Дао, в отличие от опосредованной (небом и землёй) связи с Дао других людей. Лао-цзы осознаёт непосредственную приобщённость к дао, открывшуюся ему во внутреннем опыте. Сознание «тончайшей частицы» среди многих частиц, открывшееся в первой конституирующей мысли, избранность маскируется образом совершенномудрого как типа особого человека.

Обратим внимание на приоритетность взглядов даосов на конфуцианское учение в целом и на этический идеал — «цзюнь цзы» («благородного мужа»), в частности. Велико то значение, которое даосы придают переживанию энергичного события духа. Достойна внимания у даосов толь-

ко предельная предметность, самая неопределённая. Цзюнь цзы, по мнению даосов, — человек «с низшим дэ», он на пути к событию духа, к дао, не имеющему имени. Событие духа — это восхождение по ступеням познания к энергичному событию, которое с даосом уже случилось, у даоса — «высшее дэ».

Последователь учения Конфуция является носителем знания о дао в конечной форме, то есть его «Я» отдано ценностям мира. Ценности конфуцианцев: ритуал (ли), справедливость, мудрствование, отцовская любовь, сыновняя почтительность (сяо), почитание старшего брата (ди) и так далее — для даоса выступают в качестве низших ценностей. Важнейшая характеристика даоса — уподобление дао, не имеющему имени, и «у вэй», победоносное надеяние. Это типично для индивида, эмоционально пережившего энергичное событие духа (дао), в процессе которого выгорают бывшие предметные привязанности и восходит Первоценность.

В нашем исследовании формулируемые в качестве рабочей гипотезы философские учения в рамках одной культуры выстраиваются по контуру осевого события духа мирообразующего субъекта (человека) этой культуры. Философские учения схватывают фазы событий эзотерического мира человека определённой культуры, переводя их в конституирующие основания всего учения как системы. Люди, душа которых находится в соответствующей духовной фазе своего внутреннего восхождения, примыкают к ним [4; 5].

Предположительно можно представить следующую кольцевую модель: конфуцианство выражает первую фазу становления события духа (универсализация предметных полюсов мыслительных форм души); даосизм — вторую фазу (деструкция души, реальное и номинальное Ничто, Инвариант); моизм — третью фазу (конституирование новой души на матрице положительной стороны Инварианта, которая выступает предметным полюсом новой мыслительной формы, на матрице Лица).

По нашему представлению, сторонники даосизма конституированы самоочарованностью познавшей себя в духе души. Последователи моизма — это отклонение одухотворённой души от её даосской неопределённости. Моисты преисполнены пафосом предметного самопреобразования души, изменения её на новых основаниях. Этими основаниями выступают те моменты, которые рассматривали ранее в связи с событием энергичного одухотворения души. Для Мо Ди безусловной устойчивой матрицей учения выступает всеобщая любовь, что, на наш взгляд, является подтверждением переживания события духа. Результатом события духа яв-

ляется чувство всеобщего сострадания и любви к себе, а следовательно, ко многим Я, подавленным фетишистскими ценностями, ко всем Я, которые потенциально живут в индивиде и которые были до события духа синтезированы фетишистским, крайне противоречивым образом [1; 2].

В моизме используются общие категории китайской философии, но возникает задача собственной интерпретации, отличающей моистскую от конфуцианской точки зрения (например, «тянь» — небо). Конфуцианцы, преследуя идею сохранения традиций, используют категорию «тянь» во всеобще-охранительном смысле, как предельно-всеобщий полюс — эквивалент души «душевных» людей. Мо Ди, переживший духовный кризис, стадии «у вэй», и решившийся на акт нового общественного конституирования, заменяет на «пьедестале» предметного полюса Первоценности новой души самого себя на небо (безличное «тянь»). Стремление говорить от имени какой-либо философской категории обнаруживает, что мыслитель пережил свою идентичность с нею, но уходит от прямой констатации этого тождества и заменяет своё имя именем этой категории.

Школа законников (фа-цзя) снята с матрицы души «падшего ангела», которая отражает абсолютно добрую природу Лица человека, пережившего духовное обновление. Только формула Первоценности (Универсум — Я) исключает зло, и только она. Лик, рыдающий над модификациями своего Я, любящий их и страдающий им, может простить источнику боли его репрессивные действия по отношению к себе, но может и не простить. Поскольку сделан всеобщий выбор в пользу Прощения, то Прощённое страдание есть добро, добро во что бы то ни стало, готовность заранее принять любое страдание. В воинствующем Прощении есть утверждение любви в качестве создающей связи всего со всем, как всеобщей любви. Душа, пришедшая к формуле «Универсум — Я», но сделавшая выбор в пользу предметной памяти о причинённых ей обидах, — это непрощившая душа. Лик становится не Ликом прощения, сострадания и любви, а Ликом непрощения, всеобщей обиды, мщения, ненависти, Ликом зла. Непрощивший Лик зол, всеобще зол. На всех без исключения зол: на весь мир и людей. Лик непрощения сохраняет всеобщую любовь к себе, которая питает всеобщей энергией (посредством непрощения) зло по отношению к миру. Зло к миру есть наслаждение любовью к себе [4; 5].

В стремлении покарать мир и людей как можно сильнее и в большем объёме, чтобы пережить лю-

бовь к себе, на наш взгляд, скрывается сладострастие садизма. Мазохист, по всей видимости, зациклен на фазе прощения, на самом акте прощения, так как прирос Ликом к акту прощения. Всеобщее прощение есть для него как цепь переживаний непосредственного прощения. Мазохист живёт для того, чтобы кому-нибудь что-нибудь прощать. Любовь к себе актуализируется в моменты прощения регулярно наносимых обид. Итак, садист усиливает любовь к себе (сохраняет её в достигнутой всеобщности), нанося обиды миру, ищет, «что бы такого сделать плохого», любит себя за непрощение. Мазохист усиливает любовь к себе (сохраняет её во всеобщности), провоцируя, напротив, ситуации нанесения обид и прощая их, ищет, «что бы такого простить плохого», любит себя за прощение. И садист, и мазохист конституируют злые миры души и культуры, даже государственного строя в конечном счёте. Об этом свидетельствует, в частности, и сама история Китая.

Возвращаясь к школе фа-цзя, констатируем, что они выбрали зло. Хань Фэй-цзы, например, был учеником представителя конфуцианской школы Сюнь-цзы, рассматривающего как факт злую природу человека, но в отличие от своего учителя он не считал, что злая природа человека поддаётся корректировке в лучшую сторону средствами воспитания. Злую природу человека, по его мысли, можно пресечь наказанием и страхом перед наказанием. Другой законник, Шан Ян, прославлял насилие, считая, что человеколюбие — «мать преступников». Всеобщее стремление легистов к развёртыванию тотально злого отношения к миру и людям обнаруживает возведение в принцип этого отношения к миру, а также непрощённость зла мира по отношению к себе. Я как Лик в злой душе делает ставку на ответную репрессию. Свободно выбранное Я как главная ценность, полюс идентичности такой души — это «Я — репрессия» (зло). Неприятие и подавление другого, репрессия против него оборачивается аккумуляцией в душе страха и ненависти, так как другой (чужой) несёт в себе постоянную угрозу. Хань Фэй-цзы уподобил государственных чиновников тиграм, готовым в любой момент растерзать правителя. Правитель, отгородившись от мира законом, есть самосимволизация души, в которой непрощивший Лик тотально мстит миру, отвечая всеобщей репрессией на зло, причинённое миром.

