

Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 5 (451).
Философские науки. Вып. 60. С. 5–15.

УДК 141.4
ББК 87.22

DOI: 10.47475/1994-2796-2021-10501

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА СУФИЗМА

У. С. Вильданов

Башкирский государственный университет, Уфа, Россия

Рассматривается понимание эмпирического, трансцендентального и трансцендентного уровней как ряда условий познания для того, чтобы пантеизм состоялся как законченное учение. Доказывается, что два метода — «созерцательный» (метод аналитической мудрости) и «мистический опыт» (метод йогов) — равно необходимы для обретения пробуждения. Необходимо увидеть мир изначально неразделённым на «того» или «другого».

Ключевые слова: *аналитическая мудрость, гнозис, мистический опыт, пробуждение, созерцание, нафс.*

*Просветление означает
окончательное становление самим Светом*

Как известно, в Накшбандийском тарикате существуют 11 принципов медитации, и нет среди них ни одного принципа, который был бы непосредственно связан с аналитическим (гностическим) способом работы с сознанием. Рассмотрим принципы, которые направлены на удовлетворение нужд мистического опыта:

1. «Хуш дар-дам» (сознательное дыхание).
2. «Назар дар-кадам» (наблюдение за шагами).
3. «Сафар дар-ватан» (путешествие по Родине) — внутреннее странствование в собственной душе.
4. «Халват дар-анджуман» (одиночество на людях, «халват» — уединение).
5. «Яд-кард» (поминание).
6. «Баз-гашт» (возвращение) — чтение зикра с мыслями только об Аллахе.
7. «Нигах-дашт» (бдительность).
8. «Яд-дашт» (вспоминание).
9. «Вукуф-и замани» (остановка на времени).
10. «Вукуф-и адади» (остановка для исчисления).
11. «Вукуф-и кальби» (остановка на сердце).

Суфий, не размышляющий над желанным объектом посредством правильной аналитиче-

ской мудрости (гнозиса), никогда не познает все внешние и внутренние противоречия, которые присутствуют в сознании. Пробуждения (кашф) невозможно достичь посредством одной только любви к Аллаху. Необходим аналитический разбор, с одной стороны, трансцендентного Аллаха, Которого пытаются диалектически соотнести со следующими эмпирически явленными формами нафса (приказывающей, обвиняющей, вдохновлённой, успокоенной), естественным образом порождая джихад — внутреннюю войну с самим собой как определённое нафс-состояние в целях «исчезновения» суфия в Аллахе (фана) и «присутствия» Аллаха в суфии (бака), а с другой — ясный различительный анализ уровней понимания — эмпирического, трансцендентального и трансцендентного.

Так, в плане понимания эмпирического, трансцендентального и трансцендентного как ряда условий познания Будда сразу отменяет Бога (не как концепцию, а как нечто трансцендентное —

непознаваемое, чтобы не обмануться «откровением» бессмысленности), также он отмечает и концепцию личности (Атмана, «Я»-эго, нафса как эмпирико-трансцендентального условия познания). Анатман («не-я») для Будды — это не понятие и не концепция, а лишь средство для буддийской медитации, это плот, который позволяет переправиться на другой берег просветления и который, по просветлению, просто отбрасывается. У Будды нет зацепки ни за Бога (за трансцендентное), ни за личность (за эмпирико-трансцендентное). Оригинален и индуизм с его пониманием «Атмана» и «Брахмана», которые оба трансцендентны (одного порядка) и поэтому взаимозависимы: «Атман есть Брахман, Брахман есть Атман», т. е. они одного уровня, и поэтому могут быть задействованы они в процесс высшего йогического познания. Практики тантризма для практикующих обоих учений — как буддизма, так и индуизма — не страшны в силу отсутствия у них какой-либо концептуальности на существование себя как личности (нафса). В суфизме — нафс представляет собой эмпирико-трансцендентальный характер проявленности в значении переживания-постижения суфия, а Аллах — трансцендентно-непроявленный характер, и между ними не может быть какой-либо зависимой, причинно-обусловленной связи, чтобы можно было бы сказать: «Нафс есть Аллах, а Аллах есть нафс». Практика любви (бхакти) через призму делателя (нафса, «Я»-эго) убийственна последствиями как для христианских монахов и монахинь, так и для суфийских мистиков, поскольку в чело́веке не реализовано состояние Пустоты-Шуньяты, отсутствует основа как сама аналитическая мудрость — гнозис.

Исключите трансцендентного Аллаха из пантеистической философии суфизма как противоречащего самой логике мышления, но используемого суфиями как системообразующее понятие трансцендентальной субъективности, тогда этой философии приходит конец с её полаганием непроходимой границы между эмпирико-трансцендентальным и трансцендентным (абсолютным) составляющими. На уровне логического ума в пантеистической философии образуется безвыходная ситуация: несовместимость (несоотносимость) Аллаха (*не понятия* «Аллаха»), Который действительно непознаваем (раз непознаваем, суфий не имеет никакого права говорить о Нём, как о непознаваемом, как об объекте) какими-либо категориями пантеизма, ко-

торые действительно уже заданы в эмпирико-трансцендентальном познании «Единства бытия» и «Единства свидетельствования». Если же анализировать категориальный аппарат эмпирико-трансцендентального мира пантеистической философии (нафс, средства и методы познания, муракаба, мушахада, стоянки, состояния-хал), логически исключив трансцендентного Аллаха (хотя в пантеизме этот Аллах полагается как *понятие* для создания «законченного ряда условий» познания для того, чтобы пантеизм состоялся как учение о любви к Аллаху), то эти категории окажутся лишь потоком причинно обусловленных психических состояний (хал), которые актуализируются в «здесь-и-сейчас» в конкретном суфии, и не более.

Постановка проблемы, что Аллах — не как явленное, заранее заданное знание и, как следствие, не как феномен сознания, приводит нас к осмыслению двух направлений (методов) медитации — «гнозиса» и «мистического опыта». В мире добрая половина практикующих пробуждаются в своём сознании присутствия, практикуя осознание-созерцательность (гнозис). Другая половина, чей ум повернут наружу — к Аллаху, Богу, а не внутрь, но проявляют большую любовь и служение, приходят к видению Его как внешнего условия пробуждения (мистический опыт). Хотя и в этом феноменальном мире сознания нет ни внутреннего, ни внешнего.

Так, в суфизме посредством 11 принципов нахшбандийской медитации хотят достичь высшего состояния и делать это без аналитического исследования и познания. Но это означает отвержение высшей аналитической мудрости. Оба метода — «созерцательный» (метод аналитической мудрости) и «мистический опыт» (метод йогов) — равно необходимы для обретения пробуждения. Тем более в исламском мире не все люди под одну гребёнку должны выбирать одну мистическую практику из одной возможности — суфийского мистицизма. Найдётся и среди «прикреплённых» к определённом братству суфиев, которые «пропадают» оттого, что им навязали метод самореализации, связанный с мистическим опытом в связи с отсутствием другого родственно-противоположного пути — гнозиса — аналитической мудрости. На Дальнем Востоке никогда не было проблем в выборе Путьей.

Что главней для неодносторонних дальневосточных учений духовной реализации: «гнозис»-разум или «мистический опыт»? Так, в буддизме

имеется достаточно свидетельств того, что Будда всегда тесно связывал высшее знание («гнозис») с медитативным опытом йогического типа — мистическим опытом, но не наоборот. «Мистический опыт» необходим для духовной реализации. Самое важное, «мистический опыт» не ведёт к пробуждению, если он не озарён «аналитической мудростью». Некоторые источники религиозно-философских учений Индии, Тибета и Китая содержат убеждения, что «мудрость» (гнозис) сама по себе может обеспечить пробуждение, прибегать же к «йогическим опытам» (мистическому опыту) нет никакой нужды.

Просветление-пробуждение означает для нас окончательное становление самим Светом. Просветление не временное состояние, а опыт высшего плана. Это просветление мы не должны ограничить тем, что пока суфий находится в экстазе — это его пробуждение, а после выхода из кратковременного экстаза ему приходится пролить слёзы горечи о потерянном рае или состоянии хал, чтобы затем эксплуатировать былое пережитое в стихах, притчах, сказаниях. Будда после своего просветления 40 лет оставался постоянно живущим в просветлении, не выпадая из осознанного состояния в бессознательное — ни в наяву, ни во сне. Вообще не представимо, чтобы Будда писал стихи об эросе-любви, впадая в состояние Меджнуна и называя это высокой степенью реализации в Пути, до измождения танцевал, в беспамятстве рвал свою одежду или калечил своё тело, для вызывания экстаза слушал музыку или принимал для стимулирования себя наркотические препараты. Всё это противоречит буддийскому гнозису — аналитической мудрости во главе над мистическими практиками, которые необходимы для ускорения пробуждения.

Какого характера убеждение относительно пробуждения мы можем увидеть в суфийском учении? Так, Ходжа Мухаммед Порсо, выделяя специфику теории познания суфизма, писал: «Суфии обладают специальной наукой, так называемой наукой указания (илми шпора), которая и есть наука запоминания и наука откровения. Они постигают эту науку после постижения других наук. Называется она наукой указания на том основании, что её невозможно объяснить внутренними наблюдениями и тайными откровениями, не поддаётся разъяснениям и изложению. Познание её удаётся путём мистического совершенствования и экстаза, который озаряет внутренний мир путника и ищущего. Действительно,

эти науки невозможно познать и воспринять никому, кроме гностика, достигшего стадии созерцания, откровения и человека сердца, который озарён божественным светом» [1. С. 102–103]. Но суфийские средства и инструменты «мистического совершенствования и экстаза», о которых говорит Ходжа Мухаммед Порсо и которые рациональны по сути своей и которые способствовали бы жаждущему суфию вести живое (нерациональное) «общение» с Аллахом «здесь-и-сейчас» на короткой ноге — озарение (ишрак), свидетельство (шухуд), вкушение (завк), откровение (кашф), медитация (муракаба), непосредственное видение оком сердца (муайана), — приведут ли они суфия во времени (время, которое указывает на продвижение-постижение как на процесс) к самореализации на высоком уровне, который исключил бы рациональные составляющие теории познания с её «постигающим», «постигаемым» и самим «постижением»; «постижением», которое, в свою очередь, сняло бы дуализм «постигающего» и «постигаемого». Суфии-мистики, которые временами впадали в транс, так и не смогли увидеть своё «двойственное» разделённое состояние (свою «двайту» — в противоположность «адвайте») и, как бы переживая себя в Аллахе, оказались в сомнительном состоянии, крикнув (хотя, по сути, там не должно быть кричащего): «Я есть “Истина”», «Я есмь Бог» (Ана аль-Хак), например, суфий ал-Халладж Мансур.

Одно из самых существенных недостатков в экстатически ориентированных учениях, которые полностью исключаются в учениях, основанных на «аналитической мудрости» (гнозисе), — это применение сильнодействующих стимуляторов, что является порядком вещей, естественным мистического опыта, чтобы сделать его богаче и глубже. Так, в некоторых суфийских братствах присутствовала практика использования таких стимуляторов, как кофе, алкоголь, наркотики. Как и в суфизме, такие стимуляторы применялись и в индуистской йоге. В классическом тексте Патанджали есть упоминание о лекарственных растениях (аушадхи), которые, наряду с медитативным углублением в самадхи, давали йогу «чудесные способности», указывают на употребление наркотиков в мистической практике для достижения более глубоких экстатических переживаний. Использование вышеописанных средств (музыки, радения, танцев) и сильнодействующих стимуляторов противоречит истинной цели учения — окончательному «исчезновению»

в Аллахе. Экстаз, которого практикующий достигает через внешние технико-материальные средства (музыка) и внешне поддерживаемые стимуляторы (кофе, алкоголь, наркотики), хотя суфизму и известны техники концентрации и созерцания, но его окончательной сутью всегда остаётся экстаз, экстаз, противоположный буддийскому гнозису (аналитической мудрости), который, по самой сути, не приемлет никакие экстатические действия. Однозначно, что подобные духовные практики суфийских братств должны были с неприязнью восприниматься и среди обычных верующих, особенно среди богословов.

Постоянно совершенствуя свой духовный потенциал посредством аскетической жизни, совершая большое количество богослужений, зикров и медитаций-созерцаний, просветления суфию не достичь (если речь идёт о «достижении» просветления, то никогда его не достигнуть, так как методы достижения сами рациональны и делаются во времени, отодвигая саму возможность прозрения всё дальше и дальше от жаждущего). Рассмотрим, какие препятствия могут присутствовать в созерцательной практике у суфия: речь идёт не об ограниченности онтологизированно понимаемых вещей, а об ограниченности самого способа мышления суфия, обусловленного пантеистической философией.

Суфий пытается добиться того, что ещё не достигнуто, — просветления-пробуждения (кашф). Так, в философской и религиозной литературе к «ещё недостигнутому» относится идея коммунизма, Царствия Божья, просветление-пробуждение (кашф, т. е. состояние растворения суфия в Аллахе (фана) и присутствие Аллаха в самом суфии — бака), но их и суфию предстоит достигнуть. Хотя мы считаем, что суфий в своём нынешнем состоянии хал (определённым состоянием нафса — приказывающим, обвиняющим, вдохновлённым либо успокоенным) является более значимым и «живым», чем он должен стать. Иван Карамазов в точку попадает, говоря: «Я не хотел бы унавозить собой (быть навозом) высшую гармонию». Суфий может понять то, что присутствует в нём, но он не поймёт то, что должно было бы быть. Как он попытается достигнуть вышеперечисленные состояния — «жизни в Аллахе» (бака), Царствия Божья, просветления-пробуждения? Но он не способен их достичь. Почему? Потому что они (достижимые) по-прежнему остаются недостижимыми. Как он может делать недостижимое достигнутым? Но этого не может

произойти в силу самой диалектики взаимной противоположности. Что присутствует в нынешнем состоянии («здесь-и-сейчас») как достигнутое суфием и есть его достигнутое, и таковым оно и останется. Если сознание сконцентрировано на чём-либо, то оно целиком занято только этим, но не другим. Если что-то является ещё недостижимым, то таковым оно всегда и остаётся — недостижимым. В целом между «достигнутым» и «недостигнутым» должна быть взаимосвязь противоположностей, точно так, как между светом и тьмой. Там, где светло, нет тьмы, а там, где темно, следовательно, нет света. Собственно поэтому из-за отсутствия тождества между «достигнутым» и «ещё недостижимым» суфию однозначно не присуще самосовершенствование (как исчезновение в Аллахе) — фана или присутствие в нём Аллаха — бака). К сожалению, суфий фиксирует только «достигнутое своё» и «ещё недостижимое не-своё», а не то, что происходит между этими двумя составляющими. А между «достигнутым своим» и «ещё недостижимым не-своим» можно устанавливать миллионы средств и методов познания и идей продвижения (и это до дурной бесконечности), К тому же вся эта деятельность предполагает время. Средства и методы самосовершенствования (зикры, медитации и созерцательные практики), когда они применяются суфием, всегда применяются для этого присутственного состояния, но при этом (одновременно) другого состояния, которого надо достичь, в этом присутственном состоянии быть не может. Потому что в каждый момент практики эти средства и методы самосовершенствования занимают суфия в том же нынешнем, его ограничивающем, состоянии. Т. е. достигнутое суфием нынешнее состояние, которое и есть им достигнутое, не способно продвигаться из этого же состояния в другое. Так как «здесь-и-сейчас» достигнутое всегда есть это сейчас достигнутое, притом продвигаться от «достигнутого своего» к «ещё недостижимому не-своему» суфию препятствуют сами средства, методы и идеи продвижения. Но и в том «ещё недостижимом не-своем» достигнутое нынешнее состояние никак не может присутствовать, и поэтому оно не может рассматриваться как процесс самосовершенствования. Следовательно, само по себе состояние (хал) «ещё недостижимого» как «достижение-самосовершенствование» (как фана или бака Аллаха) нами как нечто разумно-познавательное не принимается.

Здесь также укажем на такую плачевную ситуацию, которая складывается вокруг суфия, который, по воле судьбы, находится в сети пантеистической философии. Да, суфий может познать весь мир, в том числе и так называемый свой «внутренний мир» как объект своего познания (как приказывающего, вдохновлённого либо успокоенного нафса), но здесь возникает вопрос: действительно ли он осмысляет самого себя как нафс или «Я»-эго и не являются ли его размышления — как будто бы он как раз осмысляет себя самого — совершенно глупой, неуместной, нелогичной и ложной проблемой? Суфий видит других, но при этом он не видит себя самого (подобно тому, как глаз видит всё, но он не способен видеть себя). Таким образом, ничто из всего, что суфий может постичь как объект своего постижения, не выведено из его процесса постижения, за исключением его самого как постигающего. Но сам суфий всегда внеположен (трансгрессиентен) к полю деятельности его постижения. Он всегда остаётся «постигающим» (даже в отношении так называемого своего «внутреннего мира» как объект своего познания в смысле приказывающего либо успокоенного нафса), но никогда не постигаемым. Суфий никогда не может стать самому себе объектом познания; он всегда остаётся постигающим, познающим, и поэтому он, как постигающий, выведен условиями самого постижения из процесса (круга) постижения. Суфий, как «постигающий», не может постичь самого постигающего. Он может познать себя как объект, читая книги и собирая материалы о том, что он думает о себе или думают о нём другие, но при этом суфий остаётся не объектом своего исследования, он всегда представляет собой как раз постигающего себя как объект (подобно глазам, которые видят все объекты (прочтённые книги о себе самом, свои размышления, так и других), но при этом эти глаза не способны видеть себя). Если речь идёт об Аллахе, то суфий может постичь только того Аллаха, Который включён в поле деятельности его постижения (а это рационально-интуитивно понимаемое поле может основываться на очень примитивном категориальном аппарате мышления), но при этом как он может постичь таким же образом самого себя? Никак. Так как он всегда есть постигающий Аллаха, но не себя самого. Поэтому при мировоззренческой установке изначальной разделённости в принципе не может быть самого процесса самопознания, самопостижения. При сознании изна-

чальной неразделённости нет ни постигающего, ни постигаемого.

В западноевропейской религиозной системе (иудаизм, христианство и ислам) во всех религиозных и философских переосмыслениях константность (субстанциальность) личности, «Я»-эго и историко-философской традиции никогда не подвергалась сомнению. «Я»-эго, личность, нафс, как идея (концепция), может неодинаково осмысляться, но остаётся при этом константой как в религиозном, так и в философском мышлении, независимой от точки зрения осмысливающего: ведь и сам осмысливающий как личность — абсолютен. Так, суфий в силу собственной трансгрессиентности (внеположенности) поступает в отношении к собственному постижению как к универсальной (Божественной) системе отсчёта [2], т. е. изначально он бессознательно допускает себя в качестве непрерывного сознания, не ограниченного ни пространством, ни временем, ни причинно-следственными отношениями в отношении собственного постижения. Ведь в процессе постижения-познания всегда действует дополнительное по отношению к содержанию постигающего и постигаемого объекта связеобразующее целое; это и есть сознательно полагаемые суфием мыслительные процессы о достигаемом объекте — Аллахе, средствах и методах Его постижения. При этом актуальным здесь является рассмотрение роли и значения самого постигающего суфия как познающего субъекта (нафса, «Я»-эго), в процессе постижения самого себя [3]. Суфий, как познающий в отношении к познаваемому объекту, может знать свой объект постижения, но он даже не допускает мысли о том, что он, как постигающий, не может сделать себя одновременно объектом своего собственного познания. Рассмотрим эту ситуацию более обстоятельно.