Хань Фэй-цзы адаптировал основные положения даосизма к идеям фа-цзя. Для Хань Фэй-цзы дао есть юридический закон, вместилище которого — сердце правителя. Для нашего исследования весьма важно зафиксировать саму возможность такой интерпретации дао. Дао — китайское

обозначение события внутренней жизни человека. Таким образом, событие внутренней жизни имеет предельный, высший смысл всеобщее конституирующего начала. Хань Фэй-цзы осознал конституирующую роль Первоценности, которая в качестве мыслительной формы «Дао — Я» выше самого неба, вещей, людей, выше всего, кроме правителя. Лао-цзы обнаружил открывшуюся ему первую конституирующую формулу завуалированно, говоря о частицах, обладающих высшей достоверностью. Мо-цзы возвёл на пьедестал небо. Хань Фэй-цзы отдаёт пьедестал предельно конституирующей мыслительной формы только императору, дао у него — лично! Свою личность он может позволить перенести только в единственную личность — личность императора,

отказываясь отдавать своё собственное достояние чему бы то ни было [1; 2]. В нашем исследовании упомянуты ещё две традиционно рассматриваемые школы китайской философии. Мин-цзя (школа имён) явно конституирована на информационно-предметных интенциях души. Лик предпочитает из представших перед ним Я-ценностей информационно-предметные ценности. Школа иньянцзя (натурфилософия) конституирована на вещественно-предметных интенциях души и на вещественно-предметных ценностях. Исследование этих школ в обозначенном русле идентификации представляется весьма интересным и перспективным, открывая принципиально новый подход к пониманию китайской философии как единого целого.

Список литературы

1. Древнекитайская философия : собр. текстов в 2 т. Т. 1. — М. : Мысль, 1972. — (Философское наследие).
2. Древнекитайская философия : собр. текстов в 2 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1973. — (Философское наследие).
3. Невелев, А. Б. Структура осевой мысли в философских учениях Китая, Индии, Греции / А. Б. Невелев // Евраз. журн. регион. и полит. исслед. — 2003. — Т. 10, № 2 (3). — С. 52—80.
4. Невелев, А. Б. Демаркация предметности и энергичности: деятельный аспект трансформации культуры / А. Б. Невелев // Модернизация культуры: идеи и парадигмы культурных изменений : материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Самара, 22—23 мая 2014 г.). — Самара : Самар. гос. ин-т культуры, 2014. — С. 46—50.
5. Невелев, А. Б. Предметно-энергичный подход к процессу познания / А. Б. Невелев, В. С. Невелева // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2014. — № 25 (354). — С. 137—140.

Сведения об авторе

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. filos@csu.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).

Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 73—77.

SCHOOLS OF ANCIENT CHINESE PHILOSOPHY: THE EXPERIENCE OF SUBJECT AND ENERGY STUDIES

A.B. Nevelev

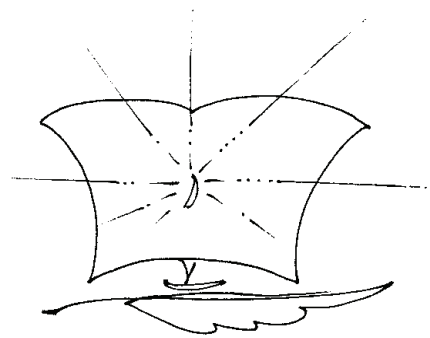
Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. filos@csu.ru

School of ancient Chinese philosophy are the issues of deploying a single subject-an energetic base, which involves the following phases: 1) the subject matter of the universalization of Genesis I, 2) energy flash (chaos, nothing real), 3) nominal nothing (name), 4) positive self-realization I, 5) negative self-realization I, 6) subject-realization of I. Each of the six named deployment phase of Foundation is the constitutive matrix of one of the schools of ancient Chinese philosophy.

Keywords: *objectivity, energinet, nothing real, nothing nominal, inner experience, I, the universe, positive potential, negative potential, subject self-realization.*

References

1. *Drevnekitayskaya filosofiya* v 2 t. T. 1 [Ancient Chinese philosophy in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1972 (In Russ.).
2. *Drevnekitayskaya filosofiya* [Ancient Chinese philosophy in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1972. (In Russ.).
3. Nevelev A.B. Struktura osevoy mysli v filosofskikh ucheniyakh Kitaya, Indii, Gretsii [The axial structure of thought in the philosophies of China, India and Greece]. *Evraziyskiy zhurnal regional'nykh i politicheskikh issledovaniy* [Eurasian journal of regional and political studies], 2003, vol. 10, no. 2 (3), pp. 52—80. (In Russ.).
4. Nevelev A.B. Demarkatsiya predmetnosti i energinosti: deyatel'nyy aspekt transformatsii kul'tury [The demarcation of objectivity and energet: the active aspect of transformation of culture]. *Modernizatsiya kul'tury: idei i paradigmy kul'turnykh izmeneniy* [Modernization of culture: ideas and paradigms of cultural changes]. Samara, 2014. Pp. 46—50. (In Russ.).
5. Nevelev A.B., Neveleva V.S. Predmetno-energiynnyy podkhod k protsessu poznaniya [Subject-energy approach to the learning process]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2014, no. 25 (354), pp. 137—140. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 1 (397).
Философские науки. Вып. 43. С. 78—81.*

УДК 172
ББК 87.6

РУССКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ПРИЧИНА ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1917 ГОДА (к 100-летию Октябрьской революции)

А. С. Тимошин

Ульяновский государственный технический университет, Ульяновск, Россия

На основании материалов статей русского религиозного философа И. Ильина анализируются характерные свойства и качества русской идентичности, ставшие «катализатором» успешности октябрьского переворота, осуществлённого большевиками в 1917 г. в России. Рассматриваются уязвимые, слабые места русской идентичности, требующие пристального научного осмысления для извлечения исторических уроков.

Ключевые слова: *русская идентичность, русский «национальный акт», русская и мировая полунинтеллигенция, продажность, зависть, единовластие, федерация, демократия, духовная национальная элита.*

Вопрос о причинах трёх русских революций начала XX в. и причинах «победоносности» Октябрьской революции 1917 г. начал обсуждаться в среде русской социально-философской мысли сразу же по следам свежих событий. Современные этим событиям философы: Н. Бердяев, И. Ильин, Н. Лосский, Д. Мережковский, В. Розанов, П. Сорокин, Г. Федотов и многие другие — пытались ответить на вопросы: «почему?», «кто виноват?», «за что нам это послано?», «зачем?» [2. С. 20—24], которые остаются актуальными до сегодняшнего дня.

Целью данной статьи является исследование вопроса о русской идентичности как возможной причине победы Октябрьской революции 1917 г. в России. Анализ русской идентичности будет сосредоточен на её «слабых звеньях», а также на её своеобразии и уникальности с тем, чтобы усвоить необходимое философское понимание и извлечь необходимые исторические уроки.

Объектом нашего исследования станут статьи сборника «Наши задачи», принадлежащие известному русскому философу И. А. Ильину, со-

временнику указанных событий и написанные им в период с 1948 по 1954 г. Мы постараемся найти ответ на наш главный вопрос: была ли русская идентичность одной из причин победоносности русской революции 1917 г.?