Приведём пример из истории суфизма. Известные суфии говорят, что основным препятствием на пути к пробуждению является Я-эго, рассматриваемое нами как раз как состояние постижения суфия (хал). Так, Абу Саид ибн Аби-л-Хэйр говорил: «Ад — где “ты” есть, а рай — где “тебя” нет» и взывал: «О Владыка Господь! Я не хочу себя. Освободи меня от моей самости». В подобном духе говорил и ал-Халладж: «Между мной и Тобой влачит жалкое существование это «я», мучающее меня. О, будь милостив и исторгни это «я» из пространства между нами» [4. С. 135]. Более комичной в суфийской отождествлённости с телом-умом («Я»-эго, нафсом) как состояния

постижения себя как суфия-носителя высшего гностического знания на этом этапе их «духовного» роста и, как следствие, с объявлением нафсу войны (внутреннего джихада) и не найти. Ал-Халладж говорит, что «между мной и Тобой влачит жалкое существование это «я»»: как раз вот это «влачащее жалкое существование «я»» и представляет самого ал-Халладжа, а то, что если бы он осознал своего «жалкого уровня переживания-постижения», то он тут же осознал бы свою избыточность в отношении «между мной и Тобой» как двух несуществующих, оказавшись в состоянии нагарджуновской «срединности», отбросив и «мной», и «Тобой». Но не таково состояние постижения этих суфиев, их предел роста, уровень познания — их гордыня, что они, как это жалкое «я», что-то собой представляют. Их уровень развития напоминает уровень тринадцатилетнего подростка, который, в силу напряжённого психофизиологического развития, может впасть в крайности осуждения самого себя. Из арсенала понятий пантеистической философии эти суфии могли вынести только такие принципы и способы выражения себя самих, как нафс либо «я», которые у них драматически жалки, но не были способны быть одной чистой любовью без «постигающего» и «постигаемого». Хотя тайна исцеления от профанности проста: просто этим суфиям надо было перестать отождествлять себя с «Я»-мыслью, с «телом-умом» и, как Будда с его аналитической мудростью, тут же отмени концепцию Бога (постигаемого), также отмени концепцию личности (постигающего).

Но нет, изначально признавая субстанциальность (постоянство) нафса, личности, «Я»-эго, суфизм утверждает, что суфий не сможет познать Аллаха до тех пор, пока он будет оставаться в своём «Я-эго», признавая в нём виды нафс, так и оставаясь отождествлённым со своим умом. Абу Саид Абу-л-Хайр сказал: «Когда человек познаёт себя как не существующего, он познаёт Аллаха как Вездесущего» [5. С. 74]. Откуда такое профанное понимание диалектической сути разума? Ведь как раз между суфием и Аллахом как Реальности стоит его «Я»-мысль как состояние переживания-постижения здесь-и-сейчас: это «Я-эго», нафс, ум, рассудок. Ведь эти переживания-постижения как раз доказывают, что диалектика «Я» (нафс, личность), с одной стороны, и «Ты» (Аллах, Бог, Абсолют) — с другой, существуют только в феноменальном мире, т. е. в мире знания явлений (И. Кант) — исключительно как мир понятий.

Если в этом мире понятий исчезнет «Я» (суфий), то исчезнет и «Ты» (Аллах), если исчезнет «Ты» (Аллах), то исчезнет и «Я» (суфий). Они не могут существовать по отдельности¹, они являются частью одного и того же проявления — переживания-постижения. Есть только переживание-постижение суфия, которое, как снежный ком, размножает массу понятий-сущностей, в частности, с одной стороны, суфия и, с другой — Аллаха как онтологизированных сущностей. Следовательно, не существует изначально ни «Я», ни «Ты». Поясним: «Я» и «Ты» взаимодополняемые стороны одного и того же знания о диалектичности явлений. Если исчезает «Я», исчезает и «Ты». Если исчезает «Ты», исчезает и «Я». Но человек разумный изначально находится в состоянии неразделённости, поэтому в его знании-переживании изначально нет ни «Ты», ни «Я». И такое состояние абсолютно.

Суфию надо входить в эту состояние (хал) непосредственно без рассуждений и рефлексий. Истинные духовные исследования начинаются только тогда, когда человек непосредственно осознаёт боль и страсти, находящиеся в основе конструкции его так называемой «Я»-мысли, в основе состояния переживания-постижения здесь-и-сейчас.

Однажды учёный-брахман Ваккхагота задал Будде следующий вопрос: «Существует ли “самость” или нет?». Будда не сказал ни слова. Не получив ответа, Ваккхагота поднялся и удалился прочь. Как только он ушёл, Ананда спросил у Будды: «Господин, вы говорили об отсутствии самости (Атмана, личности) в ваших беседах о Дхарме (Боге). Почему вы не ответили на вопрос Ваккхаготы об отсутствии самости (как Анатмана, “Не-я”)?». Будда ответил: «Ананда, учение об отсутствии отдельной самости нужно для руководства нашей медитацией. Его не нужно принять за доктрину, за концепцию. Если люди примут его за доктрину, они будут опутаны им. Я часто говорил вам, что учение

¹Мы обращаем внимание на иллогичность мышления Абу Саида Абу-л-Хайра: как человек, «познавший себя как несуществующий», познает Аллаха, если «он уже познал себя как не существующий»? Действительно, если «человек познает себя как не существующий», то тогда, по логике вещей, его просто нет и, как следствие этого, того человека, который «познал бы Аллаха вездесущим», уже нет. Его просто нет, и вопрос познания Аллаха как Вездесущего просто отпадает: нет этого человека, нет и логических последствий.

нужно рассматривать как плот, используемый для переправы на другой берег, или как палец, указывающий на луну. Мы не должны быть пойманы нашим учением. Аскет Ваккхагота хотел, чтобы я вручил ему доктрину, но я не хочу, чтобы он попал в ловушку какой-либо доктрины, будет ли это доктрина самости или отсутствия самости. Если бы я сказал ему, что самость существует, это противоречило бы моему учению. Но если бы я сказал ему, что самости нет, он бы отнёсся к этому как к доктрине и сказал бы своим ученикам, что Будда проповедует концепцию «Не-я». Лучше было пребывать в молчании, чем отвечать на такие вопросы» [6. С. 181–183].

В мистике не должно быть двух составляющих — познающего и познаваемого, субъекта и объекта, существующего и существования. Есть лишь сознание естественного присутствия, основанного на недвойственности сознания. Мы не можем обозначить это состояние не-двойственности, ибо здесь нет того, кто мог бы его обозначить и провозгласить. «Не-двойственность» — это ни «Ты», ни «Я». Недвойственность не есть Один (Единство). «Один» — лишь означает отсутствие «Другого». Один (единое, единый) всегда зависим. Это результат раздвоения ума. «Не-двойственность» понимается нами как «Не-два, и не Один». В отношении «Не-два и не Один» что-то утверждать невозможно. Человек не может утверждать то, что находится вне всяких рассуждений. Остаётся лишь естественное осознанное присутствие, чистое присутствие без присутствующего, а противоположности исчезают. В этом и заключается суть «Не-два, и не Один».

Поясним нашу мысль: пантеистическая философия суфизма не способна решить основной проблемы гносеологии (возможность существования её как гносеолого-гностической системы), раз она, исходя из двух составляющих процедур познания: «суфий-субъект» (как страстный любовник) и «объект-Аллах» (всего лишь как явленное знание о Любимом, всего лишь как образ-понятие в голове любовника) не способна видеть трансцендентного Аллаха, Который не аналитичен, не артикулируем на языке, непознаваем. Т. е. требуется в качестве гносеологического условия познания допущение ещё внешнего по отношению к элементам сознания условия: *Аллаха как реальности*, не понятия «Аллаха», которое уже задано суфию условиями познания пантеистической философии, а самой реальности Алла-

ха как есть. Но самое главное, предмет познания и все категории пантеистической философии, которые *заданы* как определённая форма прошлых знаний в смысле явленности наличного знания, а не как знания явленного мира, заключают в себе ограниченность в собственных видах пантеизма 1) либо «Все является Им (Аллахом)» (хаме у-аст), 2) либо «Все из Него (Аллаха)» (хаме аз уст), посредством которых можно постичь только лишь свою пантеистическую проекцию, и это есть её предел.

С одной стороны, категории и понятия рассудка (субъект, объект и др.), используемые в пантеистической философии, и с другой, «Аллах», Который *реален и непознаваем* и Который, вследствие этой непознаваемости, никак не может быть объектом сознания — не соотносительны друг с другом. Но Аллах, на которого направлена любовь суфия, есть нечто уже известное. Именно пантеистическое мышление создаёт Аллаха как нечто, обладающее устойчивостью и постоянством и которое реализуется в тексте в пределах логики как нечто иррациональное, как нечто трансцендентное: «Аллах» как несовместимый с точки зрения формальной логики системообразующий фактор в системе взаимосвязанных логических (рационально объяснимых с логической точки зрения) категорий рассудка. Видимость единства понятий и категорий рассудка с Аллахом, Который (речь идёт не о понятии «Аллах») даже не объект постижения по причине Его трансцендентности, невыводим, немислим, неопишем, достигается пантеизмом совершенно иллогично.

Аллах превратился у суфиев в символ, и суфий с этим символом и живёт и любит его до безумия. Не лучше ли любить существо, например, женщину, из эмпирической жизни? В связи с этим рассмотрим пантеистическое выводное знание суфизма «Всё есть Бог» (хаме у-аст). Если «Всё является Им (Аллахом)», то окажется, что в мире нет места Аллаху. Мир сам и есть Аллах: «Всё является Им (Аллахом)», т. е. по формуле формальной логики «Всё S есть P»: «Всё» (S) — это субъект, а Аллах (P) — есть всего лишь качество-свойство этого субъекта (S). Речь здесь идёт не о том, что суфий не может видеть Аллаха не только непосредственно, но и опосредованно, Он всего лишь отражённый момент проявленного эмпирического мира. Точно так каждый человек в эмпирическом мире видит дерево не непосредственно, а сквозь образ, через ботаническое знание (здесь

дерево для нас объект ботанического учения), которое является лишь символом дерева, каждый человек видит рядом живущих людей сквозь те их образы, которые у него уже сформировались. Когда человек видит кого-то из них, он говорит как будто бы непосредственно о нём, что даже не допускает мысль, что его слова и мысли также являются образами о нём. Он видит его только сквозь завесу прошлого знания. Не так просто смотреть на кого-то прямо, не посредством образов, воззрений, умозаключений, представляющих собой символы. Пантеистическое выводное знание суфизма «Всё является Им (Аллахом)» позволяет суфию символизировать и определить место Аллаха (хотя в положении суфизма «Всё есть Бог», Он уже определён через призму «Всё», которое представляет эмпирический мир), но через подмену символов эмпирического мира символом Аллаха. И эмпирический аспект мира (в положении «Всё является Им (Аллахом)») суфию виден через образы и символы, которые он затем в обобщённой и подменённой форме переносит и на такой символ, как «Аллах» из пяти букв. Через призму пантеистической концепции суфий никогда не сможет видеть вещи непосредственно без слов и символов. Если суфий смотрит на себя и окружающий его мир без единого слова, без ботанического или физиологического знания, без физико-математического или философского осмысления, без каких-либо ассоциаций, то прекратятся всякие конфликты как внутри него, так и между ним и другими людьми. Это и есть сознание присутствия без слова, без мысли и слиянность суфия (как «не-два, и не один») со Всем и Всего в нём как «Не-два, и не Один», и такое осознание не имеет границ, внутри которых могли бы существовать «Я» и «не-Я», субъект и объект. Никто из людей не нуждается в символах и словах, ведь когда человек попадает в «пограничную ситуацию», происходит непосредственное восприятие-переживание происходящего без мыслительной деятельности, прямо без слов и раздумий. Но понятие «пограничная ситуация» [7], введённое К. Ясперсом в философию экзистенциализма, указывает лишь на временный, случайный, преходящий характер перенесённых прямых переживаний человека. Только сознание изначального просветлённого присутствия — как суть каждого человека — способно к постоянному прямому восприятию без зависимости от «пограничных ситуаций». Если бы в человеке не было постоянно присутствующего аб-

солютного просветлённого сознания, то такое сознание, как и Аллах (кем бы ни являлся суфий, он уже божествен), не могло бы существовать вовсе. Когда суфий попытается преодолеть своё символзависимое состояние от понятий и концепций суфизма, чтобы обрести прямое переживание или видение, он попытается их преодолеть, придерживаясь за те же символы-понятия пантеистической философии, которые ложны; тем самым неспособность суфия к прямому восприятию или переживанию вытекает из-за его отдельности от Того, Которого он любит, ведя жизнь в понятиях двойственности. Создав этот символ «Аллаха», он отождествляет себя с этим символом как формулой из пяти букв, подобно формуле H_2O ¹, а затем защищает её; и отсюда появляются все проблемы, уныния, психозы, гордыни.

Суфию мы предложили бы противоположный вариант апробации сути мистического опыта, чтобы он, сверяясь с уже существующим опытом, увидел разницу в подходах, т. е. кем бы ни являлся суфий, знал, что он уже божествен. Тогда божественность его — это уже не путь и не достижение, и суфий не будет направляться куда-то в путь за любовью. Всё божественное (и любовь) всегда в нём. То, что он должен достигнуть, уже в нём есть, и поэтому никакого пути достижения и нет. Такая мировоззренческая установка (уникально-глубокое понятие «установка», введённое Узнадзе в психологию [8], указывает на «здесь-и-сейчас» состояние) должна пронизывать суфия до глубины души. Только тогда он будет в состоянии осознать, почему ему могут помочь такие простые техники, какими являются прозрение (ишрак — без всяких слов и понятий — непосредственно) в суть мистики, зикр, ведущий к непосредственному видению оком сердца (муайана), медитация (муракаба), созерцание, не только управляющее внутренней энергией — тонкими центрами восприятия — латаифами, но и свободное от субъекта, который созерцает, и объекта, на который это созерцание направлено. Если суфий уже не является божественным, то он никогда не сможет им быть, потому что как небожественное может стать божественным? Если суфий уже не является божественным, то нет никаких способов достижения им этого. И не имеет

¹Ведь H_2O — совсем не вода; сама формула не утолит жажду, а вот живая вода — да, она утолит жажду. Чтобы пить воду при жажде (как при «пограничной ситуации»), никто ее не станет определять и давать названия. Воду прямо из источника и попьют.

значения, какие силы будут прилагаться им. Приложенная суфием сила, если он уже не является божественным, не может сотворить божественность. Хотя он всегда являлся тем, что страстно хотел получить. Божественное здесь-и-сейчас, оно уже имеет место. Благодаря такому пониманию вышеперечисленные техники помогут суфию обнаружить в себе божественное, но никак — как достижение посредством постигающего, постигаемого и постижения.

Таким образом, осмысление «Аллаха» (не понятия «Аллаха» как эмпирико-трансцендентального ряда условий постижения-познания, так как понятия не постигают как некоторую вещь), Который непознаваем и Который в силу его непознаваемости выключен из постигающе-познавательного процесса, порождает противоречие в аналитическом процессе (Будда просто отмечает концепцию Бога, особо не распространяясь по поводу Бога (Дхармы) как реальности, но он и не признаётся по поводу Его нереальности), также не решает вопрос с трансцендентностью и непознаваемостью Аллаха, но превращает мышление (трансцендентальную субъективность) в единственное определение объекта, оставляя нерешённой проблему непознаваемого.

Если практикующий мистическое учение слитен с гностико-гносеологическим условием познания: и «гнозисом», и «мистическим опытом», то он увидит мир изначально неразделённым на «того» и «другого». А вот изначально условно-эмпирическое разделение религиозно-философскими учениями всего проявленного и непроявленного — на нирвану и сансару, Атмана и Брахмана, мужчину и женщину, суфия и Аллаха — как познавательного условия (для ограничения человеческого сознания) диалектически противоположными понятиями в принципе исключает возможность объяснения всего мира (как проявленного, так и непроявленного) на основе принципа Единого (Единства), Одного. Если, например, человечество уже разделили на мужчин и женщин, как эти два могут стать Одним? Никак, если только не манипулировать понятиями части и целого, единства и множественности, достигнутого и ещё не достигнутого. А заигрывания, что «Атман есть Брахман, Брахман есть Атман», «Нирвана есть Сансара, Сансара есть Нирвана» — это просто игра условно-эмпирически выводимыми понятиями, и они не приведут сознание к Одному, Единому. Манипуляцией такими условными понятиями — «мужчина есть

женщина, а женщина есть мужчина» — никак нельзя прийти в Одно, если человечество изначально не оказалось в метафизической установке изначальной неразделённости всего и вся: «Не-два, и не Один».

Между прочим такое изначально разделительное понимание диалектических составляющих понятий как раз и приводило к войнам между этими двумя составляющими человечества в смысле, что женщина — не мужчина, а мужчина — не женщина. Между ними всегда оставался разрыв-война, так как они уже преподнесены в значении изначальной разделённости, хотя, согласно гнозису (аналитической мудрости), они изначально нераздельны. Также в суфизме манипуляции о том, что суфий растворяется в Аллахе не физически, а на другой — духовной основе (как у ас-Семнани), на тонком плане — это значит иллогично подменять физическое составляющее человека другим планом — духовным. Даже такое утверждение, что «нет изначальной разделённости на мужчин и женщин, на нирвану и сансару, на Атмана и Брахмана», создаёт противоречие в понимании сути гнозиса. «Недвойственность» (Не-два) в учении адвайты всегда предполагала Одного, Единого. Но этот «Один» всегда был зависим от Другого, а Другой — зависим от Одного как момент манипуляции этими понятиями, и игры с этими диалектически составляющими понятиями так и не давали никакого нового знания в понимание «Единства», кроме конфликта и разделённости.

«Не-два, и не Один» не есть «Не-два», ведь «Не-два» как раз и есть «Один», который всегда был зависим от Другого, а Другой — зависим от Одного. А вот «Не-два, и не Один», если даже объяснился бы на уровне условного понимания, не имея при этом особого глубинного переживания его, означает то, что изначально не может быть никакой разделённости на «мужчин и женщин», на «нирвану и сансару», на «Атмана и Брахмана». Если говорить об изначальной разделённости в суфизме на «суфия и Аллаха», которые совсем не поняты на гнозисно-аналитическом уровне как изначально нераздельные, то этот суфий никак уже не сможет исчезнуть в Аллахе по условиям этой изначальной разделённости — ни физически, ни духовно, так как: 1) раз в качестве условия познания-постижения уже задана подобная изначальная разделённость, следовательно, он останется всегда разделённым, «меджнуном», «ал-халладжем»; 2) если только

не подминать физико-телесное составляющее человека, подменяя его духовным составляющим, «фана Аллаха», т. е. исчезновением суфия в Аллахе как «Единства», «двух в Одним» — хотя это и есть явное непонимание гнозисных условий понимания, отбрасывающих любые концепции, создающих границы. Ас-Семнани так и говорил, что суфий исчезает не физически, а на тонком плане — как свидетельство единства суфия с Аллахом. В «*Не-два, и не Один*», который указывает на изначальную неразделённость, нет ни Одного, ни Другого, ни Единства, ни Множественности — нет ни «Единства бытия», нет ни «Единства свидетельства». Нагарджуна — сторонник среднего пути в буддизме — даже посмеялся бы над основателями эти двух «Единственников» — как бытия, так и свидетельства.

Резюмируя эту статью, зададим вопрос о том, что же всё-таки это познание-постижение в мистическом опыте суфизма, если абстрагироваться от постигающего (суфия) и постигаемого (Аллаха)? Это будет тем состоянием присутствия, в котором не станет самого «постигающего» — суфия. Поясним более подробно: когда суфий отходит от обращённости (погружённости) к самому себе как личности или нафсу, его взор переносится на Аллаха и оказывается в Нём, он во всём начинает видеть волю Его, он пытается действовать из Его состояния, из состояния Единства. Но вот наступает момент, когда он отходит от Аллаха, например, по причине обиды, что Он не помог ему «становиться» пробуждённым, суфий тут же «возвращается» к своему суматошному и неугодному самому себе как нафсу — но и наоборот, при обращении своего взора вновь к Аллаху, его «Я»-эго уходит во второй план. Но это порочный круг, в котором, к сожалению, многие и живут: когда они предадутся воле Аллаха, их как «Я»-эго нет, но когда они отпадут от Него, то их «Я»-эго выдвигается на первый план, а Аллах уходит на второй план. Но вот когда суфий начинает понимать никчёмность своего положения, подобно

той игре с понятиями: «Суфий в Аллахе (фана), Аллах в суфии (бака)», т. е. «Суфий — это Аллах, а Аллах — это суфий», то он попытается одновременно уйти как от самого себя как нафса-субъекта, так и от Аллаха как объекта, хотя невозможно суфию уйти ни от себя самого, ни от Аллаха, если более точнее — никогда и нигде ни суфия, ни Аллаха и не было — так как изначально ничего не было разделено. Если же суфий не сможет уйти ни от себя самого, ни от Аллаха — это его участь жизни. Если суфий осознает, что он представляет собой лишь своё познание-постижение в поле деятельности этого постижения, и оказывается, что не было никакого постигающего суфия, который постигал бы себя как субъект, и что постижение, постигнутое «здесь-и-сейчас» — это и есть он сам, то тогда всё его осмысление-постижение (как «Я-мысль»), по крайней мере, будет не иллогичным; тогда его постижение не будет для него столь деструктивно-разделительным. Хотя изначально не существовало разделения между суфием и его «Я-мыслью». Суфий, который постигает своё «постижение» как объект (это лишь его мысль «о», «об» этом постижении) — он-то сам и оказывается представленным как момент постижения, т. е. как само это постижение. И здесь нет «суфия» и «постижения», которые существовали бы отдельно, но что есть только само это постижение и что суфий есть предмет своего собственного размышления, предмет своей мысли, он и есть сама эта мысль. Из-за диалектичности мыслей так называемые «внешнее» — как объект (постигаемый Аллах) — остаётся внешним, а «внутреннее» — как познающий суфий — внутренним. Когда мыслей нет, внешнее и внутреннее теряют свои логические границы разделённости. По сути, границ-то никогда и не было, они появились только из-за мыслей. Оказывается, изначально не было никакой разделённости — разделённости на суфия и Аллаха, мужчин и женщин, Атмана и Брахмана, нирваны и сансары. Тогда это пробуждение (кашф).