Термин «идентичность» не применялся самим философом, но собственно смысл этого понятия очень хорошо передан им по отношению как к отдельной личности, так и к нации в таких словах: «Самобытность народа выражается в его особливом и своеобразном духовном акте. Под “актом” надо разуметь внутренний строй и уклад человека: его способность чувствовать, созерцать, думать, желать и действовать... Русский национальный акт сложился под влиянием четырёх великих факторов: природа (континентальность, равнина, климат, почва), славянская душа, особливая вера и историческое развитие (государственность, войны, территориальные размеры, многонациональность, хозяйство, образование, техника, культура)...» [Там же. С. 355—356].

Как видим, концепт «идентичность нации», по Ильину — «национальный акт», предполагает

исследования по множеству критериев: духовному, культурному, историческому, географическому, идеологическому, психологическому (национальный характер), государственному, правовому, политическому, экономическому, социальному, цивилизационному и др. Попробуем рассмотреть часть названных критериев, дать их характеристику по Ильину с тем, чтобы понять, привело ли их характерное качество к неизбежности свершившейся революции в октябре 1917 г.

Сам факт Октябрьской революции Ильин оценивает как катастрофу, совершившуюся в русской истории. Главной, базисной причиной крушения русской государственности и всей русской жизни автор считает *духовное крушение*. Русская *духовная идентичность* неразрывно, жизненно связана с принятием *православия*. Именно нарушение, а вернее, *разрушение этого духовного центра*, ядра русской идентичности, стало, по мнению Ильина, коренной причиной всех остальных поражений русской жизни и русской истории в 1917 г. Именно духовное крушение породило «круги разрушения» по всем сферам русской жизни: идеологической, военной, государственно-политической, хозяйственно-организационной, культурной и др. Показательны в этом смысле две статьи, которые Ильин посвятил *духовным болезням*, поразившим всё человечество, в том числе и русскую душу: *продажности и зависти*. [2. С. 393—398, 406]. Зависть — как скорбь о благополучии ближнего и как ожесточение от всякого чужого преимущества: «почему ты, а не я? твоё, а не моё?» — вместе с продажностью привели в России к желанию перераспределения имущества, к следованию доктрине революционной мести и классового ограбления.

Особое место в русской идентичности, её ментальном, философском качестве, приведшем к историческим событиям октября 1917 г., занимает искажённо воспринятое радикальной русской интеллигенцией и затем активно транслируемое на русское общество философское *понимание смысла ценностных понятий: свободы и справедливости*. Ильин отмечает, что вопрос предоставления *свободы* одновременно предполагает создание исторических и нравственных условий для умения пользоваться ею, для сочетания свободы и ответственности: «Крайняя или несвоевременно и неуместно предоставленная свобода ведёт к разнузданию и порабощению» [Там же. С. 293—294]. А *толкование справедливости*, к сожалению, в человеческой ментальности и, в частности, в русской часто путают, по мнению Ильина, с личным и корыстным интересом. Тогда борьба за справедливость становится борьбой «личных своекорыстий» [Там же. С. 315], граж-

данской войной всех против всех. Между тем, как верно отмечает Ильин, *справедливость нельзя «ввести» немедленно*, в один момент, сразу. Этот баланс постоянно, *эволюционно* и поступательно «*отыскивается* в непрерывном всенародном творческом созерцании и действии» [Там же].

Ильин проводит глубокий *исторический и государственно-политический* анализ русской идентичности и приходит к выводу, что все основные периоды русской истории опытно доказали неспособность России существовать в федеративном и демократическом устройстве.

Историческая составляющая русской идентичности убедительно показала, что Россия может успешно существовать и развиваться только при условии сильной центральной власти: «История как бы вслух произнесла некий закон: в России возможны или единовластие, или хаос» [Там же. С. 38]. Ильин обращает внимание ещё на одно важное политическое обстоятельство, имевшее место накануне революции и сыгравшее также, по его мнению, роковую роль в судьбе России, — это *отсутствие единой политической и организационно зрелой и сильной монархической партии*, «которая стояла бы на страже трона и умела бы помогать монарху» [Там же. С. 51]. Отсутствие настоящей духовно сильной национальной политической элиты в момент кризиса русской государственности Ильин считает важнейшей причиной победы октябрьского переворота 1917 г.

С *психологической точки зрения*, русский народ показал незрелость русского национального характера и русского национального правосознания. Ильин подчёркивает, что одной из главных причин русской революции стало *отсутствие* у всего русского народа, интеллигенции, чиновничества, крестьянства, глубинного духовного чувства, «*царственного*» *осознания собственной ответственности* за судьбу России, в котором и доверие, и ответственность, и действующая воля, и дисциплина, и характер, и религиозная вера [Там же. С. 39].

Цивилизационная составляющая русской идентичности заключает в себе прежде всего качественную характеристику позиционирования: Россия — Европа, или Россия — Запад. Ильин призывает к трезвому, здравому взгляду и оценкам западноевропейского отношения к России и объясняет их психологией, исторически сложившимся западным менталитетом: страх перед Россией, враждебность и одновременно желание расчленить огромные территории России, богатые ресурсами, в которых нуждается Европа. Для достижения этой цели хороши все средства: духовный прозелитизм, войны и революции и даже

создание военных коалиций с Россией, но лишь для того, чтобы обескровить и истощить её силы. Исторически Европа всегда была «поставщиком» двух главных опасностей для России: войн и революции. С другой стороны, Россия исторически и геополитически «обречена» быть сдерживающей миротворческой силой в примыкающей к её границам Европе, Азии, а также и в мире: «В течение века Европа и Америка были на банкете всеобщего благоденствия — гостями и почти прихлебателями русских Царей» [2. С. 91]. Россия всегда была вынуждена жертвовать свои лучшие силы для замирения Европы, часто получая взамен величайшие государственно вредные осложнения: «...много славы, очень много ненужного бремени и огромные потери». [Там же. С. 93]. Поэтому Европа и Запад для России всегда были не только источником культурных приобретений, знаний, заимствований, но скорее прагматичным, коварным и неверным соседом.

Таким образом, в русской идентичности Ильиным обозначены и признаны некоторые её свойства, характеристики и качества, которые стали причиной успешности деятельности большевиков и привели Россию к событиям октября 1917 г. Ильин акцентирует внимание на нескольких важных моментах:

1. *Религиозное оскудение*, духовное крушение, патриотическое и нравственное помрачение русской народной души. *Особое место и роль в исторической судьбе России русской радикальной интеллигенции, её ментальности и духовно-душевных свойств* [1—3].
2. *Духовная, организационная, волевая слабость и неспособность сопротивляться злу силою* у безмерно более многочисленной, лояльной к власти, — другой части русской интеллигенции и русского народа.

3. *Недостатки русского национального характера*, его психологических свойств и ментальности: тяга к анархии, памятозлобие крепостного права (термин Ильина), стремление к мести и личному обогащению, низкий уровень государственного, правового и политического самосознания.
4. *Отсутствие сильной организованной политической партии*, поддерживающей самодержавие и монарха, и *отсутствие духовно сильной национальной политической элиты*.
5. *Особое место Запада и Европы в раскачавании ситуации в России*: Европа и Запад для России — идеологический, психологический и материальный источник войн и революций.
6. *Тяжёлое, неудачно сложившееся положение в России к моменту революции*: неудачи на фронте, «деятельность» Временного правительства, предательство со стороны генералитета и чиновничества национальных интересов России.

Учитывая исторические уроки революционных потрясений в России 1917 г., Ильин призывает направлять особые усилия будущего российского государства на *духовное национальное воспитание, воспитание духовно сильного национального характера, патриотизма, жертвенности, повышения уровня его правосознания, творческого сочетания свободы и ответственности, развития христианского правосознания, на отыскание самобытных, органически свойственных России форм государственности, управления и хозяйства, форм организации и дисциплины*. В отношении к Европе и Западу Ильин призывает действовать осмотрительно, без иллюзий, имея главную цель — сохранение мира.

Список литературы

1. Вехи: сборник статей о русской интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка : репр. изд. 1909 г. — М. : Новости (АПН), 1990. — 216 с.
2. Ильин, И. А. Национальная Россия: наши задачи : сб. ст. / И. А. Ильин. — М. : Алгоритм, 2015. — 464 с.
3. Кошелева, Л. А. Интеллигенция как феномен русской культуры [Электронный источник] : автореф. дис. ... канд. культурол. наук. / Л. А. Кошелева. — М., 2000. — URL: <http://www.dissertcat.com/content/intelligentsiya-kak-fenomen-russkoi-kultury>.

Сведения об авторе

Тимошин Александр Сергеевич — аспирант, Ульяновский государственный технический университет. Ульяновск, Россия. lagger-2@hotmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).
Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 78—81.*

**RUSSIAN IDENTITY AS A CAUSE
OF THE OCTOBER REVOLUTION OF 1917
(to the 100th Anniversary of the October Revolution)**

A.S. Timoshin

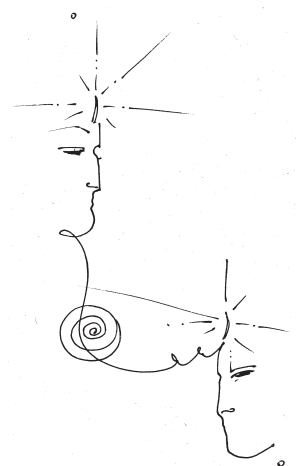
Ulyanovsk State Technical University, Ulyanovsk, Russia. lagger-2@hotmail.com

The article analyzes the characteristics and quality of Russian identity, which became a “catalyst” the success of the October Revolution, the Bolsheviks carried out in 1917 in Russia on the basis of materials of articles Russian religious philosopher Ivan Ilyin. Tests and crash in the spiritual destruction of the unique spiritual and organic connection supreme autocratic power with the Russian people, “activity” and the mentality of the Russian radical intelligentsia, as a carrier and conductor of the “Russian temptation”, the weaknesses and shortcomings of the Russian national character, difficult historical conditions and the inevitable civilizational and geopolitical “embeddedness” of the West in Russian life and history are regarded as vulnerable, the weak points of Russian identity, require careful scientific judgment to retrieve historical lessons.

Keywords: *Russian identity, Russian “national act”, Russian and world semi-intelligentsia, venality, envy, undivided, federation, democracy, spiritual national elite.*

References

1. “*Vekhi*”: *Sbornik statey o russkoy intelligentsii* N.A. Berdyaeva, S.N. Bulgakova, M.O. Gershenzona, A.S. Izgoyeva, B.A. Kistyakovskogo, P.B. Struve, S.L. Franka [A collection of articles about the Russian intelligentsia by N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, M.O. Gershenson, A.S. Izgoyev, B.A. Kistyakovsky, P.B. Struve, S.L. Frank]. Reprint 1909. Moscow, News (APN) Publ., 1990. 216 p. (In Russ.).
2. Il'in I.A. *Natsional'naya Rossiya: nashi zadachi* [National Russia: our tasks]. Moscow, Algorithm Publ., 2015. 464 p. (In Russ.).
3. Kosheleva L.A. *Intelligenciya kak fenomen russkoy kul'tury* [The intelligentsia as a phenomenon of Russian culture. Abstract of thesis]. Moscow, 2000. Available at: <http://www.dissercat.com/content/intelligentsiya-kak-fenomen-russkoi-kultury>, accessed 01.11.2016. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 1 (397).
Философские науки. Вып. 43. С. 82—86.*

СТРАТЕГИЯ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

А. Я. Камалетдинова, Е. О. Розова

Приглашаем к продолжению нашего заинтересованного разговора о проблемах философского образования как феномена современной культуры. В феврале 2017 г. на базе философского факультета Московского государственного университета состоялось значимое для интеллектуалов заседание Президиума ФУМО по философии и религиоведению. В работе заседания Президиума ФУМО принял участие главный редактор научного направления «Философские науки» «Вестника Челябинского государственного университета» А. Б. Невелев, доктор философских наук. К обсуждению мы пригласили секретаря ФУМО Е. О. Розову, кандидата философских наук, заместителя заведующего кафедрой истории и теории мировой культуры по учебной работе Московского государственного университета, и А. Я. Камалетдинову, доцента кафедры философии Челябинского государственного университета. Формой обмена мнениями оставили платоновский диалог как наиболее оптимальный.

Розова Е. О. Юбилей воссоздания философского факультета в структуре Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, отмечающийся 16—17 февраля 2017 г. и собравший представителей всех ведущих выпускающих философских структур страны, послужил хорошим поводом для обсуждения актуальных вопросов философского образования. В этом отношении центральное значение имело заседание Президиума Федерального УМО по укрупнённой группе направлений подготовки «Философия, этика, религиоведение».

Председатель президиума член-корреспондент РАН Владимир Васильевич Мионов кратко изложил результаты совещания, состоявшегося накануне в Министерстве образования и науки РФ под председательством О. Ю. Васильевой. В совещании приняли участие председатели некоторых федеральных УМО. Основное внимание было уделено вопросам приведения в соответствие федеральных государственных образовательных стандартов профессиональным стандартам, утверждённым Министерством труда.

Камалетдинова А. Я. По словам Владимира Васильевича, министр образования и науки

О. Ю. Васильева понимает значимость философского образования подрастающего поколения для определения стратегии развития России. Осознаём важность той неприметной для рядовых преподавателей философии работы, которую проводит руководство ФУМО в лице В. В. Миронова и А. А. Кротова. Они представляют интересы многочисленной армии преподавателей философии российских вузов. Отстаивание философского аспекта в формулировке компетенций руководством ФУМО воспринимаем как победу, как сохранение философии в образовательных программах, а по большому счёту как защиту национальных интересов государства.

Розова Е. О. Главный итог совещания связан с теми предложениями, которые были высказаны по улучшению макета образовательных стандартов, в том числе по необходимости расширения его собственно содержательной части, которая пока выглядит слишком бедной, её рамки крайне желательнее расширить для полноты характеристики профессиональной составляющей направлений подготовки.

С докладом «Общие проблемы актуализации образовательных стандартов и программ на осно-

ве утверждённых профессиональных стандартов» выступил проректор — начальник Управления учебно-методической деятельности и дополнительного образования МГУ им. М. В. Ломоносова К. В. Миньяр-Белоручев. Он подчеркнул, что подготовка новой редакции федеральных государственных образовательных стандартов и примерных основных общеобразовательных программ на основе профессиональных стандартов сталкивается с комплексом проблем. Одна из них заключается в том, что формирование комплекса профессиональных стандартов ещё не завершено и процесс этот длительный. Некоторые уже утверждённые профессиональные стандарты пересматриваются — например, педагога. Некоторые профессии не охвачены даже в проекте, как столь необходимый многим отраслям «научный работник». Проректор отметил профессиональные преимущества выпускников классических университетов: в связи с тем, что они получают фундаментальную подготовку, их дальнейшее трудоустройство не следовало бы излишне узко и сугубо формально подвергать ограничениям, поскольку полученная ими подготовка даёт навыки для работы во многих смежных областях. К. В. Миньяр-Белоручев высказал пожелание отразить данную ситуацию в ходе актуализации стандартов с целью облегчить трудоустройство выпускников классических специальностей. Проректор коснулся также проблемы разработки примерных основных общеобразовательных программ, призвав сформировать необходимый обязательный блок дисциплин с целью унификации навыков и знаний выпускника по определённой специальности, но избегая при этом проблем, которые могут быть вызваны слишком жёстким закреплением общей трудоёмкости каждой из дисциплин.