Список литературы

1. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. Душанбе : Дониш, 1990.
2. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб. : Азбука, 2010. 288 с.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / [примечания С. С. Аверинцева, С. Г. Бочарова]. 2-е изд. М. : Искусство, 1986. 444, [1] с.
4. Из реки речений: Высказывания суфийских наставников. («Мудрость суфиев») / [сост. и пер. Л. Тираспольского]. М. : Амрита-Русь, 2004.

5. Суфийская мудрость. Минск : Лотац, 1998.
6. Тит Нат Хан. Будда : в 2 т. М. : Терра, 1997. Т. 2.
7. Ясперс К. Разум и экзистенция / пер. А. К. Судакова. М., 2013. 336 с.
8. Узнадзе Д. Н. Экспериментальные основы психологии установки / Акад. наук Груз. ССР. Ин-т психологии им. Д. Н. Узнадзе. Тбилиси : Изд-во Акад. наук Груз. ССР, 1961. 210 с.

Сведения об авторе

Вильданов Урал Салимович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной работы факультета философии и социологии, Башкирский государственный университет. Уфа, Россия. sal_ural@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 5–15.*

EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS OF THE RELIGIOUS AND MYSTICAL EXPERIENCE OF SUFISM

U.S. Vildanov

Bashkir State University, Ufa, Russia

The article deals with the understanding of the empirical, transcendental and transcendent levels as a set of conditions for cognition in order for pantheism to take place as a complete teaching. It is proved that two methods- “contemplative” (the method of analytical wisdom) and “mystical experience” (the method of yogis) — are equally necessary for gaining awakening. It is necessary to see the world initially undivided into “one” or “the other”.

Keywords: *analytical wisdom, gnosis, mystical experience, awakening, contemplation, nafs.*

References

1. Muxammedxodzhaev A. (1990) Gnoseologiya sufizma [Epistemology of Sufism]. Dushanbe, Donish, 1990. [in Russ.].
2. Mamardashvili M.K. (2010) Klassicheskij i neklassicheskij ide-aly` racional`nosti [Classical and non-classical ideals of rationality]. St. Petersburg, Azbuka. 288 p. [in Russ.].
3. Baxtin M.M. (1986) E`stetika slovesnogo tvorcestva [Aesthetics of verbal creativity]. 2nd ed. Moscow, Iskustvo. 444 p. [in Russ.].
4. Tiraspol`skij L. (ed.) (2004) Iz reki rechenij: Vy`skazy`vaniya sufijskix nastavnikov. («Mudrost` sufiev») [From the River of utterances: Statements of Sufi mentors. ("The Wisdom of the Sufis")]. Moscow, Amrita-Rus`. [in Russ.].
5. Sufijskaya mudrost` [Sufi wisdom]. (1998). Minsk, Lotacz. [in Russ.].
6. Tit Nat Xan. (1997) Buddha: in 2 volumes. Moscow, Terra. [in Russ.].
7. Yaspers K. (2013) Razum i e`kzistenciya [Reason and existence]. Moscow, . 336 p. [in Russ.].
8. Uznadze D.N. (1961) E`ksperimental`ny`e osnovy` psixologii usta-novki [Experimental foundations of the psychology of installation]. Tbilisi. 210 p. [in Russ.].

ФЕНОМЕН БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ В МАВЕРАННАХРСКОМ СУФИЗМЕ XVI ВЕКА

Л. Э. Исмоилов

Казанский федеральный университет, Казань, Россия

Феномен милосердия и благотворительности в его разнообразных проявлениях является одним из важнейших столпов ислама. Среди мусульман до сегодняшнего дня продолжают дискуссии об особенностях и тонкостях милосердия, поэтому выбранная нами тема актуальна и злободневна. Тема милосердия и благотворительности нашла своё специфичное отражение и в суфийской житийной литературе (*манакиб*). В *манакибах* XVI в. Мавераннахра часто затрагивается данная тема.

Автор задался целью изучить вопрос милосердия и благотворительности в мавераннахрском суфизме XVI в. Реализация поставленной цели осуществляется на основе изучения суфийского принципа «*карам*» (щедрость), который означает оказание всесторонней помощи нуждающимся. Наивысшей формой данного принципа является «*фидо*» (самопожертвование), где суфий с целью спасения других людей из крайне сложной житейской ситуации совершает акт самопожертвования.

Объектом данного исследования являются среднеазиатские персоязычные *манакибы* XVI в., которые на данный момент хранятся в рукописных фондах Узбекистана и Таджикистана. Изучение данной темы показывает, что суфии практиковали указанный принцип на протяжении долгих столетий, что стало примером для подражания приверженцев и учеников суфийских лидеров.

Ключевые слова: суфизм, благотворительность, Мавераннахр, щедрость, самопожертвование.

Известно, что в исламе благотворительность (кроме *закята*, *садака*, *закята аль-фитра*, *каффарат*) в виде разного рода частных пожертвований и подаваний является нравственной обязанностью каждого верующего [7, с. 207–211]. Многочисленные коранические *суры* призывают и поощряют мусульман совершать благотворительные акции. Например, кораническая *сура* (Коран 2:172) призывает мусульман делиться имуществом (несмотря на любовь к этим вещам) с сиротами, бедными людьми, путниками и просящими милостыню. В этом и выражается благочестие мусульман. Благотворительность обычно реализовалась добрыми делами или материальной помощью.

Благотворительная деятельность являлась неразрывной частью социального служения суфийских братств в позднесредневековом Мавераннахре. Традиция суфийской благотворительной деятельности проходит через многовековую историю мусульманского суфизма. Судя по сведениям позднесредневековых *манакибов* (мусульманское агиографическое сочинение) мавераннахрские суфии, соблюдая приверженность традициям, часто занимались благотворительной деятельностью. Они не только своими словами, но и своими делами показали на практике благотворительность. Суфийский шейх прославился среди окрестного населения не только своей пра-

ведной бедностью (*факр*) и в то же время таким замечательным человеческим качеством, как великодушие и щедрость (*карам*). Правда в суфизме данное понятие имеет разные значения. Авторы *манакибов* понимали понятие «*карам*» с точки зрения высокого, нематериального (духовного) измерения. Это слово дополнительно стало означать одновременно и сострадание, и сопричастность, и милосердие, справедливость и, главное, — солидарность. С этими дополнительными смыслами принцип *карам* приобрёл более полное содержание в суфизме. Таким образом, понятие *карам* в нашем исследуемом контексте означало в частности милосердие и благотворительность.

Собственно такое высокое человеческое качество, как *карам*, восхваляется в ирано-мусульманской письменной культуре. По мнению персидского поэта Абд ар-Рахмана Джами (умер в 1492 г.), щедрость является одним из самых ценных качеств человека. Этой человеческой добродетели посвящена четвёртая глава его сочинения «*Бахаристан*» (Весенний сад) [1]. В персидской классической литературе понятие *карам* (щедрость) понимается с нравственной точки зрения. В *манакибах* оно имеет своеобразную религиозно-суфийскую интерпретацию: *карам* чаще понимается в значении благотворительной деятельности. Хотя он ещё не означает соединение задач *ханака* (обитель дервишей) с благоотво-

рительностью. В *манакибах* отсутствует прямое указание на такую связь. Впрочем, задачей суфийской благотворительности не было преодоление социальной бедности. Последнее — это вопрос социальной справедливости.

Просить помощи (материальной и нематериальной) у мавераннахрских суфийских шейхов было обычным делом. Суфии всегда оказывали различную помощь путникам, больным, инвалидам, нуждающимся, бездомным и брошенным и другим социально уязвимым людям. Для суфийской общины примером великодушия (*химмат*) и щедрости (*карам*) являлся пророк Мухаммад. Рассказывают, что Пророк не отвергал ни одной просьбы, с которой к нему обращались нуждающиеся люди.

К суфийским шейхам часто приходили с просьбой о заступничестве или о материальной помощи представители средних городских слоёв и жители близлежащих сёл. Автор жития мусульманского святого (*манакиб*) проиллюстрирует вышеуказанную помощь достаточно большим количеством историй.

В этом контексте частое упоминание об оказании материальной помощи людям, наводит на мысль о большом количестве неимущих, что можно объяснить продолжительными военными действиями и экономическим упадком в Мавераннахре в XVI в. Английский путешественник А. Дженкинсон, побывавший в Бухаре в 1550-х гг., отмечал высокие и разорительные налоги в стране и бедственное положение местного населения [2, с. 178–180], хотя ещё речь не шла о всеобщей тотальной нищете и бродяжничестве. Поэтому в данное историческое время благотворительная деятельность суфийских шейхов имела особое нравственное и религиозное значение.

В агиографическом сочинении «*Ламахат мин нафахат ал-унс*» («Отблески от дуновения святости») [6], посвящённом известным шейхам братства *джахрийа* Мавераннахра XVI в., описывается интересный для нас эпизод. Однажды некий Боки Балхи, оказавшись в крайне затруднительном материальном положении, попросил помощи у известного *джахритского* шейха Худойдода Азизон (умер в 1533 г.). Шейх, выслушав эту просьбу, заявил приближённым, что богатство — это грязь, а люди — цветы. Зачем сыпать грязь над цветами? Этот суфийский шейх всегда творил добро легко, не давая долгих обещаний. Он отдал просителю почти всё своё имущество и велел своим приближённым присоединиться к нему

и поступить так же. Или, как явствует из другого житийного эпизода, каждый раз когда шейх Худойдод пребывал в Бухару, местный правитель преподносил ему огромные подношения (*ниййаз*). Шейх раздавал эти царские подношения бедным людям (*он ниёзро гирифта ба фукаро ва масокин додем*) [6, л. 1236].

Финансовым источником благотворительной деятельности служили в основном разные виды и размеры подношения (*ниййаз*) и пожертвования (*назр*), которых приносили ученики, торговцы, эмиры, военачальники, правители, чиновники и другие. Кстати, суфийские шейхи разными способами побуждали шейбанидских правителей заниматься благотворительностью. При такой благотворительной акции правитель выступал как частное лицо, а не как правитель.

Известно, что суфийским братствам симпатизировали многочисленные представители знатных и богатых семей, в частности купцы. Однако в *манакибах* исследователь не находит призывов суфиев к состоятельным людям о проявлении милосердия и благотворительности в пользу бедных людей.

Таким образом, тема щедрости суфийского шейха присутствует почти во всех *манакибах*, написанных в XVI в. Эту тему особо затрагивает и автор житийного произведения «*Джодат-ул-ошикин*» («Широкая дорога любящих истину») [9], посвящённого лидеру *кубравийского* братства шейх Хусейну Хорезми (умер в 1551 г.).

Карам аз шиори набию вали аст,

Карам пешаи шохимардони Али аст.

Щедрость — это девиз пророков и святых,

Щедрость — ремесло мужественных людей, как Али.

Судя по лейтмотиву этого поэтического текста, *карам* считался неотъемлемым качеством пророков и святых. Из-за проалидских симпатий автора этого сочинения для него ярким примером проявления великой щедрости является четвёртый халиф Али. Собственно культ Али и его коня Дулдула был широко распространён в легендах хорезмийского оазиса.

Опираясь на сведения *манакиба*, можно прийти к заключению, что шейх Хусейн Хорезми с особым вниманием относился к бедным, обездоленным и страдающим от несправедливости людей и оказывал им всякую помощь. В качестве примера приведём следующий эпизод: однажды к шейху Хусейну Хорезми пришёл некий человек и настоятельно просил его о немедленной

денежной помощи в размере тысячи хорезмийских *тенге*, ибо на него давят кредиторы [9, л. 89а]. Шейх приказал своему халифу Мухаммаду Джалил Бадахши продать всех верблюдов и другие вещи *ханака* и даже продать новенькие сапоги своего маленького сына Шариф ад-дина, несмотря на его плач и сопротивление, и собранные деньги передать просителю. Особый знак благочестия — жертвовать из наиболее ценного для самого жертвователя [4, с. 201]. Довольствоваться малым — это вершина щедрости.

Автор *манакиба* указывает на чудодейственную силу милостыни и благотворительности. Как пишет автор «*Джодат-ул-ошикин*», по утрам слуга шейха Хусейна Хорезми раздавал пшеницу нуждающимся просителям, а вечером хранилище снова чудесным образом наполнялось зерном [9, л. 89а]. Это означало, что тому, кто жертвует себя и своё богатство в интересах мусульманской общины, покровительствует Бог. В Коране об этом сказано, что те, которые жертвуют своим имуществом во имя Бога, подобны зерну, из которого произрастает по семи колосов и в каждом колосе по сто зёрен. Бог вдвое воздаст дающему (Коран 2, 263). Эти многочисленные поучительные примеры из *манакибов* были призваны побуждать читателя житий к добродетельному поведению. Каждый высоконравственный поступок (*неки*) наполняет сердце новой жизнью и каждый безнравственный поступок (*бади*) наполняет сердце чувством смерти. Суфии мыслили противоположными категориями.

Как выше отметили, в суфийское понятие «*карам*» вкладывалось широкое значение. Оно не всегда означало материальное пожертвование. Высшей формой проявления щедрости и благородства является *фидо* (самопожертвование). Он подразумевает пожертвование последнего того, что нужно самому человеку, даже собственной жизни. Во время великой чумной эпидемии известный *джахритский* суфий Касим-шейх Азизон (умер в 1581 г.) совершал ритуал самопожертвования *фидо*, чтобы спасти жизнь членов мусульманской общины. Другой *джахритский* суфий — Куки-шейх тоже совершает ритуал *фидо*, спасая остальных членов суфийского сообщества от неминуемой гибели во время эпидемии холеры [6, л. 185а].

Стоит добавить, что в реальной жизни бывали и такие случаи, когда щедростью, великодушием, благотворительностью суфийского шейха пользовались те, кто ложно демонстрировал свою

слабость, беспомощность и несамостоятельность. Видимо, в те времена также было распространено такие явления, как социальное иждивенчество и нищенство [6, л. 126б].

Хотя на практике существовало много способов проявить милосердие и благотворительность, но они реализовались в основном в двух формах: это забота о душевном и телесном благополучии другого человека. Духовное милосердие предусматривает моление Богу за других людей, утешение пострадавшего, униженного и удручённого (*номурод*) и прочее. А телесное милосердие предполагает кормление голодного, утешение больного, погребение умершего и так далее [8, с. 75]. В итоге суфийский акт милосердия и благотворительности предусматривал оказание помощи людям в их телесных нуждах, в лечение их душевных ран и поиске духовных ценностей. Кроме того милосердие суфиев проявляется в их миротворческой миссии, чтобы установить мир и согласие между людьми или разными общественно-политическими группировками.

При эпидемии холеры известные суфии организовывали благотворительную акцию и занимались в частности погребением умерших от болезни. Само погребение было не только необходимой медико-санитарной мерой. Оно совершалось по религиозным побуждениям, не совпадающим с соображением личной гигиенической безопасности. Поэтому были и случаи смерти известных суфиев в период холеры, особенно после погребения.

Далее благотворительная деятельность суфийских шейхов неразрывно сочеталась с суфийским принципом *химайат* (защита). Этот принцип означал строгое соблюдение принципа справедливости в обществе. Он реализовался путём покровительства неимущим, опальным людям (*номурод*) из разных социальных пластов, которые обращались к суфийскому шейху за помощью и заступничеством. Как и следует, практика благотворительности, отражала также состояние общественных нравов того периода [3, с. 5].

Известно, что в мусульманском обществе благотворительная деятельность особое значение приобретает в период войны, стихийных бедствий, эпидемии холеры и других социальных потрясений. Обычно в такое время в обществе обостряется чувство милосердия, всесторонне пропагандируется идея благотворительности. Такое явление тоже не было чуждо суфийскому сообществу, хотя сложно сказать, что активность и зна-

чение суфийской благотворительности возросло в годы общественных потрясений: неурожая, голода, эпидемии и других народных бедствий. По этому вопросу исследователь не располагает достоверными сведениями. Кроме того, в *манакибах* отсутствуют данные о том, что некоторые уязвимые слои общества, такие как: дети-сироты, инвалиды, беспомощные женщины, беженцы, раненые, брошенные пожилые люди всегда находились в фокусе благотворительной деятельности суфиев. Поэтому не стоит идеализировать суфийскую форму благотворительной деятельности. Она не носила системного характера и реализовывалась эпизодически. Нередко она осуществлялась в форме одноразовой акции.

Правда некоторые суфийские братства в зависимости от позиции своего лидера по данному вопросу традиционно выполняли свою миссию милосердия, занимаясь постоянными благотворительными акциями. С другой стороны, такая деятельность способствовала росту авторитета суфийского шейха и одновременно дервишского братства в тогдашнем обществе, привлекая в суфизм новых учеников из различных слоёв общества.

Таким образом, в жанре жития мусульманских святых нашло своё своеобразное отражение суфийское представление о милосердии и благотворительности. Достойные примеры из *манакиба* про милосердие и благотворительности суфийских шейхов призваны побуждать читателя и слушателя жития мусульманских святых к добродетельному поведению. Разрозненные сведения мусульманских агиографических сочинений

показывают активное участие суфийских лидеров в развитие суфийской благотворительности. Эта акция осуществлялась в форме безвозмездной раздачи пшеницы, ковров, войлока нуждающимся, в передаче студентам *медресе* одежды (*чомахо*), одолжении деньгами бедных, лечении больных, захоронении умерших и прочее. Кроме того эта акция состояла из целого ряда проповедей и нравственно-назидательных примеров и поступков. Читатель жития святых в листах сочинений ознакомится с массой нравоучительных сюжетов и примеров об актах милосердия. Из этих житийных рассказов вытекает, что сам человек параллельно с актами милосердия и благотворительности должен постоянно заботиться о своём собственном духовном развитии и самосовершенствовании, чтобы уподобиться Пророку или четвёртому халифу Али.

Идеи гуманности, милосердия и практика благотворительности были присущи суфизму. Суфийская благотворительность опиралась на основополагающие принципы ислама и высокой нравственности. Она опиралась на суфийское понимание любви, что означало способность человека пожертвовать своим и собой ради других людей. Именно жертвенная любовь порождает милосердие и благотворительность [10, с. 55]. Исламская религия особо подчёркивает роль и заслугу тех людей, которые проявляют милосердие и совершают благотворительную акцию. Согласно исламу, те люди, которые проявляют заботу о немощных (вдовах, сиротах, инвалидах, больных, бедняках), наряду с павшими мучениками, заслуживают высших обителей рая [5, с. 23].

Список литературы

1. Абдурахман Джамии. Бахаристан (Весенний сад) / крит. текст и предисл. А. Афсахзода. М. : Наука, 1987. 26 с.
2. Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке / пер. Ю. В. Готье. М. : Соцэкгиз, 1938. 315 с.
3. Быков А. А. Благотворительность как социокультурный феномен: генезис идей и практик // Вестник Томского государственного университета: Философия. Социология. Политология. 2012. № 1. С. 5–10.
4. Галкова О. В., Савицкая О. Н. Конфессиональный взгляд на благотворительность // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2018. № 5. С. 197–204.
5. Мекерова М. Д. «Зеленые птицы рая», или мусульманская теология шахидства // Научная мысль Кавказа. 2011. № 1. С. 22–26.
6. Мухаммад Алим ас-Сиддики ал-Алави. Ламахат мин нафахат ал-кудс, рук. (инв. № 1629). Национальная библиотека Таджикистана.
7. Наливкин В. П. Очерк благотворительности у оседлых туземцев Туркестанского края // Справочная книжка самаркандской области, вып. V. Самарканд, 1887. С. 207–223.

8. Орехова О. Ю. Милосердие и благотворительность в городском обществе средневековья // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2015. № 2. С. 74–77.
9. Шариф ад-дин Хусейн Хорезми. Джодат-ул-ошикин, рук. (инв. № 1838). Национальная библиотека Таджикистана.
10. Швачкина Л. А. Христианская гуманность и практика милосердия // Власть. 2010. № 12. С. 54–57.

Сведения об авторе

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 16–20.*

THE PHENOMENON OF CHARITY IN MAWARANNAHR SUFISM OF THE XVI CENTURY

L.E. Ismoilov

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

The phenomenon of mercy and charity and its various manifestations constitutes one of the most important pillars of Islam. An ongoing discussion about the niceties of this issue continues among Muslims today. An endless discussion indicates the relevant and important nature of the matter at hand. The Sufi hagiographic literature (manakib) also reflects the phenomenon of mercy and charity. This research aims at exploring the phenomenon of mercy and charity in Mawarannahr Sufism during the specified period. The author discloses unique features of the phenomenon which in real-life situations is implemented through the Sufi principle of ‘karam’ meaning generosity. ‘Karam’ implies providing comprehensive assistance to those in need. The highest form of this principle is ‘fido’ meaning donation. ‘Fido’ happens when the Sufi commits an act of self-sacrifice in order to save other people from an unbearable situation. For this study, the author used Central Asian Persian manaqib texts dating back to the XVI century which are currently stored in the manuscript funds of Uzbekistan and Tajikistan. A close-up study of this phenomenon shows that the Sufis used the principle for many centuries. Sufi leaders employed such actions to attract new adherents and students.

Keywords: *Sufism, charity, Mawarannahr, generosity, self-sacrifice*

References

1. Abdurakhman Dzhami (1987). *Bakharistan (Vesenniy sad) [Spring garden]*. Moscow, Nauka. 26 p. [in Russ.].
2. *Angliyskiye puteshestvenniki v Moskovskom gosudarstve v XVI veke (1938) [English travelers in Muscovy in the 16th century]*. Moscow, Sotsekgiz. 315 p. [in Russ.].
3. Bykov A.A. (2012) *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta: Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, no. 1, pp. 5–10. [in Russ.].
4. Galkova O.V., Savitskaya O.N. (2018) *Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, no. 5, pp. 197–204. [in Russ.].
5. Mekerova M.D. (2011) *Nauchnaya mysl Kavkaza*, no. 1, pp. 22–26.
6. Mukhammad Alim as-Siddiki al-Alavi. *Lamakhath min nafakhat al-kuds*. ruk. (inventory no. 1629). *Natsionalnaya biblioteka Tadjikistana* [In Persian].
7. Nalivkin V.P. *Spravochnaya knizhka samarkandskoy oblasti (1987)*, issue V. Samarkand. Pp. 207–223. [in Russ.].
8. Orekhova O.Yu. (2015) *Izvestiya vuzov. North Caucasian region. Social Sciences*, no. 2, pp. 74–77. [in Russ.].
9. Sharif ad-din Khuseyn Khorezmi. *Dzhodat-ul-oshikin*. ruk. (inventory no. 1838). *Natsionalnaya biblioteka Tadjikistana* (In Persian).
10. Shvachkina L.A. (2010) *Vlast*, no. 12, pp. 54–57. [in Russ.].

ТАСАВВУФ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ПРОСВЕТИТЕЛЬСКУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ШИГАБУТДИНА МАРДЖАНИ

Р. Р. Фасхудинов

*Московский исламский колледж теологии и права, Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ, Болгарская исламская академия, Москва, Россия*

Показано плодотворное влияние науки тасаввуф на мировоззрение и просветительскую деятельность величайшего мусульманского богослова, религиозного деятеля и историка Шигабутдин-хазрата Марджани (1818–1889 гг.), воспитавшего не одно поколение мусульманской интеллигенции. Творчество Шигабутдин-хазрата Марджани выделяется научной и практической актуальностью духовно-нравственных идей и педагогических методов, которые остаются актуальными и в наши дни.

Ключевые слова: *Шигабутдин-хазрат Марджани, духовность, просвещение, богословие, тасаввуф, ислам, образование.*

К числу виднейших российских богословов, представляющих традиционный, классический ислам дореволюционного периода, относится Шигабутдин-хазрат Марджани. Его уникальная личность обрела очень широкую известность и авторитет как в самой России, так и за её пределами. Педагогическая деятельность, творчество и взгляды Шигабутдин-хазрата привлекают к себе внимание многих современных исследователей, учёных и просветителей.

Свои первые знания Шигабутдин-хазрат Марджани начал получать в кругу семьи и медресе села Ташкичу (Татарстан). Там же, с 1835 г. начался отсчёт его преподавательского стажа. С 1838 г. Шигабутдин-хазрат обучался в учебных заведениях Бухары в Кукельгаш и Мир Араб, а позднее и в Самаркандском медресе Ширдар. Во время пребывания в Средней Азии он познакомился с трудами таких величайших исламских богословов, учёных и философов, как Ибн Сина (980–1037), Абу Хамид аль-Газали (1058–1111), Ибн Рушд (1126–1198), Ибн аль-Араби (1165–1240), Ибн Хальдун (1332–1406), имам ас-Суюти (1445–1505) и др. Нужно также отметить трёх шейхов накшбандийского тариката (аль-муджаддиия), у которых Шигабутдин-хазрат имел честь учиться — это Убайдаллах ибн Ниязкули (ум. 1852 г.), Абдулькадир аль-Фаруки аль-Хинди (ум. 1855 г.), Мазхар ибн Ахмад аль-Хинди (ум. в 1883 г.) [1]. Первым учителем по тасаввуфу стал духовный преемник Ниязкули-ишана его сын шейх Убайдуллах [2]. У Ниязкули-ишана была целая группа мюридов татарского происхождения, среди которых выделялся известный богослов Габденнаср Курсави [3].

Примерно за год до своего выезда из Бухары Шигабутдин-хазрат познакомился с шейхом Абдулькадиром аль-Фаруки аль-Хинди и имел честь получить от него иджазу. Получение им иджазы не было случайностью. Ведь для того, чтобы стать муршидом, необходимо пройти определённый путь и обладать превосходными качествами [4]. Приобретённый статус позволял Шигабутдин-хазрату заниматься воспитанием своих мюридов. Шигабутдин-хазрат не раз говорил о своей духовной преемственности и близости к школе накшбандия и о праве обучать своих последователей. Шейха Бахауддина Накшбанда Шигабутдин-хазрат называл выдающимся шейхом, величайшим гностиком и главой тариката Накшбанди [5].

С шейхом Мазхаром ибн Ахмадом аль-Хинди Шигабутдин-хазрат встречается в Медине в период паломничества, где пробыл около четырнадцати дней [6]. «Мазхар-хазрат по завершении намаза аль-Джума, обратился по направлению к месту захоронения посланника Всевышнего и совершил для меня дуа», — пишет Шигабутдин-хазрат.

Известный писатель Шагар Шараф узнаёт от близкого окружения Шигабутдин-хазрата о том, что, пребывая в Бухаре, он своим внешним поведением и образом жизни практически не отличался от многих шейхов, учёных и настоящих аскетов. Он ходил по улицам Бухары скромно опустив голову, не выделяясь из общей массы. Он очень ценил время и поэтому не желал его растрачивать на ненужные встречи и беседы.

Современники, жившие с Шигабутдин-хазратом по соседству, утверждают, что он ранним утром посещал шейха Абдулькадира аль-Фаруки

аль-Хинди, оставаясь у шейха до появления на горизонте солнца, выполнял вирд. Известно, что Шигабутдин-хазрат для получения благодати употреблял чай, который готовили из того, что оставалось по завершении встречи маститых учёных-шейхов Бухары [7].

Распространение тасаввуфа на территориях Урала и Поволжья уходит глубоко в историю. Изначально широкое распространение получил тарикат Ахмада Ясави (ум. в 1167 г.), основавшего тюркскую ветвь тасаввуфа. Позже на его смену пришёл тарикат шейха Бахауддина Накшбанды. Поэтому абсолютное большинство среди известных татарских просветителей и мыслителей данной эпохи были последователями накшбандийского тариката. Несмотря на то, что Шигабутдин-хазрат, как и многие его современники, был носителем идей джадидизма, это никак ему не мешало быть последователем тасаввуфа. Также известный татарский философ-богослов и публицист Муса Бигиев в одной из своих работ много раз причислял себя к последователям тасаввуфа.

Мы считаем, что Шигабутдин-хазрата можно отнести к числу тех шейхов, которые открыто не афишировали свою причастность к тасаввуфу. Достижение духовного совершенства, а посредством него и довольства Аллаха для него было первоочередным. Возможно, примером для такого подхода послужил и его родной дедушка по маме Абдунабир ибн Сейфуль-Мульк. По причине своего благородства и скромности он до конца своих дней никому не показывал иджазу, полученную от Хабибуллы-ишана (ум. в 1817 г.).

В трудах Шигабутина Марджани упоминается огромное количество наставников и учёных тасаввуфа. Он часто цитировал крупнейшего представителя и теоретика тасаввуфа Ибн аль-Араби, относясь к нему с глубоким почтением. В «Вафийят аль-аслаф» Шигабутдин-хазрат пишет, что он представлял собой милость Всевышнего, море истины и знаний, гордость учёных и набожную личность. Он был прекрасным знатоком Корана и сунны, сведущ в богословских и светских науках. У него происходили великие озарения...» [8].

Мы хотим также отметить, что Шигабутдин-хазрат достаточно часто обращался к контексту величайших трудов по тасаввуфу. Например, «ал-Футухат аль-маккийя» Ибн аль-Араби, «ад-Дурра аль-фахира» аль-Джами, «Хильят аль-авлийа» Абу Нуайма, «аль-Мункиз минад-далаль» аль-Газали, «Кут аль-кулуб» аль-Макки, «Мактубат муджаддидийя» Ахмада Сирхинди и др.

В книге «Рихлят аль-Марджани», вышедшей в свет в 1998 г., Шигабутдин-хазрат знакомит читателей с подробным описанием своего паломничества в Мекку [9]. Путь к мусульманским святыням проходил через Стамбул, где он с большим интересом посещает мечеть Абу Айюба аль-Ансари и место его захоронения. Не меньший интерес был проявлен и к местам, где находились личные вещи самого пророка Мухаммада, а находясь в Египте, Шигабутдин-хазрат посещает александрийскую мечеть известного имама-суфия Салиха Шарафуддина Мухаммада аль-Бусайри, который был автором легендарной касыды «аль-Бурда». Посещая мечети и мазары Каира, совершает там молитвы. Однозначно вышеуказанные визиты не были простой случайностью или проявлением любознательности Шигабутдин-хазратом. Пребывая в Медине, он посещает мечеть Пророка Мухаммада и место его захоронения. Там же Шигабутдин-хазрат совершает манипуляции, которые можно отнести к практикам тасаввуфа. В Медине он встречается с Мазхаром ибн Ахмадом аль-Хинди, который стал третьим по счёту наставником по тасаввуфу.

На наш взгляд, всё вышеприведённое явно свидетельствует о причастности и верности Шигабутдин-хазрата тасаввуфу. Давая высокую оценку потенциалу науки тасаввуф как институту, способному вести успешную борьбу с человеческими страстями и указывающему подходы к духовному совершенствованию, Шигабутдин-хазрат отмечал, что ценностные ориентиры науки тасаввуф полностью соразмерны с истинными задачами и целями людей эпохи благоденствия (Аср-и саадат). Также Шигабутдин-хазрат неоднократно отмечал, что в области познания Аллаха заметно явное преимущество последователей тасаввуфа перед учёными фикха и калама. Точно также, как Ибн Халдун, Шигабутдин-хазрат относил тасаввуф к одному из разделов исламских наук. Об этом он достаточно широко расписал в своей книге «Мукаддимат вафийят аль-аслаф».

Согласно Шагару Шарафу, если у кого-то из его учеников появлялось серьёзное желание заняться изучением науки тасаввуф, то Шигабутдин-хазрат оказывал поддержку. Он по-доброму и увлечённо рассказывал им об ишанах и занимался их воспитанием [10]. Известно, что у Шигабутдин-хазрата было немного мюридов, но, будучи очень скромным человеком, он о своём наставничестве открыто не заявлял. Возможно, по этой причине в миру он не приобрёл славы шейха тасаввуфа,

как, например, его современник Зайнулла-ишан Расулев.

Шигабутдин-хазрат понимал, что следование тасаввуфу является серьёзным испытанием и нелёгким путём выстраивания взаимоотношений с Аллахом, поэтому на первых порах он показывал учащимся более простой путь к благочестию.

Быть истинным практиком тасаввуфа — бесценный дар свыше. Далеко не каждый верующий приходит к этому духовному пути. Учёные, изучающие тасаввуф, хорошо знают о том, что тарикат — удел избранных. Большая часть людей, обращающихся к шейху, получают от него только наставления, подобно тому, как мы выше упоминали, потому что далеко не каждый имеет высокую степень праведности и готовность встать на более ответственный перед Всевышним путь. Во всяком случае так было прежде. В сегодняшних реалиях ситуация немного иная.

Нужно отметить, что Шигабутдин-хазрат, как и многие шейхи тасаввуфа, очень любил читать Коран. Понимая важность и пользу рецитации последнего божественного писания, он советовал это и другим. Близкие знакомые Шигабутдин-хазрата сообщают о том, что не проходило и дня, чтобы он не прочёл одной десятой части от всего объёма Корана. При этом целый джуз он прочитывал в ежедневных пятикратных намазах [11].

Как мы писали ранее, пребывая в Средней Азии, Шигабутдин-хазрат познакомился с трудами многих именитых исламских богословов и философов. В частности, он проявил большой интерес к трудам известного теолога и философа аль-Газали, что в свою очередь послужило причиной более детального и интеллектуального ознакомления с тасаввуфом. Общеизвестно, что тасаввуф оказал значительное влияние на становление и развитие миропонимания многих учёных ислама, в т. ч. и аль-Газали. Проведя глубокий анализ науки тасаввуф, он пришёл к такому выводу: «Для меня стало совершенно достоверным, что теми, кто идёт по пути Всевышнего Аллаха, являются именно суфии, что их образ жизни — наилучший образ жизни, что их путь — наилучший путь, и что их нравы — наичистейшие нравы» [12]. Одной из первых работ, в которой имам аль-Газали затрагивает тасаввуф, является «Ихья улюм ад-дин». А уже в его поздних трудах тема тасаввуфа занимает основное положение. Например, в «Китаб-уль-арбаин», «Джавахир уль-Куран», «Ар-рисалату-ль-ладунья», «Макашифату-уль-кулуб» и др.

Как отмечают аль-Фахури и Халилуджар, данные труды аль-Газали являются носителями идеалов тасаввуфа. Давая высокую оценку «Ихья улюм ад-дин», А. Арбери считает его одним из главных источников, на который должны опираться учёные-исследователи [13].

Мы считаем, что именно аль-Газали, показавший единство тасаввуфа и суннитской ортодоксии, с его поисками духовных, нравственных идеалов и попытками разъяснить основные положения ислам при помощи науки тасаввуф, не мог не вызвать большого интереса у Марджани. Труды аль-Газали по многим вопросам соответствовали природе и мировоззрению Шигабутдин-хазрата.

Мы хотим обратить внимание на то, что тасаввуф оказал большое влияние на формирование богословских взглядов Шигабутдин-хазрата, вдохновил его на колоссальную просветительскую и научную деятельность. За знаниями к Шигабутдин-хазрату приезжали со многих регионов России: Астрахани, Вятки, Казани, Костромы, Крыма, Оренбурга, Пензы, Петербурга, Рязани, Самары, Саратова, Симбирска, Тамбова, Тобольска, Томска и Уфы. Многие ученики, вдохновившись своим безупречным учителем, получили не только багаж бесценных знаний и опыта, но и посвятили себя служению обществу, ведя преподавательскую деятельность, трудясь над написанием и изданием полезных книг, а также занимаясь другими не менее полезными делами. Преподавательской деятельности и просвещению Шигабутдин-хазрат отдал значительную часть своей жизни. Даже находясь в Средней Азии, он находит для этого время. Пребывая в Бухаре и Каракуле, он преподаёт на протяжении семи лет, а в Самарканде занимается обучением в течение целого года. Например, такие известные ученики Шигабутдин-хазрата, как Абдульхабир ибн Абдульвахаб аль-Муслими, Мухаммад ибн Салих аль-Уфави аль-Гумари, Хафизутдин ибн Насрутдин, а также Ахмадульлатиф ибн Габдульлатиф, который воспитывал мюридов и выпустил много имамов из стен своего медресе, — все они учились у него в Бухаре.

Выдающийся шейх Шигабутдин-хазрат Марджани воспитал целый пласт мусульманской интеллигенции, выдающихся имамов, педагогов, писателей и учёных: Хусайна ибн Фаизханова (1823–1866), Гаясутдина ибн Хабибуллу (ум. в 1870 г.), Гимрана ибн Сагида (ум. в 1894 г.), Камалутдина ибн Сайфутдина (ум. в 1906 г.),

Джамалетдина ибн Габдельлатифа, Губайдуллу ибн Рахматуллу (ум. в 1908 г.), Мингазетдина ибн Абулмагалима, Абу бакра ибн Йахуду (ум. в 1904 г.), Нурулгаяна ибн Гайникамала (ум. в 1893 г.), Хуснутдина ибн Сираджутдина, Миргалявутдина ибн Габдулмагалима, Бурханетдина ибн Габдуррафига, Сафиуллу ибн Абдуллу, Галию бинт Шихабутдина, Габдулгалляма ибн Фаизхана (ум. в 1910 г.), Габдулвахида ибн Хабибуллу, Фасихутдина ибн Мухутдина, Мустафу ибн Давуда (ум. в 1910 г.), Шакирджана ибн Ахметджана Тахири, Бурханутдина ибн Шихабутдина, Кашшафа Тарджемани, Насрутдина ибн Калимуллу, Аббасу ибн Ашрафа, Салиха ибн Мусы, Хабибуннаджара ибн Мухаммадкафи, Габдуррахмана ибн Исмагила ибн Гумара, Хайялетдина ибн Хусаина, Хафиза ибн Шахимурата, Кашшафутдина ибн Шахимардана, Шайхулислама ибн Хамидуллу (ум. в 1911 г.) и многих других.

В завершение нашего исследования Шигабутдин-хазрата Марджани можно смело назвать величайшим духовным просветителем, выдающим-

ся учёным-богословом и имамом. Большую часть своей жизни он посвятил получению знаний, педагогической деятельности, духовному наставничеству, написанию книг и искреннему служению обществу. Его колоссальный вклад в деле духовного просвещения является уникальным. Образцовая нравственность Шигабутдин-хазрата, его преданность науке, целеустремлённость, благородство, высокое трудолюбие, прогрессивный и образцовый подход к педагогической деятельности способствовали тому, что его ученики с большим интересом относились к учебному процессу.

Мы считаем, что систематическое изучение и широкое применение бесценного духовного наследия Шигабутдин-хазрата Марджани будет благоприятствовать правильному пониманию основ ислама, а также внесёт неоценимый вклад в развитие и сохранение духовности и высоких нравственных идеалов, как в мусульманской среде, так и в обществе в целом.

Список литературы

1. Babadzanov B. On the History of the Naqsbandiya Mugaddidiya in Central Mawara'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Berlin, 1996. Vol. 1. P. 385–414.
2. Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Bochum, 1997.
3. Maras I. Turk Dunyasinda Dini Yenilesme.
4. Шихабетдин Мэржани. Казань : Рухият, 1998.
5. Марджани Ш. Вафият ал-аслаф фа тахият ал-ахлаф (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам) / публикация А. Н. Юзеева; пер. с араб., комментарии, вступит. ст. и примеч. А. Н. Юзеева. Казань : Иман, 1999.
6. Ризаэдин Фахретдин, Болгар вэ Казан торе клэре.
7. Шихабетдин Мэржани. Казань : Рухият, 1998.
8. Фахреддинов Р. Ибн 'Араби. Оренбург : Вақыт, 1912.
9. Марджани Ш. Рихлат ал-Марджани. Казань : 1898.
10. Муслими 'Абд ал-Хамид. Марджани // Шура. 1916. № 4. С. 101–102.
11. Марджани. Казань : Иман, 2001. Т. 2.
12. Arberry A. J. An Introduction to the History of Sufism. L., 1947.
13. Watt W. M. Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali. Edinburgh, 1963.