Камалетдинова А. Я. С января 2017 г. утверждённые профессиональные стандарты «Педагог профессионального обучения, профессионального образования и дополнительного профессионального образования» становятся основанием для аттестации и заключения трудовых договоров с профессорско-преподавательским составом, а также для установления систем материального вознаграждения. Для нашей кафедры, со стопроцентной «остепенённостью», необъяснимым стал факт отсутствия среди показателей профессионализма диплома доктора и кандидата наук. В зачёт идут дипломы бакалавриата, специалитета, магистратуры, аспирантуры и профессиональной переподготовки. Диплом доктора философских наук не ценится. Информация К. В. Миньяр-Белоручева о пересмотре профес-

сиональных стандартов педагогов высшей школы обогащает.

Должностные обязанности, например, доцента сводятся к «организационно-педагогическому сопровождению группы (курса) обучающихся по программам ВО... проведение профориентационных мероприятий со школьниками и их родителями...». Спектр трудовых действий педагога высшей школы сводится к проведению учебных занятий и организации самостоятельной работы, контролю и оценке уровня освоения, модернизации предметно-пространственной среды и профориентационному консультированию. Эти действия можно осуществить при помощи информационных технологий, исключив из образовательного процесса личность педагога. Многие из нас гордятся счастьем общения с уникальными учителями, мы их цитируем, продолжаем их научные школы, иницилируя рождение новых научных направлений. Становление философской мысли реализуется в живом диалоге. Дистанционно можно выдать информацию или рекомендацию. Философия трудна для самостоятельного изучения нашим студентам. Они видят преподавателя философии 18—20 раз за семестр, поэтому и имя педагога, и сама философия не оставляют и следа. Философия — это самосознание культуры определённой эпохи. Так каково положение культуры России, если наблюдается недопонимание места философии в жизни страны?

Розова Е. О. В выступлении заместителя председателя Федерального УМО по философии, этике и религиоведению Артёма Александровича Кротова затрагивались практические вопросы формирования проектов новых версий образовательных стандартов. Он отметил, что при проектировании компетенций необходимо добиться их фиксации не по укрупнённой группе направлений, а по отдельным профессиональным направлениям. Такой подход позволит сохранить и закрепить в федеральном государственном образовательном стандарте специфику каждого направления подготовки, входящего в укрупнённую группу. Также не следует исключать возможность подробной расшифровки компетенций (на знания, умения и владения). По мнению докладчика, существенная проблема заключается в том, что в последней версии макета присутствуют прямые ссылки на примерную основную образовательную программу. Утверждение документа в такой редакции повлечёт за собой очень большую зависимость вузовских программ от примерных основных образовательных программ (ПООП), что чревато минимальным выбором при составлении учебных планов. Также чрезмерная односторонняя жёсткая

зависимость такого рода вступает в противоречие с законом об образовании, так как, согласно последнему, ПООП должны носить лишь рекомендательный, а не директивный характер.

Камалетдинова А. Я. Могу согласиться с предположением Артёма Александровича о повсеместно существующей зависимости рабочих программ от образовательных стандартов. Предлагаемая примерная основная образовательная программа станет прокрустовым ложем, в которое менеджеры от образования будут укладывать инициативу преподавателей и кафедр.

Разработка рабочих программ дисциплин для философских и нефилософских специальностей показала, что компетенции, которые формируются при изучении философии, написаны слишком общо, неконкретно и не учитывают направление подготовки.

Розова Е. О. С докладом о ситуации с курсом обществознания для средних учебных заведений выступила заведующая кафедрой философии образования философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова Е. В. Брызгалина. При формировании концепции преподавания обществознания предполагается учесть необходимость синхронизации данного курса с курсом по истории, избежать в преподавании школьной дисциплины дублирования материала; рассматривается возможность преподавания курса с 6-го по 11-й класс, а также разделения ЕГЭ по обществознанию на два уровня — базовый и профильный. После завершения работы комиссии над концепцией планируется её общественное обсуждение, в том числе в академической среде.

Камалетдинова А. Я. На рубеже веков преподавателями кафедры философии Челябинского государственного университета совместно с Комитетом по делам образования администрации города Челябинска предпринимались попытки предложить экспериментальные программы на междисциплинарном уровне, где ряд тем и разделов из курса обществознания приобретали философское осмысление и глубину. Образовательные организации в регионах с опасением идут на такие нововведения, разрешая это в форме и объёме факультатива. Как не вспомнить предположение А. А. Кротова о директивной роли нормативных документов. Усиление философского аспекта учебной дисциплины обществознания должно осуществляться повсеместно при поддержке Министерства образования и науки РФ.

Розова Е. О. Также на заседании затрагивался вопрос об открытии советов по защите диссертаций на базе МГУ (в докладе заместителя декана по научной работе философского факультета МГУ

им. М. В. Ломоносова А. П. Козырева). Вполне вероятно, что подобный опыт будет перенесён и на другие ведущие вузы РФ. Согласно Федеральному закону от 23 мая 2016 г. № 148-ФЗ «О внесении изменений в статью 4 Федерального закона “О науке и государственной научно-технической политике”» все советы, сформированные ранее по требованиям ВАК РФ на базе МГУ и СПбГУ, должны прекратить свою деятельность не позднее 1 сентября 2017 г. В Московском университете новые советы могут состоять не более чем из трёх специальностей (могут быть и советы по одной специальности), в составе которых должно быть не менее пяти докторов наук по каждой специальности, из них не менее четырёх докторов наук, чьим основным местом работы является МГУ. Минимальная численность совета — десять человек.

Согласно Положению о диссертационном совете Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, «квалификация членов диссертационного совета должна подтверждаться научными публикациями по специальности, которую они представляют в диссертационном совете, в рецензируемых научных изданиях, индексируемых международными базами данных, а также в соответствии с требованиями к научным публикациям, утверждаемыми Учёным советом МГУ».

Уточнённые требования к члену диссертационного совета следующие: степень доктора наук (кроме учёного секретаря), не менее одной статьи за пять лет в журналах, индексируемых в базах данных WOS и Scopus, не менее пяти статей за пять лет в журналах, рецензируемых ВАК, а также не менее одной рецензируемой монографии за пять лет.

Камалетдинова А. Я. Из недавнего интервью Владимира Васильевича Миронова, размышляющего о публикационной активности российских философов, их индексе цитирования в Web of Science и Scopus, приходим к неутешительным выводам, что опубликоваться с определёнными трудностями в изданиях, включённых в Web of Science и Scopus, возможно, но рассчитывать на то, что эти публикации будут цитировать наши зарубежные коллеги, безосновательно. Научные достижения современных философов связали напрямую с показателем Web of Science и Scopus, от которого зависят гранты, членство в диссертационных советах и, по предполагаемым новым требованиям, защита диссертаций.

Розова Е. О. Доктор наук не может входить более чем в два диссертационных совета. Отменено требование отзыва ведущей организации, но на защите должны быть представлены отзывы

трёх оппонентов. От соискателя учёной степени кандидата наук требуется иметь в области искусствovedения и культурологии, социально-экономических, общественных и гуманитарных наук не менее четырёх статей; в остальных областях — не менее трёх, от соискателя учёной степени доктора наук в области искусствovedения и культурологии, социально-экономических, общественных и гуманитарных наук — не менее 20 статей; в остальных областях — не менее 15. Статьи должны быть опубликованы в рецензируемых научных изданиях, индексируемых в базах данных WOS, Scopus, RSCI (в особых случаях — в изданиях, рекомендованных диссертационным советом).

Камалетдинова А. Я. Из недавних рекомендаций Министерства образования и науки РФ вузам дано право самостоятельно определять перечень вступительных экзаменов в аспирантуру. Многие нефилософские факультеты в первую очередь отказались от экзамена по философии. Зададимся риторическим вопросом, как молодые учёные справятся с методологией исследования без философской подготовки. Экзамен по философии при поступлении в аспирантуру — это ещё и ступень подготовки к будущему кандидатскому экзамену по истории и философии науки. Возможно, не нужна такая поспешность. Каких исследователей мы получим?

Недавно пришлось прочитать экспертное заключение одного научного фонда, в котором, рассматривая философскую заявку, «компетентные» эксперты написали, что «основное сомнение вызывает категориальный строй заявки, который ориентирован на абстрактные рассуждения», «в тексте заявки масса не- и малопонятных выражений», мало того, попросили уточнить философские понятия. К такому профессионализму идём.

Розова Е. О. С докладом о рейтинге, учитывающем работу профессорско-преподавательского состава философского факультета МГУ в связи с процедурой конкурсного отбора выступил заместитель декана по развитию философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова Д. В. Зайцев. С 2015 г. в МГУ изменена процедура избрания по конкурсу на должности профессорско-преподавательского состава и на должности научных сотрудников. Целью, как и по стране в целом, объявляется повышение эффективности образования и науки при прохождении конкурса.

В рейтинге учитывается педагогическая и научная работа. В прямой зависимости от рейтинга находится срок контракта: если кандидат находится в верхних 25 % значений рейтинга по подразделению, то контракт заключается на пять лет; если он находится в диапазоне от 26 до 74 %, то кон-

тракт заключается на три года; и если в нижних 25 % — на один год. Предполагается, что если кандидат, первый раз попав в нижний диапазон, через год снова окажется в нём, то последующий контракт с ним заключён не будет вовсе. Научная деятельность учёного измеряется в данном случае его публикационной активностью и участием в конференциях.

В публикационной активности приоритет отдаётся журналам, которые индексируются крупными международными базами данных (Scopus, Web of Science). Учитывается также получение учёной степени. В блоке педагогической нагрузки представлена собственно аудиторная нагрузка, проверка работ студентов, научное руководство, приём зачётов и экзаменов и прочее. В рубрику «Прочее» формулы рейтинга профессорско-преподавательского состава вошли такие показатели, как: членство в диссертационном совете, членство в редакционной коллегии журнала, членство в организационном комитете конференции, а также выступления в СМИ. Исходя из обзора данной формулы становится ясной ситуация работы преподавателей МГУ в условиях «эффективного контракта».

Камалетдинова А. Я. Методика преподавательского рейтинга на философском факультете МГУ интересна, она соответствует в общем основным положениям рекомендаций Министерства образования и науки РФ. Преподаватели философии могут засвидетельствовать, что на практике доля самостоятельной работы студентов составляет две трети от общего объёма часов, выделенных на изучение учебной дисциплины. Самостоятельная работа студентов предполагает осуществление контроля со стороны преподавателя. Нагрузка увеличивается даже не в два, а порой в три-четыре раза: проверка отчёта о самостоятельной работе, корректировка, разъяснение и т. д. Думаю, что преподавателям философии интересно было бы узнать, как в рейтинге учитывается этот вид работы.

Розова Е. О. Особым образом затрагивался вопрос о типовой программе по философии для всех нефилософских направлений подготовки (доклад заведующей кафедрой философии Московского педагогического государственного университета И. Н. Грифцовой). По поручению представителей Министерства образования и науки упомянутая программа разрабатывается в РГГУ при участии преподавателей МГПУ. И. Н. Грифцова выдвинула поддержанное участниками заседания предложение обсудить в рамках Федерального УМО программу после того, когда её первая версия получит своё конкретное воплощение.

Камалетдинова А. Я. Типовая программа по философии для нефилософских направлений, пожалуй, это боль большинства преподавателей кафедр философии вузов России. Высшая школа готовит профессионалов в определённой области (помним, что «специалист подобен флюсу»), забывая о мировоззренческом становлении гражданина. Аудиторных часов на знакомство (замечу, не изучение) с основами философии на нефилософских факультетах становится с каждым годом всё меньше. Есть такие учебные планы, в которых философия излагается в лекционном курсе без диалога со студентами на семинарских занятиях. Философия — это живой диалог, которого менеджеры от образования лишают наше подрастающее поколение. Из учебных планов нефилософских факультетов ушли этика, по моему мнению, безвозвратно, на очереди — логика. Получается, экономистам, менеджерам, программистам и другим представителям естественных наук понимания, что такое добро и зло, справедливость, свобода, равенство, не нужно, — главное, чтобы они подтвердили свою профессиональную компетентность. Гражданская несостоятельность отдельных топ-менеджеров (никто не усомнится в их профессионализме в узких областях) лишь подтверждает их слабую философскую подготовку. Только осваивая основы философии, можно способствовать выработке жизненной

позиции подрастающего поколения, становлению ценностной ориентации и их убеждений. Если мы не работаем с мировоззрением, то для будущего России мы готовим безынициативных исполнителей, что противоречит стратегии современного образования: развитие самостоятельно и креативно мыслящей, активной личности.

Мы в регионах очень хотели бы принять активное участие в обсуждении типовой программы по философии в аспекте увеличения объёма аудиторного времени и содержательного наполнения.

Розова Е. О. В выступлении главного редактора журнала «Философские науки» Х. Э. Мариносына прозвучало предложение открыть в журнале постоянную рубрику, посвящённую методическим вопросам (доклады высшей школы), которые освещали бы преподаватели ведущих вузов, он также допустил возможность периодической публикации приложений к журналу, носящих учебно-методический характер.

Камалетдинова А. Я. Члены редакционной коллегии научного направления «Философские науки» «Вестника Челябинского государственного университета» посчитали, что в журнале надо печатать не только результаты научных исследований, но и материалы, которые, возможно, будут определять стратегию становления философской мысли и развития философского образования в России.

Сведения об авторах

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. allakamaletdinova@rambler.ru

Розова Екатерина Олеговна — кандидат философских наук, ассистент философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Москва, Россия. rozova.ekaterina@gmail.com

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).

Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 82—86.