Сведения об авторе

Фасхудинов Ринат Рифатович — ректор Московского исламского колледжа теологии и права, аспирант ИГСУ РАНХИГС при Президенте РФ, докторант Болгарской исламской академии. Москва, Россия. rinathazrat@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 21–25.*

THE TASAWWUF AND ITS INFLUENCE ON SHIGABUTDIN MARJANI'S EDUCATIONAL WORK

R.R. Faskhudinov

*Moscow Islamic College of Theology and Law, Russian Academy of National Economy and Public Administration under
the President of Russian Federation, Bulgarian Islamic Academy. Moscow, Russia. rinathazrat@mail.ru*

The purpose of this article is to show the fruitful influence of tasawwuf science on the worldview and educational activities of the greatest Muslim theologian, religious figure and historian Shigabudin-Hazrat Marjani (1818–1889), who brought up more than one generation of Muslim intellectuals. The work of Shigabudin-Hazrat Marjani is distinguished by the scientific and practical relevance of spiritual and moral ideas and pedagogical methods, which remain relevant today.

Keyword: *Shigabudin-Hazrat Marjani, spirituality, enlightenment, theology, tasawwuf, Islam, education.*

References

1. Babadzanov B. (1996) On the History of the Naqsbandiya Mugaddidiya in Central Mawara'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries. *Muslim Culture in Russia and Central Asia*. Berlin. Vol. 1. Pp. 385–414.
2. Kemper M. (1997) Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Bochum, 1997.
3. Maras I. Turk Dunyasinda Dini Yenilesme.
4. Shihabetdin Mərxəni. (1998). Kazan', Rukhiyat. [in Tatar].
5. Mardzhani Sh. (1999) Vafiyat al-aslaf fa takhiyat al-akhlaf (Podrobnoe o predshestvennikakh i privetstvie potomkam). Kazan': Iman, 1999. [in Tatar].
6. Rizaetdin Fəkhretdin. (1993) Bolgar və Kazan tereklore. Kazan'. [in Tatar].
7. Shihabetdin Mərxəni. (1998) Kazan', Rukhiyat. [in Tatar].
8. Fakhreddinov R. (1912) Ibn 'Arabi. Orenburg, Vakyt.
9. Shihabetdin Merzhani. (1998), Kazan', Rukhiyat.
10. Al-Muslimi, 'Abd al-Khamid. (1916) *Shura*, 1916, no. 4, pp. 101–102.
11. Mardzhani. (2001) Kazan', Iman. Vol. 2.
12. Arberry A. J. An Introduction to the History of Sufism. L., 1947
13. Watt W. M. Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali. Edinburgh, 1963.

САЙФУЛЛА-КАДИ БАШЛАРОВ — ОДИН ИЗ ЯРКИХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ СУФИЗМА

С. А. Семедов¹, Р. Р. Фасхудинов²

¹Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия

²Духовное управление мусульман города Москвы, Московский исламский колледж теологии и права, Москва, Россия

Статья посвящена биографии и творческому наследию известного общественного и религиозного деятеля России, шейха трёх тарикатов тасаввуфа в Дагестане Сайфуллы-кади Башларова (1850–1919). Сайфулла-кади обладал широкими связями в богословской среде как на Кавказе, так и в Центральной России и Поволжье. Он был знаком с видными богословами своего времени: З. Расулевым, М. Ремзи, И. Гаспринским, З. Камалом, Г. Баруди, Ш. Марджани. Между выдающимися богословами-суфиями существовала духовная связь. Сайфулла-кади был широко образованным человеком с хорошим знанием нескольких языков. Шейх Сайфулла-кади был интернационалистом — представителем нескольких тарикатов, тем самым доказывая, что различные религиозные суфийские братства не противоречат друг другу. Сайфулла-кади служил народам России и как духовный наставник и просветитель, и как врач, и как государственный служащий.

Ключевые слова: Сайфулла-кади Башларов, духовность, просвещение, богословие, тасаввуф, суфизм, накибандий, шазилия, ислам, медицина.

Дагестан на протяжении более 1000 лет был одним из важных центров ислама на территории России. Мусульманские философы Северного Кавказа оказали большое влияние на российскую мусульманскую общину (умму). Одной из особенностей ислама в Дагестане является её тесная связь с интернациональным явлением в исламе — суфизмом — философией «всепроникновенности Аллаха», мистицизмом, одним из постулатов которого является «Я есть Бог!». В то же самое время кавказский мистицизм подвергся глубокой «этнизацией», адаптации к местным этническим обычаям (адатам) и домусульманским верованиям. Суфийские братства Дагестана, Чечни и Ингушетии формировались и функционировали по родовому (тейпово-тухумному) принципу, что превращало их в социальные объединения со своеобразной суфийской идеологией. На протяжении XIX в. именно суфизм обеспечивал идеологическую поддержку движению горцев против колониальной политики Российской империи (мюридизм эпохи имамата (1825–1869), кадиризм-«зикризм» в 1870-х гг.).

Суфизм (тасаввуф) остаётся важным фактором общественной жизни Северного Кавказа и в XXI в. Выдающиеся богословы-суфии (Магомед Ярагский, Джамаллэддин Кази-Кумухский, Сайфулла-кади Башларов, Хасан-эфенди Кахибский, Саид Афанди Чиркеевский, Ахмат-хаджи

Кадыров, Ахмад-хаджи Абдуллаев...) оказывали и оказывают существенное влияние на социально-политические явления и процессы на Северном Кавказе. При этом, нам представляется, не нужно абсолютизировать влияние суфизма на социально-политические события в современной российской мусульманской умме. Известный исследователь А. Д. Кныш отмечал: «Суфизм не является главным фактором организации и мотивации движений мусульманского сопротивления. Она слишком проста, чтобы объяснить сложную динамику возникновения массовых движений в мусульманских сообществах в периоды кризиса» [14. С. 364–365]. Объяснить сложные многозначные современные политические и социальные процессы в мире и в России только через призму философии суфизма невозможно и не нужно. Однако необходимо с религиозно-философской точек зрения учитывать и изучать богатое, очень противоречивое, в то же время достаточно разнообразное наследие суфизма.

К концу XX — началу XXI в. виднейшие мусульманские религиозные деятели и богословы России внесли свой весомый вклад в дело сохранения и развития единства и многообразия религии ислам. Их творческое и идейное наследие явилось ярким свидетельством тому, что религия ислам оставалась важным составляющим культу-

ры мусульманских народов России, образа жизни, общественно-политических и социокультурных процессов в государстве и обществе. Ислам, наряду с «историческими религиями» (христианством, иудаизмом и буддизмом в интерпретации ФЗ-125 от 19 сентября 1997 г. «О свободе совести и религиозных объединениях», преамбула) является «неотъемлемой частью исторического наследия народов России» и государствообразующим феноменом. Соответственно, в цивилизационном коде россиянина должны быть представлены символы, знаки, герои, связанные с исламом, его развитием и распространением на территории России. Одним из таких «героев» является Сайфулла-кади Башларов (1850–1919) — выдающийся богослов, философ-суфий, врач, о делах и идеях которого начали писать в теологической и светской религиозно-научной литературе лишь недавно. Сайфулла-кади — один из немногих дагестанских, да и российских богословов, которые попытались понять и принять те тектонические изменения, которые произошли в России в феврале и октябре 1917 г. Во многом благодаря миротворческой миссии Сайфуллы-кади и его ученика-мюрюда шейха Хасан-эфенди Кахибского удалось избежать большого кровопролития в Дагестане в период Октябрьской революции. Благодаря усилиям муфтия ДУМ Дагестана Ахмад-хаджи Абдуллаева была издана полная биография Сайфуллы-кади Башларова [5].

Сайфулла-кади родился в религиозной семье в 1850 г. Отец Сайфуллы-кади Хусейн и его дяди: Газа, Абдуллах, Исалав, Алихаджи и Убайд представляли местную мусульманскую интеллигенцию. Все они были выпускниками медресе, расположенного в селении Салта¹. Также известно, что отец Сайфуллы-кади был искусным ювелиром и мастером оружейных дел. В 1859 г. он стал владельцем мастерской в Астрахани. Мама Сайфуллы-кади Бахтун происходила из знатного рода, была образованным человеком, работала акушеркой в Салте, владела лакским, аварским и арабским языками.

С раннего детства Сайфулла-кади рос и воспитывался в религиозной среде. Он испытывал крайнюю любовь к получению знаний, с большим интересом знакомился и общался с учёными-богословами. Свои первые знания по религии он получил в стенах отчего дома и в медресе

при мечети родного села. Немного повзрослев, он продолжил своё обучение у известных богословов в нескольких известных медресе Дагестана, а также за её пределами.

В 1861 г. Сайфулла-кади переезжает в Астрахань. Там он на три года становится шакирдом татарского медресе, по окончании которого он там же в течение пяти лет учился в русской школе. Соответственно, юный горец за годы учёбы выучил не только язык Священного Корана, арабский, но и татарский и русский, что во многом повлияло на его дальнейшее образование.

В 1867 г. Сайфулла-кади возвращается на родину и становится учеником шейха Мамма-Дибиря Арчибского-ар-Рочи [7. С. 5]. Спустя два года Сайфулла-кади отправляется к известному учёному и богослову Хасану Кудалинскому Младшему. В медресе села Кудали Сайфулла-кади пополняет свои знания по религиозным дисциплинам, а также изучает языки, географию, логику, математику, риторику, философию и этику. В свободное время занимается изучением восточной медицины («*ат-тибб*»). По истечении трёх лет, по совету своего друга Хасана Кахибского Сайфулла-кади отправляется к Абдурахману Согратлинскому и получает у него глубокие познания по этике (*адабу*). В те времена Согратлинское медресе считалось одним из самых крупных и престижных учебных заведений в Дагестане и за его пределами. В 1875 г., завершив учёбу, Сайфулла-кади отправляется работать в качестве лекаря и костоправа в даргинское село Цудахар [7. С. 29]. Спустя четыре месяца начинает работать писарем в Казы-Кумухе.

В связи с ложным доносом по обвинению в якобы активном участии в восстании 1877 г. и знакомством с Абдур-Рахманом ас-Сугури Сайфулла-кади был сослан на одиннадцать лет в Саратовскую губернию. Благодаря своим связям среди мусульманских богословов Поволжья Сайфулла-кади получает разрешение от администрации на свободу передвижения и право на работу. Находясь в ссылке, Сайфулла-кади знакомится с ссыльными немцами. Обучается у них немецкому языку и медицине [11]. В течение десяти лет Сайфулла-кади ассистировал немецким врачам в Поволжье. В 1891 г. он принимает решение вернуться во Владикавказ, где последующие три года работал врачом. Следующим местом для врачебной практики Сайфуллы-кади становится железнодорожная больница Ростова-на-Дону. Весной 1893 г. под наставничеством шейха

¹ Салта — село в современном Гунибском районе, в XIX в. — один из центров мусульманского образования на Северном Кавказе.

Мухаммада Закира аль-Чистави (1815–1893) Сайфулла-кади вступил на путь тасаввуфа: он становится *мюридом* (учеником) шейха. Мухаммад Закир аль-Чистави был первым из числа духовных наставников Сайфуллы-кади Башларова, однако возвести его в ранг наставника шейх не смог, так как он скоропостижно скончался.

Необходимо отметить, что *тарикат* — это система духовно-мистической подготовки верующего, избравшего путь, ведущий к Истине (Богу). Каждое базовое суфийское братство имеет своего зачинателя, наставника (*мюршида*, *пира*, шейха), его деятельность регламентируется специальными уставами. Особый интерес представляет организационное строение суфийского братства, его внутренний устав. Во главе суфийского братства находится его основатель либо тот, кто получил по цепочке инициаций (*силсила* — араб.) разрешение (*иджазу* — араб.) на проповедование тариката, который является синонимом суфизма. Шейхи — это наставники, которые владеют в совершенстве знаниями тариката, т. е. пути истины. Цепочка шейхов, которые передают особый свет (*файиз*) знаний из поколения в поколение от самого Пророка до наших дней, не должна прерываться. Учитель-наставник является носителем мистических знаний связи с Богом через пророка Мухаммада и далее по цепочке шейхов. Этот свет передаётся от учителя к ученику при условии, что мюрид целиком предан своему учителю-муршиду и правильно исполняет его наставления. Главным средством очищения души является многократное произнесение и поминание имени Бога — *зикр*. Искренность намерений и любовь к шейху — важнейшие постулаты суфизма. Ещё при жизни руководитель тариката, как правило, назначает преемника, продолжающего материнский тарикат. Чаще всего преемником избирался прямой родственник наставника или же наиболее одарённый ученик — мюрид.

Членов суфийских братств называют *мюридами*, в его обязанность входит нахождение в непрерывной духовной связи со своим наставником. Эта связь, как правило, осуществляется непосредственно, а если нет возможности прямого общения с наставником, то она должна происходить мысленно посредством воспоминаний.

В 1894 г. Сайфулла-кади трудится в Астрахани. Там он изучает восточную философию, тасаввуф и мусульманскую юриспруденцию. Сайфулла-кади пишет по исламу, медицине, оказывает помощь местному духовенству и медресе. 1903 год

становится для Сайфуллы-кади знаковым — он получает официальный диплом по медицине. Теперь он мог приносить пользу людям в любом регионе России [8; 13]. В 1904 г. Сайфулла-кади становится студентом Каирского исламского университета аль-Азхар. Благодаря прилежности и дисциплине шейх выпускается досрочно и с отличием.

В 1905 г. Сайфулла-кади получает место преподавателя в одной из уфимских новометодных школ [13. С. 319]. Он с большим энтузиазмом обучает местных учеников-*шакирдов* медицине и исламским наукам. В течение последующих трёх лет Сайфулла-кади проживает в Троицке и во многих других городах данного региона. В этот период он знакомится с выдающимся богословом, врачом и педагогом Зайнулло-ишаном Расулевым (1833–1917) и становится его учеником — мюридом. О подробных обстоятельствах своего знакомства с шейхом Сайфулла-кади сообщает в переписке со своим учеником Хасаном Хильми аль-Кахи. Сайфулла-кади писал, что Зайнулла-ишан был «наилучшим примером и превосходным учёным своего времени и обладал неограниченным количеством добрых качеств» [12. С. 90]. 15 августа 1907 г. Сайфулла-кади был возведён Зайнулло-ишаном в степень духовного наставника, вручил ему *иджазу* Накшбандийского тариката. Башларову был передан халат, принадлежащий зятю пророка Муххамеда, Али ибн Абу Талибу, который как реликвия передаётся из поколения в поколение шейхам-наставникам Накшбандийского тариката. Этот халат позже находился у Саид Афанди Чиркеевского (Ацаева), преемника по цепочке Сайфуллы-кади.

Четвёртым шейхом Урало-Поволжья, с которым познакомился и дружил Сайфулла-кади, был ученик Марджани-хазрата Шигабутдинова Мурад Рамзи. У него он принял *иджазу* в Кадирийском тарикате. Мурад Рамзи заимел мировую славу после перевода с персидского на арабский «Мактубата» имама Раббани. Сайфулла-кади познакомился с Мурадом Рамзи на одной из встреч с Зайнулло-ишаном Расулевым. Сайфулла-кади описывал Мурада Рамзи как одного из достойных шейхов, человека, «достигшего духовного совершенства» (*камилль ихсан*) и высот в исламском богословии. Также, со слов внука Сайфуллы-кади С. Г. Башларова, его дедушка был знаком со многими виднейшими представителями мусульманской интеллигенции. Например, с Исмаилем Гаспринским (1851–1914), Зией Камалом

(1873–1942), Галимджаном Баруди (1857–1921) и другими. В Чистополе Сайфулла-кади встречался с Шигабутдин-хазратом Марджани и мюридом Зайнуллы-ишана Расулева Галимджаном Баруди. Сайфулла-кади был основателем «Общества объединения мусульман» (Мусульманский союз) и от него делегировался в Государственную Думу.

В 1914 г. губернатором Дагестанской области С. В. Вольским издаётся указ о введении русского языка для сельского судопроизводства. Население Дагестана с данным указом было категорически не согласно и восстало против его принятия [4. С. 221]. Сайфулла-кади встал во главе «антиписарского восстания». Его холодный ум, мудрость и дипломатия способствовали скорому и мирному урегулированию данного конфликта. В итоге народу Дагестана удалось сохранить арабографическую письменность (аджам). Но для Сайфуллы-кади это обернулось ссылкой в Казанскую губернию [11. С. 48–63; 3. С. 31–47; 4. С. 220–224]. В 1915 г. Сайфулла-кади, вернувшись на родину, продолжает занимать должность кадия (судьи шариатского суда) в Темир-Хан-Шуре¹. 1 марта 1915 г., Сайфулла-кади получает иджазу на наставничество в Шазилийском тарикате от Салиха бин Абдулхалика аль-Ханафия ан-Накшбандия в Астрахани. Мухаммад Салих аль-Иджави стал третьим татарским наставником, с которым встречался Сайфулла-кади. Информации о нём крайне мало. Шейх Сайфулла-кади пишет, что Мухаммад Салих в вопросах исламского права был ханафитом, а в тасаввуфе придерживался шазилийского и накшбандийского тарикатов.

В 1917 г. Сайфулла-кади назначается руководителем Комитета по делам религии в Правительстве Дагестана, а с 1918 г. Сайфулла-кади начинает заведовать Отделом духовно-шариатских дел Дагестанского военно-революционного комитета [5. С. 71]. Сайфулла-кади считался одной из самых авторитетных личностей среди общественных и религиозных деятелей Дагестана. Многие известные люди обращались к нему за советом в решении спорных политических и религиозных вопросов. Он был против избрания муфтием Дагестана (председатель Кавказского горского духовного правления) в мае 1917 г. Нажмуддина Гоцинского. Не претендуя на высокий духовный «пост», исходя из суфийской этики и предпочи-

тая духовное руководство «не выходя из тени», Сайфулла-кади Башларов пытался идеологически обосновать ненужность для Дагестана и Северного Кавказа имамата как политической системы, неприемлемой для данной социально-политической ситуации.

Последние годы своей жизни Сайфулла-кади прожил в селе Верхнее Казанище. Там же летом 1919 г. великий суфийский шейх Дагестана Сайфулла-кади скончался.

На сегодняшний день жизнеописание и духовное наследие Сейфуллы-кади является объектом широкого научного исследования [2; 3; 10; 11]. Перу Сайфуллы-кади Башларова принадлежат известные труды по тасаввуфу и медицине:

1. «Мактубат Халид Сайфиллах ила фукара ахли Аллах» («Письма Халида Сайфуллы к нуждающимся»). Данный труд включает в себя послания и корреспонденцию с наставлениями и завещаниями Сайфуллы-кади. В нём широко описаны основные вопросы духовной практики тарикатов накшбандия и шазилия.

2. «Канз аль-маариф фи асрал ал-латаиф» («Кладезь познаний о тайнах сокровенных мест души»). Семьдесят глав посвящены этическим нормам и практике тасаввуфа. Это книга, как и предыдущее произведение, написана на арабском языке.

3. «Мавакиф ас-садат фи рияд ахль ас-са'адат фи хавз аль-мурадат» («Позиции шейхов в садах счастливых для достижения целей»). Книга написана на аварском языке и посвящена раскрытию сущности единобожия и тасаввуфу, как духовному пути, ведущего к познанию Господа. Данное произведение ориентировано на читателей, находящихся в поисках путей, ведущих к духовному совершенству.

4. «Тарджамату мухтасари Бугъят ас-су'лук фи аль-хикма ва ас-сулук». Эта рукопись посвящена тасаввуфу, написана в стихотворной форме на лакском языке. На сегодняшний день данное произведение ещё не издано.

5. «Даират аль-ма'ариф ат-тиббийа» («Энциклопедия медицины»). Данный трактат по медицине является практическим руководством для врачей. В нём на арабском, немецком, русском и на языках некоторых народов Дагестана описываются методы лечения различных заболеваний, как у людей, так и у животных. Сайфулла-кади в этой книге приводит подробные названия медикаментов, инструкции по их изготовлению и применению [1].

¹ Темир-Хан-Шура — столица Дагестанской области до 1924 г.