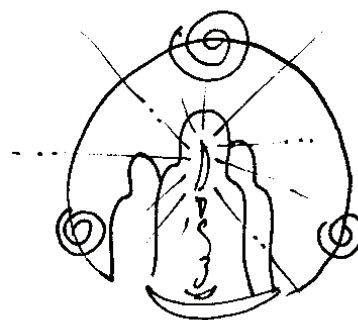
THE STRATEGY FOR THE DEVELOPMENT OF PHILOSOPHICAL EDUCATION

A.Ya. Kamaletdinova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. allakamaletdinova@rambler.ru

E.O. Rozova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. rozova.ekaterina@gmail.com



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 1 (397).
Философские науки. Вып. 43. С. 87—88.*

EX ORIENTE LUX И ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ

В. А. Кузнецов

Ex oriente lux — с лат. «С Востока свет». Парафраз евангельского повествования о рождении Иисуса (Евангелие от Матфея, 2.1 «Когда родился Иисус в Вифлееме иудейском во дни царя Ирода, пришли с востока волхвы в Иерусалим, говоря: Где родившийся царь иудейский? Ибо мы видели звезду его на востоке и пришли поклониться ему»). Термин «С Востока свет» в поэтической форме исследован русским религиозным философом В. С. Соловьёвым (1853—1900)¹.

Противостояние и сотрудничество цивилизаций Востока и Запада, взаимодействие, взаимовлияние культур составляет сущность и содержание мирового процесса человечества. В этом противостоянии и диалоге Востока и Запада Россия занимает особенное положение. При тысячелетии принадлежности к западной христианской культуре, тем не менее, в русском православии и в части русского общества зародилась и в течение веков укрепилась мысль, имеющая давнюю традицию, восходящую ещё в XV в. к формуле, приписываемой монаху Филофею, о Московском княжестве как третьем Риме. Отсюда впоследствии и выработался известный традиционный тезис об особом пути развития России, который отличается от путей на Востоке, так и на Западе. В середине XIX в. идея особого пути России серьёзно разрабатывалась славянофилами. Именно среди них укрепляется идея об особом назначении России — служить связующим звеном между Востоком и Западом. С этого времени изучение отношения Восток — Запад превращается в идеологическую и философскую проблему, актуальность которой то затухала, то возгоралась. В конце XIX в. тему «Россия — Запад — Восток»

активно развивал выдающийся представитель русской философии Владимир Соловьёв. Будучи поэтически одарённым, многие философские проблемы он выражал в поэтической форме.

Одна из основных идей В. Соловьёва — идея преодоления одностороннего восприятия философии и культуры Востока. Он предлагает привести к единству, к конвергенции достижений западной рациональной и религиозной философии с оригинальными религиозно-философскими учениями Востока. Россию и общества, в которых господствующее положение занимает православие, В. Соловьёв считает более совершенными. И миссия России и православия состоит в преодолении недостатков восточной и западной цивилизаций и синтеза на этой основе лучших сторон и достоинств Запада и Востока в России. В одном из своих произведений Соловьёв жёстко противопоставляет Восток и Запад (Восток — царство бесчеловечного бога; Запад — царство безбожного человека). Таким образом, взгляды В. Соловьёва не идентичны ни взглядам западников, ни взглядам славянофилов. Философ утверждал, что Россия не может быть только Востоком и что в противостоянии «Восток — Запад» Россия не должна стоять ни на чьей стороне. Миссия России состоит в осуществлении объединяющей функции в этом споре Востока и Запада. Из этих идей вырастает философское учение В. Соловьёва о «Всеединстве», как воплощение интеграции идей европейской и восточной мысли.

¹ Подробнее см.: Пчелинцева, К. Ф. Отражение идей Вл. Соловьёва в русской поэзии начала XX века / К. Ф. Пчелинцева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьёва : материалы междунар. конф. (14—15 февр. 2003 г.). — СПб. : С.-Петерб. филос. о-во, 2003. (Symposium. Вып. 32.). — С. 372—377.

В. Соловьёв первым показал две ипостаси Востока в стихотворении «С Востока свет», в котором он ясно говорит о «Востоке Ксеркса» и «Востоке Христа».

*Ex oriente lux**

«С Востока свет, с Востока силы!»
 И, к вседержительству готов,
 Ирана царь под Фермопилы
 Нагнал стада своих рабов.
 Но не напрасно Прометей
 Небесный дар Элладе дан.
 Толпы рабов бегут, бледнея,
 Пред горстью доблестных граждан.
 И кто ж до Инда и до Ганга
 Стезёю славною прошёл?
 То македонская фаланга,
 То Рима царственный орёл.
 И силой разума и права —
 Всечеловеческих начал —
 Воздвиглась Запада держава,
 И миру Рим единство дал.
 Чего ж ещё не доставало?
 Зачем весь мир опять в крови?
 — Душа вселенной тосковала
 О духе веры и любви!
 И слово вещее не ложно,
 И свет с Востока засиял,
 И то, что было невозможно,
 Он возвестил и обещал.
 И, разливался широко,

*Исполнен знамений и сил,
 Тот свет, исшедший от Востока,
 С Востоком Запад примирил.
 О Русь! в предвиденье высоко
 Ты мыслью гордой занята;
 Каким же хочешь быть Востоком:
 Востоком Ксеркса или Христа?*

* См.: Соловьёв, В. С. Собр. соч. : в 10 т. — 2-е изд. — СПб., 1911—1914. Стихотворение впервые опубликовано в журнале «Вестник Европы за 1890 г. (№ 4. С. 623—624).

В этом произведении В. Соловьёв пытается смягчить культурные противоречия между Западом и Востоком. И философ заменяет эти различия, как он считает, на исторически более чёткое и понятное противопоставление Ксеркса и Христа, воплощающее вечную борьбу добра и зла. У В. Соловьёва Ксеркс не тождествен полностью Востоку, как и Христос не тождествен всей западной культуре. Добро В. Соловьёв видит и на Востоке, и в Европе. Олицетворением зла для него является весь антихристианский мир, наиболее ярко воплотившийся в буддизме и в китайской философии (конфуцианстве, даосизме и легизме), с её страстью к порядку, но не к совершенному. Говоря о Русской идее, В. Соловьёв утверждает, что она не может вырасти из идеи исключительности предназначения России. Русская идея должна опираться на идею всехристианского единения. В настоящее время интерес к проблеме «Восток — Запад» снова возрастает.

Сведения об авторе

Кузнецов Владимир Александрович — доктор исторических наук, доцент кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. filos@csu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).
 Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 87—88.*

EX ORIENTE LUX AND VLADIMIR SOLOVYOV

V.A. Kuznetsov

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. filos@csu.ru

ОТЗЫВЫ, РЕЦЕНЗИИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 1 (397).
Философские науки. Вып. 43. С. 89—91.*

От редакционной коллегии

Редакционная коллегия научного направления «Философские науки» «Вестника Челябинского государственного университета» сердечно поздравляет своих коллег, славное философское сообщество Московского государственного университета, со столь значимым для философов России торжеством. Желаем всему коллективу философского факультета новых свершений на научном поприще, оставаться столпом уверенности в философски обоснованной стабильности и оптимистичных перспектив.

ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ И МИССИЯ СОВРЕМЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА (Отчёт о научной конференции, посвящённой 75-летию воссоздания философского факультета в структуре МГУ им. М. В. Ломоносова, прошедшей в Москве 16—17 февраля 2017 г.)

О. С. Мягкова

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

Юбилей воссоздания философского факультета в структуре Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, отмечавшийся 16—17 февраля 2017 г. и собравший представителей всех ведущих выпускающих философских структур страны, послужил прекрасным поводом для обсуждения актуальных вопросов философского образования.

Помимо обсуждения вопросов учебно-методического характера, представители вузовского сообщества приняли активное участие в работе научной конференции «Философское образование в России и миссия современного университета». В рамках конференции была организована работа кафедральных секций, представляющих актуальную проблематику современных профильных исследований, а также специфику преподавания философских дисциплин в Московском университете. С докладами выступили сотрудники, аспиранты и выпускники философского факультета МГУ, а также приглашённые представители философских факультетов и кафедр различных универ-

ситетов (Санкт-Петербургского государственного университета, Новосибирского государственного университета, Саратовского государственного университета, Сибирского федерального университета, Южного федерального университета, Уральского федерального университета, Казанского (Приволжского) федерального университета, Дальневосточного федерального университета, Челябинского государственного университета, Амурского государственного университета, Воронежского государственного университета, Кубанского государственного университета).

Секционные заседания своеобразно отразили ведущие тенденции в современных философских исследованиях.

На круглом столе по логике была организована дискуссия, посвящённая современным тенденциям в преподавании логических дисциплин, в ходе которой были затронуты вопросы специфики логического образования студентов философских факультетов, а также проблемы межфакультетских курсов по логике.

Секция «Музыка и философия» была посвящена философскому анализу феномена музыки, вопросам существования музыкального звука, музыкальной темы, музыкального произведения.

Секция «Зарубежные образовательные платформы и российское образование: контексты взаимодействия» была посвящена экспертному обсуждению причин, условий и последствий вхождения зарубежных образовательных платформ в современное российское образование. В ходе работы секции были затронуты такие ключевые аспекты данной проблематики, как существующие нормативно-правовые условия, практика, контексты и риски использования зарубежных образовательных платформ в системе современного российского образования.

Секция «Философия и религиоведение в пространстве социогуманитарного знания» была посвящена обсуждению особенностей преподавания религиоведческого комплекса дисциплин, его места в системе современного образования, а также вопросам развития предметной области религиоведения в её взаимосвязи с философией.

Совместный круглый стол на тему «Россия в современном международном сообществе» провели кафедра социальной философии и философии истории и кафедра философии политики и права. Обсуждение было посвящено социально-исторической динамике, основным трендам развития современных обществ, рассматривались такие ключевые вопросы, как роль и задачи современного государства, эволюция социально-политической системы в России XXI в.

Круглый стол кафедры философии и методологии науки обсуждал связь философии и науки в истории философского факультета МГУ; были затронуты вопросы взаимовлияния философии, естественных и гуманитарных наук на примере концепций профессоров Московского университета, а также синтеза научных и философских исследований.

Целью круглого стола кафедры философии гуманитарных факультетов стало освещение традиции и современных условий преподавания философских дисциплин на гуманитарных факультетах.

Специфика и проблемы преподавания философии студентам и аспирантам естественно-научных факультетов легли в основу обсуждения на круглом столе кафедры философии естественных факультетов.

Кафедра истории зарубежной философии провела круглый стол на тему «Московский универ-

ситет и историко-философские штудии», в рамках которого обсуждались актуальные историко-философские проблемы, связанные с Московским университетом, такие как изучение истории Московского психологического общества конца XIX в., исследования истории античной философии в середине XX в.

Работа секции «История и теория мировой культуры» также началась с обсуждения темы традиции в истории соответствующей кафедры и была продолжена выступлениями, посвящёнными разнообразным аспектам современной культуры.

Кафедра истории русской философии обратилась к рассмотрению «творческой» и «официальной» советской философии периода 1960-х гг. как единого культурно-философского типа, сформированного марксистской традицией, на примере философствования Э. В. Ильенкова, чему был посвящён доклад старшего научного сотрудника ИНИОН РАН Ю. В. Пущаева.

В рамках круглого стола кафедры философской антропологии обсуждались актуальные и дискуссионные философско-антропологические концепции: «клиповое сознание» и «аутический человек», нацеленные на конструирование новых образов человека и познание процессов, происходящих в современной социальной реальности.

На кафедре этики состоялась презентация и обсуждение нового учебника Т. И. Пороховской «Деловая этика», в задачи которого входило раскрытие специфики деловых отношений в теоретическом и прикладном аспектах. Круглый стол на тему «Эстетика среды социального существования: новые вызовы, новые ответы» прошедший на кафедре эстетики, был посвящён актуальной проблематике экологической эстетики, в центре эстетической рефлексии оказались такие понятия, как окружающая современного человека природа и урбанистическая среда.

Работа секции кафедры философии языка и коммуникации была представлена двумя направлениями, соответствующими направлениям научной и учебной работы кафедры: теория языка и коммуникаций и прикладная коммуникативистика.

Юбилейные мероприятия, приуроченные к 75-летию воссоздания философского факультета в структуре Московского университета, прошедшие в атмосфере дружеского обмена мнениями по актуальным вопросам развития философского знания, позволили участникам обсудить и наметить ближайшие контуры и перспективы философского образования.

Сведения об авторе

Мягкова Ольга Сергеевна — специалист по учебно-методической работе философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Москва, Россия. myagkova.post@gmail.com

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 1 (397).

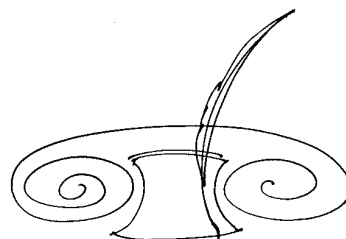
Philosophy Sciences. Iss. 43. Pp. 89—91.

**PHILOSOPHICAL EDUCATION IN RUSSIA AND MISSION
OF THE MODERN UNIVERSITY
(Report on the scientific conference dedicated to 75-th anniversary
of recreation of the Faculty of Philosophy in the structure
of Lomonosov Moscow State University, held in Moscow
on February 16—17, 2017)**

O.S. Myagkova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. myagkova.post@gmail.com

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ



Диотим (2-я пол. II в. до н. э.) — стоик, сочинивший 15 подложных писем Эпикура, чтобы его опорочить.

Евбулид из Милета (IV в. до н. э.) — др.-греч. философ, сократик и логик, учитель философа Демокрита, представитель мегарской школы, продолжившей учение Сократа, которое она пыталась сочетать с идеями элейской школы. Мегарская школа подлинную стабильность приписывала только бытию идеи. Евбулид известен изобретением ряда парадоксов («Лжец», «Куча», «Покрытый»).

О Сюй Ю — мифический китайский отшельник времён императора Яо. Знаменит тем, что промыл уши от скверны, когда услышал предложение Яо вступить вместо него на престол.

Пэн Мэн (V в. до н. э.) — китайский мыслитель из царства Ци, учитель Тянь Пяня. В основе его учения принцип «ценить равновесие» (гуй пин). Ему приписывается тезис: «Нет ни истинного, ни неистинного».

Рибха (букв. певец) — в «Ригведе» риши (мудрец), спасённый и воскрешённый Ашвинами из колодца, где он лежал мёртвый 10 ночей и 9 дней.

Семь основ — в буддизме фактор просветления и как элементы познания, составляющие в буддизме идеал человека: бодрствующий ум, мудрость, энергия, радость, искренность, самоуглубленность и хладнокровие.

(Из словаря В. А. Кузнецова. Краткий словарь-справочник по истории, мифологии, религии, философии, искусству Древней Индии и Древнего Китая. — Челябинск, 2013. — 406 с.)