Помимо вышеуказанных трудов, Сайфулла-кади подготовил несколько работ по медицине. Они написаны на русском языке [10. С. 88]. Нужно отметить, что бóльшую часть своего жизненного пути Сайфулла-кади провёл за пределами родины и благодаря доброму нраву, знанию русского и других языков ему было достаточно просто адаптировался в новой среде [2. С. 4–10]. Он также прекрасно владел аварским, арабским, кумыкским, немецким и татарским языками. Несмотря на различные перипетии, жизненные испытания и изгнания, Сайфулла-кади не оставлял своего постоянного стремления к духовному совершенству и высокой образованности. Сайфулла-кади объединил и собрал в себе невозможное — он одновременно был и учёным, прекрасно знающим религиозные и светские дисциплины, исламское право, тасаввуф, и шейхом трёх тарикатов, увлекался идеями джадидизма¹ и имел блестящее медицинское образование [7].

Сайфулла-кади обладал широкими связями в богословской среде как на Кавказе, так и в Центральной России и в Поволжье. Он был знаком с видными богословами своего времени: Зейнуллою Расулевым, Мурадом Ремзи, Исмаилом Гаспринским, Зией Камалом, Галимжаном Баруди, Шигабуудином Марджани... Он был ши-

¹ Джадидизм — обновленчество в исламе в Поволжье в конце XIX — начале XX в., сутью которого было осознание необходимости реформ в исламе, включение светских дисциплин и новых педагогических методов в процесс обучения в мусульманских учебных заведениях, использование достижений современной цивилизации, открытие «врат иджитида» для решения возникающих проблем

роко образованным человеком с хорошим знанием нескольких языков, легко оперирующим как философскими, так и медицинскими категориями и понятиями. Шейх Сайфулла-кади был представителем нескольких тарикатов, тем самым доказывая, что различные религиозные суфийские братства не противоречат друг другу. Сайфулла-кади не только проповедовал, но и непосредственно делал людям добро своей просветительской, врачебной, образовательной деятельностью.

Необходимо изучать наследие выдающегося философа, просветителя, богослова и врача. Сайфулла-кади интересен своей деятельностью, своими мыслями о государственно-религиозных отношениях, произведениями по этике, по различным вопросам социальной жизни. Он — интернационалист, во всех своих работах подчёркивающий необходимость сближения народов, важность налаживания различных связей между этносами. Сайфулла-кади — гуманист, проповедующий миролюбие и смирение, что очень важно в современную турбулентную эпоху. Выдающийся философ был светски широко образованным человеком с энциклопедическими знаниями, что очень важно с воспитательной и просветительской точек зрения для нового поколения российских богословов и теологов. В то же время изучение творчества российских мусульманских философов даёт богатый материал для вывода о гуманитарной направленности деятельности исламских богословов прошлого, об их стремлении к межконфессиональному миру в нашей многонациональной и многоконфессиональной стране — России.

Список литературы

1. Государственный архив Саратовской области. Ф. 53. Оп. 1. Д. 3. Л. 25–37.
2. Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (25–26 апреля 2008 г., Махачкала). Ставрополь, 2009. 280 с.
3. Курбанова Г. М. Сайфулла-кади Башларов — шейх трёх тарикатов // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского учёного, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (25–26 апреля 2008 г., Махачкала). Ставрополь, 2009. С. 31–47.
4. Курбанова Г. М. Взаимоотношение государственных институтов власти с мусульманским духовенством Дагестана: исторический опыт (1877–1921 гг.) : дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 2014. 529 с.
5. Сайфуллах-кади Башларов: жизнь и творческая деятельность / авт.-сост. М. А. Омаров. Махачкала : Ихсан, 2009. 202 с.
6. Сайфулла-кади Башларов. Канзу-ал-маариф («Сокровищница познаний»). Махачкала : Нуруль иршад, 2011. 798 с.

7. Халид Сайфулла бин Хусейн. Мактубат Халид Сайфулла илал фукара ахл Аллах («Письма Халида Сайфуллаха для нуждающихся в Аллахе»). Махачкала : Рисалат, 2014. 368 с.
8. Хасан бин Мухаммад-хаджи аль-Кахиби. Сираджу Саадат («Светильник счастья»). Махачкала : Рисалат, 2011. 256 с.
9. Шихалиев Ш. Ш. Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов // Государство и религия в Дагестане. 2003. № 1 (4). С. 39–57.
10. Шихалиев Ш. Ш. Устаз трёх тарикатов: Сайфулла-кади Башларов // Дагестанские святыни. Кн. 1. Махачкала : Эпоха, 2007. С. 86–98.
11. Шихалиев Ш. Ш. Новые биографические сведения о жизни Сайфуллы-кади Башларова (по арабоязычным письменным источникам) // Жизнедеятельность и духовное наследие выдающегося исламского ученого, суфийского шейха, известного общественно-политического деятеля Сайфуллы-кади Башларова : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (25–26 апреля 2008 г., Махачкала). Ставрополь, 2009. С. 48–63.
12. Мир Халид Сайфуллах ан-Ницукбкри ад-Дагистани. Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара ахл Аллах. Дамаск: Дар ан-ну'ман ли-л-'улум, 1998. 298 с. (на араб. языке) («Письма Халида Сайфуллаха немощным людям Аллаха»).
13. Абдуллаев М. А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. 2-е изд., доп. Махачкала : Дагпресс-медиа, 2003. 530 с.
14. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М. Г. Романова. СПб. : ДИЛЯ, 2004. 464 с.

Сведения об авторах

Семедов Семед Абакаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой международного сотрудничества Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Москва, Россия. Автор ID574672, Спин-код РИНЦ 7949-7826. sa-semед@mail.ru

Фасхудинов Ринат Рифатович — заместитель председателя Духовного управления мусульман города Москвы, ректор Московского исламского колледжа теологии и права. Москва, Россия.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 26–32.*

SAYFULLA-KADI BASHLAROV — ONE OF THE MOST ILLUSTRIOUS REPRESENTATIVE OF SUFISM

S. Semedov

*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. Moscow, Russia
ID574672. RSCI Spin code 7949-7826. sa-semед@mail.ru*

R. Faskhudinov

*Deputy Chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the City of Moscow,
The Moscow Islamic College of Theology and Law. Moscow, Russia*

The article is devoted to the biography and cultural inheritance of a well-known Russian public and religious figure, the Sheikh of three tariqa of Tasawwuf in Dagestan, Sayfulla-kadi Bashlarov (1850–1919). Sayfulla-kadi had extensive relations with theologians both from the Caucasus and from Central Russia and the Volga Region. He was acquainted with the most considerable theologians of his time: Z. Rasulev, M. Remzi, I. Gasprinsky, Z. Kamali, G. Barudi, Sh. Märdjani. There was a strong spiritual bond between those remarkable Sufi theologians. He was a widely educated man with a good knowledge of several languages. Sheikh Sayfula-kadi was an internationalist — representative of three tariqa, thereby proving that different religious Sufi brotherhoods do not contradict each other. Sayfula-kadi served to the people of Russia both as spiritual guide and an educator as well as a doctor and a civil servant.

Keywords: *Sayfula-kadi Bashlarov, spirituality, enlightenment, theology, Tasawwuf, Sufism, Naqshbandiya, Shaziliyya, Islam, medicine.*

References

1. Gosudarstvennyj arhiv Saratovskoj oblasti. Fond 53. Inventory 1. Case 3. Sheets 25–37.
2. Zhiznedeyatel'nost' i duhovnoe nasledie vydayushchegosya islamskogo uchenogo, sufijskogo shejha, izvestnogo obshchestvenno-politicheskogo deyatelya Saifulla-kadi Bashlarova: materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii (25–26 aprelya 2008 g., Mahachkala). Stavropol', 2009. 280 s. [in Russ.].
3. Kurbanova G.M. (2009) *Zhiznedeyatel'nost' i duhovnoe nasledie vydayushchegosya islamskogo uchenogo, sufijskogo shejha, izvestnogo obshchestvenno-politicheskogo deyatelya Saifully-kadi Bashlarova: materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii (25–26 aprelya 2008 g., Mahachkala)*. Stavropol'. Pp. 31–47. [in Russ.].
4. Kurbanova G.M. (2014) *Vzaimootnoshenie gosudarstvennyh institutov vlasti s musul'manskim duhovno-venstvom Dagestana: istoricheskij opyt (1877–1921 gg.)* [Thesis]. Vladikavkaz. 529 p. [in Russ.].
5. Saifulla-kadi Bashlarov: Zhizn' i tvorcheskaya deyatel'nost' (2009). Mahachkala, Ihsan. 202 p. [in Russ.].
6. Saifulla-kadi Bashlarov (2011). *Kanzu-al-maarif ("Sokrovishchnica poznaniy")*. Mahachkala, Nurul' irshad. 798 p. [in Arabic.].
7. Halid Sajfulla bin Husejn (2014). *Maktubat Halid Sajfulla ilal fukara ahl Allah («Pis'ma Halida Saifullaha dlya nuzhdayushchihsya v Allaha»)*. Mahachkala, Risalat. 368 p. [in Arabic.].
8. Hasan bin Muhammad-hadzhi al'-Kahibi (2011). *Siradzhu Saadat («Svetil'nik schast'ya»)*. Mahachkala: Ri-salat, 2011. 256 s. [in Arabic.].
9. Shihaliyev Sh.Sh. (2003) *Gosudarstvo i religiya v Dagestane*, no. 1(4), pp. 39–57. [in Russ.].
10. Shihaliyev Sh.Sh. (2007) *Dagestanskije svyatyni*. Book 1. Mahachkala, Epoha. S. 86–98. [in Russ.].
11. Shihaliyev Sh.Sh. (2009) *Zhiznedeyatel'nost' i duhovnoe nasledie vydayushchegosya islamsko-go uchenogo, sufijskogo shejha, izvestnogo obshchestvenno-politicheskogo deyatelya Sajfully-kadi Bashlarova: materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii (25–26 aprelya 2008 g., Mahachkala)*. Stavropol'. Pp. 48–63. [in Russ.].
12. Mir Halid Sajfullah an-Nicubkri ad-Dagistani. (1998) *Maktubat Halid Sajfullah ila fukara ahl Allah [Halid Sajfullah's Letters to Weak People of Allah]*. Damask, Dar an-nu'man li-l-'ulum, 1998. 298 p. [In Arabic.].
13. Abdullaev M.A. (2003) *Sufizm I jego raznovidnosti na Severo-Vostochnom Kavkaze [Sufizm and Its Varieties in the North-Eastern Caucasus]*. 2nd ed. Makhachkala, Dagpress-media Press. 530 p. [in Russ.].
14. Knysh A.D. (2004) *Musul'manskiy mysticism: kratkaya istoriya*. St. Petersburg, DILA Publ. 464 p. [in Russ.].

К ВОПРОСУ О РАСПРОСТРАНЕНИИ ТАРИКАТОВ НАКШИБАНДИЯ-ХАЛИДИЯ И ШАЗАЛИЯ В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ И НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

М. Х. Хайрулаев

Казанский федеральный университет, Казань, Россия

Статья посвящена изучению исторических связей между богословами и суфийскими шейхами Волго-Уралья и Северного Кавказа на рубеже XIX–XX вв. на примере биографии шейха Сайфуллы-кади Башларова, который был преемником М.-З. Камалова, З. Расулева, М. Рамзи и шейха Мухаммад-Салиха Аджави. Автор делает вывод, что деятельность Сайфуллы-кади Башларова сыграла важную роль в распространении тарикатов Шазалии и Накшибандии-Халидии в Волго-Уральском регионе и на Северном Кавказе.

Ключевые слова: *Шазалия, Накшибандия-Халидия, С. Башларов, З. Расулев, Волго-Уральский регион, Северный Кавказ.*

Основной темой нашего исследования является биография и творческое наследие шейха Сайфуллы-кади Башларова. Анализ деятельности С. Башларова показывает, что он сыграл очень важную роль в распространении тарикатов Накшибандия и Шазалия в Волго-Уральском регионе и на Северном Кавказе. Ключевым источником по этой теме является рассказ самого С. Башларова о его вступлении в тарикат. Первым шейхом-наставником С. Башларова был известный в Волго-Уралье муршид, Мухаммад-Закир Чистави, который довёл его до высокой степени познания Всевышнего. Мухаммад-Закир является преемником Махмуда Афанди аль-Алмали ад-Дагистани, представителя халидийской ветви Накшибандии в Поволжье [7. С. 408–409]. После смерти Мухаммад-Закира в 1893 г., С. Башларов в поисках совершенного наставника (муршида) объездил многие мусульманские страны, но не нашёл соответствующего по уровню шейха. Это продолжалось до тех пор, пока ему не приснился сам Мухаммад-Закир, который дал указание С. Башларову вступить под наставничество шейха З. Расулева. С. Башларов подробно рассказал о путешествии в Троицк и встрече с З. Расулевым, М. Рамзи и другими видными мусульманскими деятелями того времени. З. Расулев довёл С. Башларова до совершенства и передал все имеющиеся у него иджазы. В конце своего рассказа С. Башларов сообщает о духовных наставниках З. Расулева. На этом заканчивается письмо шейха Сайфуллы-кади. Слово в слово этот же рассказ приводит Хасан Кахибский в своём труде «Сираджу саадат» [4. С. 242–247]. Важно, что данные

приведённые С. Башларовым, подтверждаются независимыми источниками, в том числе архивными данными о биографии шейха и сохранившимися в них иджазами.

Как мы знаем, шейх Зайнулла Расулев был преемником Ахмад Зиятдина Кумушханави, а последний в свою очередь был представителем нескольких тарикатов: Накшибандия, Кадирия¹, Сухравардия², Чистия³, Кубравия⁴, Халидия⁵, Хильватия⁶, Бадавия⁷, Рифаия⁸, Шазалия⁹ и Мужаддия [8], Ахмад Зиятдин был преемником Ахмада ат-Тараблуди, у которого имелись

¹ Тарикат получил название от основоположника Абдул Кадыра Джилани родился в городе 1078 г. Гилян в Иране, умер Багдаде 1160 г. Является потомком Пророка Мухаммада с обеих сторон, со стороны отца потомок внука Пророка Хасана, со стороны матери внука Хусейна.

² Получил название от основоположника Шихабутдина Абу хафса Умар б. Абдулла ас-Сухраварди (1145–1234).

³ Получил название от основоположника Муинуддина Хасана ач-Чисти (1141–1234).

⁴ Получил название от основоположника Наджмуддина аль-Кубра Ахмада б. Умара (1145–1221)

⁵ Это одна из ветвей Накшибандии, названная именем Халида Багдади (1779–1827).

⁶ Получил название от основоположника Захир Умар Хальвати (ум. 1397).

⁷ Получил название от основоположника Ахмад аль-Бадави (1199–1276).

⁸ Получил название от основоположника Ахмад ар-Рифаи (1118–1182).

⁹ Получил название от основоположника Абу Хасан Али б. Абдулла аш-Шазизи (1196–1258).

иджазы в 40 тарикатах [3. С. 165]. Также шейх Зайнулла получил разные иджазы от Мухаммада Али Захира аль-Витри аль-Мадани, который в свою очередь был шейхом Накшбандии и Шазалии. И исходя из этого мы предполагаем, что шейх С. Башларов получил от З. Расулева и шазалийскую иджазу, так как известно, что шейх З. Расулев передал С. Башларову все иджазы, которые у него были¹.

К тому же, по словам самого шейха Сайфулла-кади, он получил от М. Рамзи иджазу в тарикате кадирийа², но мы также предполагаем, что Сайфулла-кади получил от него и накшбандийскую иджазу. Но точное время не известно, скорее всего, он получил её в Троицке, находясь в доме З. Расулева в 1907 г.³ Сам шейх Сайфулла описывает шейха М. Рамзи как «гору в науках» и в своих трудах часто ссылается на него.

С. Башларов получил иджазу от Мухаммада-Салиха Ажави аль-Кирманхани аль-Казани, преемника упомянутого Мухаммада Али Захира аль-Мадани, от которого получил иджазы по Нашбандии-Муджадидии⁴ и Шазалии.

¹ Как мы знаем, Расулев вступил на путь суфизма под руководством шейха Абдульхакима Чардаклы Накшбандия-Муджадидия, а затем уже продолжил обучение у Ахмада Зиятдинна Кумушханави и получил иджазы по разным молитвам у Мухаммада Али б. Захира аль-Мадани. З. Расулев все полученные иджазы в разных науках, в тарикатах и молитвах передал Сайфулле-кади.

² Сайфулла б. Хусейн. Нам неизвестно место нахождения рукописи, нам любезно было предоставлена её копия известным богословом Дагестана Абдулкаримом Магомедовым из г. Буйнакса. «Мактубат». Л. 45а.

³ ГАСО. Ф 53. Оп. 1. Д. 3. Л. 36.

⁴ Он получил накшбандию по джадидитской линии от Мухаммада-Салиха Витри, шейх Витри в свою очередь от Габдульгани б. Аби Саида, он от Абдуллы аль-Дахляви. Преемниками шейха Дахляви были Халид Багдади и Аби Саид. И самое интересное — они объединяются на Сайфулле-кади.

1. Накшбандия Халидия: а) Абдулла Дахляви — Халид Багдади — Ахмад ат-Тараблуси — Ахмад Зиятдин Кумушханави — Зайнулла Расулев — Сайфулла-кади Башларов — Хасан Кахиби; б) Халид Багдади — Исмаиль Курдамери — Мухаммад Салих — Ибрагим — Юнус Лалали — Махмуд Афанди — Мухаммад-Закир — Сайфулла-кади Башларов — Хасан Кахиби; в) Халид Багдади — Диятдин аш-Ширвани — Хашим ямшани (Ибрагим ишан) — Мухаммад-Закир — Сайфулла-кади Башларов — Хасан Кахиби.

2. Накшбандия Джадия: а) Абдулла Дахляви — Абу Саид — Ахмад Саид — Мухаммад-Маз-

ли⁵. Шейх Мухаммад-Салих 1 марта 1915 г. в Астрахани передал иджазы по Накшбандии и Шазалии Сайфулле-кади [2. Л 161а]. Обращает на себя внимание тот момент, что эта иджаза переписана Кахибским, так как текст написан его почерком. В это время С. Башларов находился в ссылке в Астрахани⁶, куда шейх Мухаммад-Салих приезжал к своему сыну Ибрагиму, по мнению Шихалиева.

Интересен ещё тот факт, что сын шейха Мухаммад-Салиха получил иджазу от Мухаммада Рамзи по книге Исмаила б. Мухаммада аль-Аджлуни «'Икд ал-джавхар ас-самин» по хадисам в г. Астрахань, 30 июля 1914 г. [6. С. 125]. В это время Сайфулла-кади уже находился в Астрахани⁶, и, возможно, они с сыном Мухаммада-Салиха были знакомы, и через сына, скорее всего, и познакомился с отцом. Таким образом, получается Сайфулла-кади, вероятнее всего, встречался с Мухаммадом Рамзи и в Астрахани. К сожалению, сам оригинал иджазы от Мухаммада-Салиха Сайфулле-кади не был найден, но в нашем распоряжении имеется копии иджаз: иджаза, полученная самим Мухаммад-Салихом от Витри⁷, и иджаза, полученная Кахибским от шейха Башларова [2. Л. 161а].

Исследуя текст обеих иджаз, мы видим абсолютную идентичность содержания обоих текстов иджаз и наблюдаем преемственность в передаче и обучении. Ещё интересен такой факт в этой иджазе: помимо разрешения на обучение Шазалии, имеется разрешение на применение некоторых молитв в лечебных целях [Там же. Л. 106б]. Шихалиев указывает дату получения иджазы Мухаммадом-Салихом, основываясь на том же источнике, 23 зу-л-каада 1320 г. х. / 22 февраля 1903 г. [6. С. 126]. При переводе на Григорианский

хар-1 Абдульхамид Дагистани-2 Мухаммад Салих аз-Завави — Мухаммад Мурад Мензелеви — Сайфулла-кади Башларов — Хасан Кахиби; б) Абдулла Дахляви — Абу Саид — Габдул-Гани — Мухаммад Али б. Захир Витри — Мухаммад-Салих б. Абд Халик аль-Кирманхани аль-Казани — Сайфулла-кади Башларов — Хасан Кахи; в) Мухаммад Маъсум — Ахмад аль-Макки — Хабаб аль-Хаджи — Худай Кули — Мухаммад абд Кули — Мулла Идрис — Нияз Кули — Абдухалим аль-Чардалы — Зайнулла Расули — Сайфулла-кади Башларов — Хасан Кахиби.

⁵ Институт Восточных рукописей РАН. С. 2302. Л. 63–64.

⁶ ГАСО. Ф 53. Оп. 1. Д. 3. Л. 36.

⁷ Институт Восточных рукописей РАН. С. 2302. Л. 63

نقشتا التورک
 و بالکون بقی نقشتا
 قال السخاوی ثبت بکون الموقفة
 اثبات القلب واللسان والکتاب
 وجهیه واما بالفتح فثبت
 مع اسماء المشارکین له
 فیه لانه کما یجاء عند الشخص لیس
 علی الغازی فثبت
 من خط شیخنا العارف الامام
 زین العابدین زکریا بن ابراهیم

ثبت علیاء الواصلین وقطب العارفين جامع الکماله ومنبع لغیوضات
 ذوالجناحین ابی الموابل بوعبدالرحمن الشیخ زین الله بن حبيب الله
 الشیخ النقشبندی الخالدی لافل العباد واضغفهم
 خادم فقواء زاویه مسکنه بن حسین سہیل
 المجاهد الشہید شیخ باشلا ر العلوئی
 الغازی عمقی الداعی الثانی
 ساحلہ سہیل
 زلزلہ و صغر
 من مبارک
 ام

وهذا العارف الموحی الیه اخذ من الشیخ السید علی بن ظاہر المدنی التوری خادم علم الحدیث بالمسجد
 النبوی و ذکر فی ۳ صفو الخیر ۱۳۱۴ ھ رحمہ اللہ رحمہ و لمعه آفر رسمہ من خطہ فی زاویہ شیخنا المنور

ومنها للامام اجل الشافعی رضی اللہ عنہ
 ہات لی ذکر من احب و خلی کل یوم من فی الوجود ہر من سہم
 لا ابالی وان اصاب فوادى انه لا یضر شیئی بہ اسمہ
 من القوائد المجریہ لرباع القولنج ان تکرر ہذہ البہین و یضع اصبعک الی سبابہ
 علی محل المفص متکرر بہا فانه یسکن و قدرایہ یمنقولا و ہرینہ المرار الکثیر فصح
 ععود اللالی فی الہ ساند العوام

و بالبرہ النبوئیہ
 و وضع الہ اسم فی یوم العید جعلہ لہ بکرات
 عبد الہ فی ۳ یوم العید جعلہ لہ بکرات
 و کما یجاء عند الشخص لیس علی الغازی فثبت
 و کما یجاء عند الشخص لیس علی الغازی فثبت
 و کما یجاء عند الشخص لیس علی الغازی فثبت
 و کما یجاء عند الشخص لیس علی الغازی فثبت

دلہ الشیخ خادم القواء الحاکم
 مولانا زینا اللہ بن حبيب اللہ الشیخ زین العابدین زکریا بن ابراهیم
 عفا عنہما المعاف فی ۱۸۳۳ ہ بالرومیہ
 زکریا بن حبيب اللہ الشیخ زین العابدین زکریا بن ابراهیم
 ۱۲۶۹ ہ فی اول ذی الحجہ
 من ذرۃ ابرہیل و بعد
 علی الغازی فثبت
 علی الغازی فثبت
 علی الغازی فثبت
 علی الغازی فثبت

ثبت السید محمد علی بن
 التوری المدنی

(۲)

календарь была допущена ошибка либо опечатка: вместо числа 20 написано 22. К сожалению, кроме этих данных о Мухаммаде-Салихе нет информации. Шихалиев считает, что это связано с тем, что последний большую часть жизни провёл за границей [б. С. 116].

Таким образом, мы видим, что шейх Сайфулла-кади Башларов был преемником четырёх волгоуральских суфийских шейхов по трём тариқатам: Накшбандия, Шазалия и Кадирия. Именно благодаря Сайфулле-кади и через него распространился шазалийский тариқат в Дагестане.

Основной преемник шейха Сайфуллы-кади — это Хасан Кахибский, которому он передал все иджазы, которые у него имелись, также в нашем распоряжении оказалась иджаза в науках, преемников Сайфуллы-кади, Хаджи Умар б. Али аль-Хунзахи — это иджаза, выданная им Мухаммад-Арифу б. Хасан аль-кахиби, и указанный Умар хаджи в конце иджазы пишет, что иджаза от Сайфуллы-кади [2. Л. 163б–164а]. О преемниках помимо этих двух людей, к сожалению, нет информации. Кахибский получил иджазы во всех трёх тариқатах Накшбандии, Шазалии и Кадирии. Кахибский, в свою очередь, передал иджазы своему ученику Мухаммаду Я'суби. Дальнейшая передача отражена в следующей цепочке: Хумайд Афанди селения Андых, Мухаммад из селения Уриб, Мухаммад-Ариф б. Хасан из селения Кахиб, Мухаммад из селения Батлук, Абдульхамид из селения Верхнее Инхо, Хамзат Афанди из селения Тлох, Мухаммад Афанди из селения Хучада, Саид Афанди из селения Чиркей, Ахмад Афанди Абдулаев — муфтий Республики Дагестан из селения Верхнее Инхо. И, таким образом, мы наблюдаем, как сохранились и развивались волгоуральские ветви тариқата на Северном Кавказе, в частности, в Дагестане.

Хасан Кахиби подробно разъяснил выполнение всех молитв и обрядов тариқата Шазилия в своём труде «Талхису маариф...» и даже посвятил этому целую главу [5. С. 124–143].

Раньше суфийские шейхи принимали людей в суфизм, только поле определённого испытания (это не означало, что любой желающий не мог

вступить на путь, просто тогда были такие правила). Начиная с шейха Ахмада ас-Сирхинди, известного как Имам Раббани, имам Раббани принимал всех, кто к нему приходил. Когда его спросили: «что приходят мужчины и женщины, и просят принять их в тариқат, не прекращая одеваться и питаться тем, что получено расточительством, принимать обучать их тариқату или нет?» он ответил: «нам подобает их обучать тариқату и побуждать их остерегаться от запретного, и, может, они очистятся от подобного от бараката шейхов, они такие люди не пропадут, те, которые сидят рядом сними» [5. С. 23]. Шейх Сайфулла-кади и Хасан Кахибский и далее преемники последнего применили следующую тактику. Желающего вступить на путь суфизма сначала обучают тариқату Шазалии, и по его готовности и желанию переводят в Накшбандию, потому как Шазалия является более лёгкой для начинающих, но бывают случаи, когда кого-то сразу обучают Накшбандии.

Мы видим тесные взаимосвязи между суфийскими шейхами Волго-Урала и северного Кавказа и роль, оказанную на шейха Сайфуллу-кади Башларова в формировании его суфийских мировоззрений. Далее мы приведём некоторые иджазы (с. 35–36), полученные Сайфуллой-кади от шейха Зайнуллы Расула, которые подтверждают сказанное выше.

Этот «Сабат» находится личной библиотеке Ильяска Каяева. Сборник документов иджаз полученных С. Башларовым от З. Расулева, который в свою очередь получил их от Мухаммада Али аль-Витри.

Факсимиле иджазы с именами передатчиков на чтения молитвы «Хизбуль бахр» Имама Абулхасана аш-Шазали. На этом документе наблюдаем, что сам текст написан рукой Сайфуллы-кади Башларова (под диктовку и либо переписан с иджаз Зайнуллы Расулева), а его имя написано почерком Зайнуллы Расулева и скреплена оттиском его печати. Мы ранее писали, что Расулев получил иджазы от Мухаммада Али б. Захира аль-Витри, здесь мы также наблюдаем его имя до имени Расулева под цифрой 13, далее Расулев 14, и С. Башларов 15.

Список литературы

1. Сайфулла б. Хусейн Башларов. Сабаттуль маджда. (Рукопись хранится в личной библиотеке Ильяска Каяева).
2. Сайфулла б. Хусейн. Мактубат. Рукопись архив автора.
3. Халид Сайфулла бин Хусейн. Мактубат Халид Сайфулла илал фукара ахл Аллах. Махачкала : Рисалат, 2014. 368 с.

4. Хасан б. Мухаммад аль-Кахи. Сираджу саадат фи сияри садат. Махачкала : Рисалат, 2011. 256 с.
5. Хасан б. Мухаммад Кахиби. Талхис маариф фи таргиб Мухаммадариф (Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммадарифа). Махачкала : Рисалат, 2014. 349 с.
6. Шихалиев Ш. Ш., Наврузов А. Р. Из истории жизни и творчества Али Каяева и Сайфуллы-кади Башларова : документы и материалы. Махачкала, 2018. 203 с.
7. Шуайб аль-Багини. Табакат хаваджакан накшбандия ва садатиль машаихиль халидиятиль махмудия. Махачкала : Рисалат, 2014. 640 с.
8. Хазрат Ахмед Зияуддин Гумушханави // Мечеть Фатмы Султан Текке Гумушханави/Текке Гумушханави. URL: <http://mec.foundation/Projects/Fatma-Sultan-Mosque/Gumushaneviyye/Sheikh-Ahmed-Ziyaeddin-Gumushanevi-ru>

Сведения об авторе

Хайрулаев Магомед Халитович — аспирант Института международных отношений Казанского федерального университета. Казань, Россия. Assalam-Kazan@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 33–38.*

TO THE ISSUE THE SPREAD OF TARIGATS NAKSHIBANDIA-KHALIDIA AND SHAZALIA IN THE VOLGO-URAL REGION AND THE NORTH CAUCASUS IN THE EARLY 20TH CENTURY

M.Kh. Khayrulaev

Institute of International Relations of Kazan Federal University, Kazan, Russia. Assalam-Kazan@mail.ru

The article is devoted to the study of historical relations between theologians and Sufi sheikhs of the Volga-Ural region and the North Caucasus at the turn of the XIX–XX centuries on the example of the biography of Sheikh Sayfullah-Qadi Bashlarov, who was the successor of M.-Z. Kamalov, Z. Rasulev, M. Ramzi and Sheikh Muhammad-Salih Ajawi. The author concludes that the activities of Sayfulla-qadi Bashlarov played an important role in the spread of the tariqas of Shazaliya and Naqshibandiya-Khalidiya in the Volga-Ural region and in the North Caucasus.

Keywords: *Shazalia, Naqshibandiya-Khalidiya, S. Bashlarov, Z. Rasulev, Volga-Ural region, North Caucasus.*

References

1. Sayfulla b. Khuseyn Bashlarov. Sabattul' madzhda. Rukopis' khranitsya v lichnoy biblioteke Il'yasa Kayaeva. [in Arabic].
2. Sayfulla b. Khuseyn. Maktubat. Arkhiv avtora. [in Arabic].
3. Khalid Sayfullah Bin Hussein. (2014) Maktubat Khalid Sayfulla ilal fukara akhl Allakh. [Maktubat Khalid Sayfullah ilal fukara ahl Allah]. Makhachkala, Risalat publ. 368 p. [in Arabic].
4. Khasan b. Muhammad Kakhibi. (2011) Siradzhu saadat fi siyari sadat [Lamps of happiness]. Makhachkala, Risalat publ. 256 p. [in Arabic].
5. Khasan b. Muhammad Kakhibi. (2014) Talkhis maarif fi targib Mukhammadarif (Kratkoye izlozheniye sokrovennykh znaniy dlya nastavleniya Mukhammadarifa) [Talkhis maarif fi targib Mukhammadarif (Summary of secret knowledge for the instruction of Muhammadarif)]. Makhachkala, Risalat publ. 349 p. [in Arabic].
6. Shikhaliev Sh.Sh., Naavruzov A.R. Iz istorii zhizni i tvorchestva Ali Kayayeva i Sayfulla-kadi Bashlarova: dokumenty i materialy [From the history of the life and work of Ali Kayaev and Sayfulla-kadi Bashlarov: documents and materials]. Makhachkala, 2018. 203 p. [in Russ.].
7. Shuayb al'-Bagini. (2014) Tabakat khavadzhanak nakshbandiya va sadatil' mashaikhil' khalidiyatil' makhmudiya. Makhachkala, Risalat, 2014. 640 s. [in Arabic].
8. Hazrat Ahmed Ziauddin Gumushkhanavi. Fatma Sultan Tekke Gumushkhanavi Mosque/Tekke Gumushkhanavi. URL: <http://mec.foundation/Projects/Fatma-Sultan-Mosque/Gumushaneviyye/Sheikh-Ahmed-Ziyaeddin-Gumushanevi-ru>

РОЛЬ КОНТИНГЕНТА (ПЕРСИДСКИЙ «ЭДРАКАКТ ЭТЕБАРИ») В АНАЛИЗЕ ЛИЧНОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АЛЛАМЕ ТАБАТАБАИ

Салех Хасан заде, Мохсен Хабиби, Муса Абдоллахи

Университет имени Алламе Табатабаи, Тегеран, Иран

Алламе Табатабаи поднимает вопрос об Эдракакте Этебари в своей практической философии (перс. Хекмат Амали). Эдракакт Этебари противостоит настоящему Эдракакту и под этим термином подразумевается те мысли, которые человек по договору и временно в целях устранения своих нужд образует. В основе цели лежит «принцип стремления к жизни» и функция «принципа приспособления к окружающей среде» или, другими словами, «принцип приспособления к потребностям». Контингент — это граница между двумя реальными мирами, и поэтому, в отличие от реального восприятия, такое восприятие контингента как обязательство, добро и уродство, а также принцип занятости, зависит от жизненно важных потребностей и факторов окружающей среды и меняется по мере их изменения. Многие контингенты имеют постоянное хорошее и плохое с точки зрения различий, но некоторые, например справедливость и угнетение, имеют хорошую и плохую стабильность. «контингенты» — хорошая основа для входа в анализ «индивидуальной и общественной жизни» и поиска нового понимания человеческой жизни в современном мире.

Эти представления ограничены эпистемологией, и в соответствии с её значениями и результатами её можно рассматривать как теорию социальных дел. В каком-то смысле эти представления влияют на то, как мы живём, а в некотором роде они влияют на то, как мы живём.

Ключевые слова: *реальное восприятие, кредитное восприятие, относительное, переменное, жизнь, Алламе Табатабаи.*

Введение. Контингент и реальное восприятие — очень важные философские темы, которые используются в различных интеллектуальных, юридических, литературных, социальных, культурных и политических вопросах. Это мост между теоретическим разумом и практическим разумом и, таким образом, способ войти в рациональный и философский анализ культурных дел. Хотя это обсуждение разбросано по произведениям мудрых прошлого, но его оформление как регулярное и независимое философское обсуждение связано с усилиями и инициативой Алламе Табатабаи. До Алламе некоторые аспекты этой теории были представлены покойной исфаханской компанией по таким вопросам, как статус, практика и т. д. Он считает нравственные вопросы, такие как «справедливость — это хорошо» и «угнетение уродливо», частью Арае Махмуде¹ и утверждает, что эти вопросы являются одними из свидетельств практического разума [1. Т. 2. С. 311].

Он не считает эти положения аргументами

и считает, что они не соответствуют ничему, кроме согласия мудрых [Там же].

Таким образом, он безоговорочно заявлял о справедливости добродетели, уродства и моральных утверждений. Конечно, покойный Исфакхани каким-то образом передаёт своё мнение Хадже Насиру и даже Ибн Сине [1. С. 312] о том, что этот вопрос требует дальнейшего обсуждения. После него некоторые из его учеников, такие как Мохаммад Реза Музаффар, приняли эту точку зрения в своих книгах [2. Т. 2. С. 311; 2. Т. 1. С. 209, 225, 227]. Алламе Табатабаи разработал и объяснил теорию «Эдракакт Этебари» в своей практической философии.

В «Эдракакт Этебари» человек приписывает определение и пределы одного существа в своём уме другому существу. В реалистической философии Алламе реальное восприятие умственного развития и отражения является реальным и самоочевидным, но доверительное восприятие — это гипотезы, выдвинутые умом для удовлетворения жизненных потребностей, так что это аспекты, действительные и не имеющие ничего общего с реальностью.

¹ В исламской философии под этим термином подразумеваются те мысли, которые в обществе считаются приличными.

Со времён Алламе, «Эдракакт Этебари» больше обсуждалось в философии этики, и процесс обсуждения «Эдракакт Этебари» формировался по-другому, то есть какие концепции являются концепциями, используемыми в моральных суждениях?, Являются чистой заслугой или заслугой самого себя, и был сделан вывод, что моральные концепции являются заслугой самого себя [3. С. 1].

В целом ментальные восприятия и концепции делятся на три категории:

1. Концепции, совместимые с внешними примерами объективных существ, называются «реальными» концепциями, такими как наши представления о людях, животных и других внешних объектах.

2. Концепции, которые никогда не были применимы к внешним примерам и имеют «пример» только по мнению человека, который их вообразил, в то время как на самом деле для этого нет примера. Эта группа понятий является «воображаемой и правдивой», без малейшего использования истины. Такие концепции называются «иллюзиями», например: Симург, великан, фея, удача и т. д., которые рождаются из иллюзий и позрений.

3. Концепции, которые, как и концепции второй категории, «говорят правду», но с той разницей, что во второй категории мы сталкиваемся с обманчивыми концепциями, которые представляются человеку как «истина» и, следовательно, человеку, полагающему, что он реален, имеет дело с этим. Он «осознаёт» и воздействует на него истиной. Но в третьей категории «владелец идеи», зная, что эта концепция является не чем иным, как идеей, но в соответствии с интересами и намерениями, имеет дело с истиной и упорядочивает воздействие истины на неё [4. Т. 2. С. 1, 2, 131; 5. 13–15]. Природа контингента привела к тому, что эти представления используются и исследуются в различных областях. Во-первых, с словесной и литературной точки зрения. Например, каковы значения слов с самого начала и какие изменения произошли в их значениях в их нынешней форме? И действительно ли они используются в этих значениях или виртуально? С другой стороны, обсуждение этих концепций связано с качеством восприятия этих концепций и механизмом перехода разума от одного концепта к другому, который следует исследовать в психологии разума.

Но цель этой статьи — обратить внимание на соотношение между этими понятиями и объ-

ективными фактами. То есть являются ли эти концепции изобретениями разума и не имеют отношения к внешним реальностям и составляют их собственную особую ментальную силу, или они просто указывают на индивидуальные или социальные желания, и в третьей гипотезе, что эти концепции имеют связи с ментальными существами, объективные факты и абстрагируются ли они от них? Другими словами, являются ли моральные и юридические предложения новостями и правдивыми предложениями, ложью, истиной и ошибками или они похожи на письменные выражения и не означают в них правильного или неправильного? И если о них воображают правду и ложь, каков критерий их правды и лжи? И по каким критериям следует признать их истинность и заблуждение?

Значение термина «Эдракакт Этебари». Термин «Эдракакт Этебари» используется в исламской философии в трёх смыслах:

В первом употреблении говорится только о контингентах, которые вообще не имеют никакого внешнего и ментального применения и созданы с помощью воображения; такие понятия, как «гигант», которое ещё называют «иллюзией».

Во втором термине «Эдракакт Этебари» используется в общем смысле, имеется в виду вторая абсолютная рациональность (как логическая, так и философская). В этом смысле даже концепция «существования» считается действительной. Этот термин часто использовался в словах шейха Ишрака, и в его различных книгах о «рациональных полномочиях» он обсуждался в том же смысле [6. С. 137–147]. «Эдракакт Этебари» в этом приложении имеет противоположность «оригинальности», которая используется при обсуждении оригинальности существования или природы (того же самого). В этом смысле контингенты не просто изобретательны и придуманы [7. С. 394]. Скорее, в этом смысле контингент означает второй философский смысл. То есть то, что делает разум на основе сравнения первых интеллектов, но для описания цели. В этом смысле сила доказательства не имеет силы создавать образ себя без нас в обмен на внешний образ, независимо от того, имеет ли он внешний объект (факты) или нет (полномочия).

Согласно третьему взгляду, «Эдракакт Этебари» присваивается моральным, правовым и культурным концепциям, то есть концепциям, называемым «концепциями ценностей» [8. С. 178]. Это та же заслуга в том особом смысле, который Алла-

ме считает в своей теории. Так как при изучении моральных и юридических выражений наблюдается, что некоторые из этих концепций, например, что должно и не должно, обязательное и запрещённое, могут быть предикатом некоторых дел, а некоторые концепции, такие как справедливость и угнетение, доверие и предательство может быть предметом дела. Основным признаком такого рода контингентов является то, что они находятся перед реальным восприятием, иными словами, они не являются существенными концепциями и так называемыми, у нас нет объективной основы, и по этой причине они называются «контингентами». Истинное восприятие — это умственное развитие и отражение реальности, но «Эдракакт Этебари» — это гипотезы, выдвинутые разумом для удовлетворения жизненных потребностей и не имеющие ничего общего с реальностью. Например, понятие «вор» и «узурпатор» встречается у людей, не потому, что оно имеет человеческую природу, а потому, что такие понятия используются в значении «украсть чью-то “собственность”». Изучая концепцию собственности, можно увидеть, что золото и серебро относятся к собственности, но не потому, что они являются особыми металлами, а потому, что они желательны для людей и могут быть средством удовлетворения их потребностей. С другой стороны, наличие богатства у человека является признаком другой концепции, называемой «собственность», у которой нет эквивалента в реальном мире, то есть путём подтверждения титула «собственник» для человека и титула «собственность» для золота, не изменит ни человеческую природу, ни природу золота. Это то значение, которое мы ищем в этой статье. Хотя, согласно Алламе, религиозные постановления также считаются такими контингентами, но важно отметить, что Алламе, приводя аргументы в пользу постановлений религии, считает, что в религии есть реальная суть [9. С. 162–163].

Разница между контингентами и реальными понятиями. Согласно Алламе Табатабаи, «Эдракакт Этебари» бывает двух типов: общественное и специальное [4. Т. 2. С. 185–186]. Следовательно, аргументы протекают только в реальном восприятии [Там же. С. 187], потому что реальное восприятие имеет логическую ценность, а «Эдракакт Этебари» не имеет такой ценности. После реального восприятия его можно использовать в философских аргументах, естественных науках и математике, но нельзя использовать «Эдракакт Этебари» [7. Т. 6. С. 372].

Истинное восприятие не зависит от естественных потребностей живых существ и факторов, специфичных для его среды обитания, и не меняется с изменением естественных потребностей и факторов окружающей среды, но «Эдракакт Этебари» зависит от жизненно важных потребностей и факторов окружающей среды, и он меняется по мере их изменения. Истинные представления не развиваются, но представления о «Эдракакт Этебари» развиваются. Истинные восприятия абсолютны, постоянны и необходимы, но доверительные восприятия относительны, временны и ненужны. Крайне необходимо отличать реальное восприятие от «Эдракакт Этебари», именно некоторые по ошибке в своих исследованиях «Эдракакт Этебари» отнесли к фактам и некоторые приписали особенности «Эдракакт Этебари» реальному восприятию. Они обобщают факты и рассматривают факты как свидетельства относительных и изменчивых концепций и подчиняются естественным потребностям [7. Т. 6. С. 372].

Экзистенциалы живых и неживых существ. На первый взгляд, явления мира делятся на два разных типа: живые существа «с разумом» и существа без «разума». Бессознательные существа, такие как дерево, перешли из сообщества, состоящего из нескольких компонентов, таких как ветви, стволы и корни, в единицу, и эта единица, наряду с её компонентами, имеет разные свойства и действия. Все эти «свойства и действия» с их собственным центральным ядром (единицей дерева) образуют небольшой мир, в котором все его компоненты взаимозависимы и образуют единую организацию [4. Т. 2. С. 159]. Человек не является исключением из этого правила, человек имеет точную природу естественного существа, такого как дерево, и каждое человеческое существо, кто бы то ни было, в любое время, в любом месте и в любой социальной ситуации является естественной единицей в его кругу существования. Выполняет ряд природных свойств и эффектов, таких как питание, воспроизводство в соответствии с природой и эволюцией «принудительно». Используя стих 20 суры Хадид: «Знайте, что жизнь этого мира — это игра и развлечения, роскошь и гордость между собой, расточительность в отношении богатства и детей», он считает, что удовольствие в детстве, игры и мечтания в детстве и юности, любовь и привязанность в юности, получение возможностей и власти в среднем возрасте и получение почестей в позднем

возрасте — это человеческие желания [4. Т. 19. С. 164]. Конечно, шейх Бахаи уже истолковывал этот стих раньше [10. Т. 3. С. 412]. Объясняя этот вопрос, следует сказать, что в дополнение к естественным и материальным фактам, которые являются предметом теоретической мудрости, мир также включает временные титулы. Например, говорят, что это свойство принадлежит мне, или что оно достигается с помощью определённой одежды гордости, или что оно воспроизводится с тем, что считается его собственностью, или что что-то украшено тем, что называется орнаментом, и вся эта заслуга имеет значение [11. С. 148]. Во многих случаях в религиозных текстах значение мира совпадает с контингентами, а не с естественными явлениями мира. Например, тот факт, что Имам Али (А. С.) говорит во время земледелия, что я трижды развёлся с миром, не означает отказ от сельскохозяйственных земель, но значение тех же пяти титулов, упомянутых в стихе, которые занимают человеческую жизнь в разное время.

В дополнение к объяснению жизни мира с помощью пяти названий: игра, веселье, украшение, гордость и умножение собственности и детей, сам Коран рассматривает ряд важных вопросов и представляет их как часть шариата, например, в сделках, таких как «арнда», «мир», «сделка» и т. д. (одно и то же). Следует отметить, что разница между образом мышления наций заключается в «достоверных мыслях», а не в «фактах», потому что Алламе считает, что теоретический разум и рациональность одинаковы для всех, везде и при любых обстоятельствах.

Виды контингентов третьего типа. У человека есть внутренние чувства и побуждения в погоне за своими потребностями, и поэтому он конструирует, что можно и чего нельзя делать, чтобы достичь целей жизни. Например, «яблоко — это фрукт» и «это хлопковое платье» — это реальные восприятия. Но если сказано: «Это яблоко должно быть съедено» и «Это платье моё», считаются кредитным мнением. «Практические полномочия» — это продукт или паразит эмоций, которые соответствуют силам и активным силам работы и подвержены этим внутренним эмоциям с точки зрения стабильности, изменения, выживания и упадка. Эмоции бывают двух видов: необходимые общественные чувства, природа типа и функция естественной структуры, такая как абсолютная и абсолютная воля и ненависть, любовь и ненависть, а также

личные чувства, которые можно изменить. Согласно Алламе, в людях есть как неизменные, так и неизменные природные аспекты, а также эмоциональные и изменяющиеся аспекты, поэтому следует сказать, что практические кредиты также бывают двух видов:

1. Общие и фиксированные (неизменяемые) полномочия, которые люди должны принимать и конструировать, такие как достоверность следования науке и доверие к сообществу и распределению (как мы выразим).

2. Изменяемые личные качества, такие как уродство и красота, а также различные формы сообществ.

Человек может считать любой социальный стиль, который он считал хорошим в один день, плохим на следующий, но он не может отказаться от принципа общества или забыть принцип хорошего и плохого [1. Т. 2. С. 186].

Выдвижение кредитных предложений является результатом внутренних потребностей и потребностей сил и активных сил человеческой природы и развития, и ясно, что деятельность этих сил или некоторых из них ограничена и зависит от общества, а некоторые из них не зависящий от него; Например, человек будет использовать свои способности восприятия или питательный аппарат в одиночку или среди множества людей. Конечно, некоторые безусловные кредитные представления общества невозможны, такие как мысли об обществе, такие как: замужество и воспитание детей и тому подобное. Обязательства, а затем хорошее и плохое (хорошее и плохое) — одни из самых важных представлений о кредитоспособности в жизни.

Используя свои активные силы, человек принимает соотношение необходимости (необходимости и должного) при рассмотрении результата своего действия между собой и между своим эмоциональным лицом. Поскольку это соотношение фактически находится между активными силами и реальными движениями, исходящими от них, то указанное соотношение будет действительным в уме. Среди кредитных представлений концепция обязательства исследуется в философии этики. Он считает понятие «обязательства» одним из первых важных критериев между причиной и следствием. Обязательство — это общий кредит, от которого не освобождается ни одно действие [4. Т. 2. С. 189]. Хотя связь между активной силой и его реальной работой существует и реальна, но человек не помещает его между актив-

ной силой и своим прямым внешним воздействием, но постоянно между собой и между эмоциональной научной формой. Который осознавал действие и действие власти [4. Т. 19. С. 179–180]. И это значит, что у них нет этого прилагательного в терминах истины. Следовательно, корень этих верований является эволюционным и естественным, а не гипотетическим и построением человеческого разума.

С другой стороны, глаголы делятся на хорошие и плохие. В философии добро и зло имеют разные значения:

1. Кротость и ненависть: мягкие действия и объекты называются уродливыми по воле хорошего и нелюбимого человека. Правосудие мягко по своей природе, а угнетение — немощно.

2. Неполный и завершённый: совершённые действия и объекты описываются как хорошие, а неполные как уродливые.

3. Похвала и порицание: добро — это то, что человек, выполняющий работу, заслуживает похвалы, и уродство в работе, исполнитель которого заслуживает вины [12. С. 453].

Под тем фактом, что справедливость заслуживает похвалы, а угнетение заслуживает вины, подразумевается доказательство этих двоих с мудрыми и основанное на согласии их мнений, а не доказательство в самом деле. Тот факт, что справедливость и доброжелательность находятся в общественных интересах, которые сохраняют систему, а угнетение и агрессия включают в себя коррупционеров, разрушающих систему, — это то, что понимают все люди, а борьба за добро и уродство угнетения означает обоснованность похвалы. По первому, а правильность вины — по второму. Претензия в этой позиции является доказательством добра и уродства, то есть по соглашению мнений мудрых, а не доказательством их действий, так же как они содержат целесобразность и коррупцию... Это также мотивирует общий развратник мудрых по суждению настоящего агента, в том числе и коррупционера. Таким образом, это восхищение и осуждение мудрых сохраняет систему и предотвращает её нарушение [13. С. 1].

Алламе Табатабаи считает добро и уродство как мягкость и немягкость действий и объектов с человеческими силами восприятия. По его мнению, действительность добра и зла непосредственно проистекает из действительности общего обязательства, которое люди также подтверждают перед сродностью.

Нет сомнений в том, что нам нравятся многие стихийные бедствия, и, поскольку мы знаем «хорошее», нам нравится, и мы ненавидим другие события, и потому что мы знаем «плохое», у нас есть враг. Многие органы, вкусы и запахи считаются «хорошим» сенсорным восприятием, а не воображением, а многие другие считаются «плохими». Но после размышлений их хорошее и плохое нельзя считать абсолютными и давать абсолютную истину, потому что мы видим, что есть другие животные, методы которых отличаются от наших. Например, животных привлекает запах туши, и они ненавидят сладкий вкус. Следовательно, необходимо сказать, что два атрибута «хорошее» и «плохое», которые имеют перед нами естественные сенсорные свойства, являются «относительными» и связаны, например, с качеством состава нашей нервной системы или мозга. Таким образом, можно сказать, что хорошее и плохое, естественное для конкретного существа — это его мягкость и согласие или его недостаток мягкости и согласия с силой доказательства. И поскольку каждое наше добровольное действие совершается с использованием соотношения «обязательство», то мы предпринимаем каждое действие, которое мы делаем, полагая, что оно соответствует требованиям активной силы, то есть мы считаем, что наши действия постоянно мягкие и совместимы с активной силой, и мы также рассматриваем возможность оставить несовместимыми. В случае глагола мы рассматриваем глагол «хорошо», а в случае отказа — глагол «плохо» [4. Т. 2. С. 192–190].

На основании сказанного можно сделать вывод, что хорошее и плохое, хорошее и плохое в действиях — это два действительных атрибута, которые действительны в каждом совершённом действии, как индивидуальных, так и социальных. «Доброта», как и «обязанность», бывает двух типов: доброта, которая является прилагательным глагола сама по себе, и доброта, которая является необходимым и не нарушающим права прилагательным глагола, потому что это общая обязанность, и, следовательно, настоящее время может быть плохим и уродливым по своей природе, происходить от подлежащего, но его появление неизбежно будет происходить с верой в «добро». Соотношение действий с намерениями и целями общества является критерием того, чтобы быть хорошим, а не некрасивым. Фактически, уместность глаголов, индивидуальных или коллективных, делает их красивыми [4. Т. 5. С. 10].

Постоянство некоторых добродетелей и зол.

Поскольку одни действия всегда совместимы с целью общества, например, справедливость, они обладают постоянной добродетелью, и аналогично другие имеют постоянные действия, такие как угнетение, уродство и зло. Но если мы сталкиваемся с настоящим, которое меняется в зависимости от разницы обстоятельств, времён, мест и комплексов, тогда его добро и уродство непостоянны. Например: смех и шутки, которые хороши для друзей и плохи для взрослых.

Поэтому Алламе Табатабаи, отвергая того, кто считает добро и уродство относительными и изменчивыми, говорит:

Не следует прислушиваться к словам того, кто говорит: добро и уродство не являются общими и постоянными и всегда находятся в изменении и трансформации, потому что этот говорящий перепутал эту концепцию с примером и сказал в качестве аргумента для своего утверждения: справедливость и угнетение (что является одним из ярких примеров добра и зла), их хорошее и плохое не являются постоянными, потому что мы видим, что выполнение некоторых социальных правил в одной стране считается справедливостью, а в другой стране считается угнетением, например, порка прелюбодейных мужчины и женщины в исламском комплексе — это «справедливость» и «угнетение» западных людей, как и сотни других примеров. Отсюда мы понимаем, что не существует титула, который являлся бы одним и тем же тотальным угнетением при любых обстоятельствах и временах и комплексах правосудия и других титулов. Как уже было сказано, говорящий в этом утверждении путает понятие и пример и не понимает, что в приведённом им примере западные люди также считают справедливость добром, а угнетение — злом. Между «понятием» и «экземпляром» у нас нет с ним споров [4. Т. 5. С. 12]. Человек расширил понятие добра и уродства до такой степени, что включил глаголы и значения кредита и социальных титулов. В течение его жизни, в зависимости от влияния различных факторов, события, которые происходят либо для человека, либо для общества, либо в соответствии с человеческие желания и желания и совместимы с индивидуальным или социальным счастьем, таким как благополучие и здоровье, которое называется «добром» (добро), или несовместимо, например бедствие, лишения и бедность, которое называется «злом» [4. Т. 5. С. 13].

Отсюда можно сделать вывод:

Красивое и уродливое — это два состояния и атрибута, которыми характеризуются вещи и действия, потому что они связаны с совершенством и счастьем определённого типа или человека. Эти два прилагательных иногда относительны и излишни, но в некоторых случаях они постоянны, как справедливость и угнетение, а в некоторых случаях, например, раздача милостыни, что хорошо для заслуживающих и уродливо для недостойных.

Разница между кредитом и абсолютным релятивизмом. Руководство по природе «инстинктивных правил» будет ограничено задачами, которые адаптируются к формам и составу органов тела. Например, ислам никогда не предписывает сексуальное желание вне брака (мужчина с женщиной, женщина с женщиной, женщина и мужчина через брак, мужчина с не-мужчиной, мужчина с самим собой, размножение через брак). Например, совместное обучение младенцев и отмена родства и наследования, а также отмена расы не вызывают восхищения, потому что построение брака и воспитание не соответствуют этим вопросам. Некоторые считают, что мнение Алламе Табатабая соответствует мнению некоторых современных философов-моралистов и считают, что мораль связана с Алламе [14. С. 354], хотя Алламе считает эти сравнения неверными и неправильно понятыми. По его словам, свобода человека — это естественный дар и руководство, а руководство природы зависит от оборудования, которое есть в здании [4. Т. 5. С. 199–200]. Мученик Мотаххари, чтобы устранить двусмысленность и сложность теории Алламе Табатабая, и в соответствии с его интеллектуальными принципами, которые ценны и связаны с человеческой добродетелью, предлагает «Я — Алави» и «Я — Сефли» [7. С. 740]. Он верит: Истина, праведность, доброжелательность, милосердие, добрые дела и тому подобное — это ряд значений, которые подходят мне выше людей. В практической мудрости человеческая душа имеет два совершенства: теоретическое совершенство и практическое совершенство. Изучение и усвоение истин Вселенной — это теоретическое совершенство души, а утилитарная этика — это практическое совершенство души, то есть она развивает душу в позиции действия и уравнивает её отношения с телом с тем, что есть истинное совершенство. Дыхание помогает.

Источником присущего человеку достоинства является его «алавитское я», даже если он этого не осознаёт. Человек, зная, что ему присущи честь и достоинство, которые являются одним и тем же аспектом царства и божественного дыхания, неосознанно чувствует это достоинство, затем среди поступков и свойств он чувствует, что эта работа или эта королева с этой честью уместна или нет. Когда он чувствует себя подходящим и находящимся в гармонии, он считает это добродетелью, а когда обнаруживает, что это противоречит им, он считает это пороком. На самом деле, общие правила того, что можно и нельзя, а также хорошо и плохо, оправданны: люди созданы подобными в том, что является совершенством их душ, и, когда они созданы подобными, любовь становится одинаковой, взгляды также остаются неизменными. Там он становится цветом. То есть, несмотря на то, что люди физически, материально и естественно находятся в разных положениях и ситуациях и в разных обстоятельствах физические потребности различны, с точки зрения восходящего совершенства и духовного совершенства, все люди находятся в одном и том же положении. Есть и насильственно любит, и хорошее и плохое становится там одинаковым, общим и постоянным, и все моральные добродетели, социальные или не социальные, такие как терпение, настойчивость и т. п. [7. С. 741].

Выбор лёгкого и легче. Активные силы человека часто выполняют свою работу с помощью мысли, и всякий раз, когда они сталкиваются с двумя типами глаголов, которые похожи по «типу», но различаются по затратам энергии, то есть один трудный, а другой лёгкий, тогда неизбежно рабочая сила будет стремиться к безболезненной работе и бросит тяжёлую работу. Тяжёлая работа, хотя и требует активной силы, сталкивается с препятствиями, несовместимыми с активной силой, и иногда, когда активная сила делает это, ей нужна сама работа, и у неё не остаётся выбора, кроме как страдать и устранять препятствия. Необходимость такой работы и наличие активной силы связаны с отсутствием работы без страданий или меньшим страданием, поэтому в случае, когда предполагается, что это страдание и страдание в действии, выбор страдания будет очевиден [4. Т. 2. С. 192].

Именно на этом принципе эволюция присутствует во всех индивидуальных и социальных аспектах человека, поскольку влияние этого

принципа на привычки, обычаи и слова людей очевидна.

Принцип эксплуатации и сообщества. Человек наблюдает снаружи: он использует каждое материальное явление, которое является комбинацией, чтобы поддерживать своё выживание извне, и это свойство характерно всем существам, и особенно животным. Они очень чёткие.

Сам человек делает всевозможные продукты питания, лекарства, одежду и жизнь из растений, деревьев и всего остального. Теперь, не подумает ли это странное существо, обладая силой своей мысли, если он встретит другого человека, использовать его силы и действия? И сделает ли он исключение для своих братьев?! Алламе Табатабай говорит в ответ: «Несомненно, это не так, потому что этот общий или заразительный темперамент, который постоянно поражает людей, нельзя считать неестественным, независимо от того, задокументирован ли этот метод в природе» [4. Т. 5. С. 194–195].

Роль контингента в жизни человека. Одним из важных вопросов для мыслителей-гуманитариев является анализ человеческой жизни. То есть в рациональном путешествии мы доставляем изучаемый предмет к нашим основам, выявляем причины взаимодействий и можем определить фундаментальные измерения жизни. Поиск самых основных элементов различных экзистенциальных, культурных, эпистемологических, индивидуальных и коллективных измерений человеческой жизни всегда был и остаётся интересом мыслителей в области гуманитарных наук. Такой взгляд на жизнь привёл к возникновению междисциплинарных вопросов, таких как «социология знания», в которой, помимо социологического анализа, нам необходимы философское понимание и взгляд. В «социологии знания» мыслители стремятся, помимо анализа знания с социологической точки зрения, практиковать полный спектр интеллектуальных продуктов — философий — идеологий, политических учений и теологических идей. В социологии этого типа во всех этих областях предпринимаются попытки связать изучаемые идеи с социальными и историческими контекстами, в которых они возникли [15. С. 91–92]. Это показывает, что создание знаний, как один из важных аспектов жизни человека, серьёзно связано с его социальными и историческими условиями, и теория контингента Алламе также обращается к этому вопросу в значительной степени.

В продолжение статьи мы обращаем ваше внимание на роль теории восприятия контингента в анализе различных измерений жизни, и интересно, что взгляды, предложенные Алламе, используются при анализе как индивидуальных, так и коллективных измерений жизни. Сначала будет исследована роль этой теории в анализе индивидуального аспекта жизни, а затем её роль в анализе измерений социальной жизни.

Роль условного восприятия в анализе измерений индивидуальной жизни. Один из эпистемологических вопросов — это вопрос о том, что такое эпистемология науки и как цель науки соотносится с прогрессом и гарантией научной рациональности. Теория контингента Алламе Табатабаи эффективна в этом отношении, и ей есть что сказать. Потому что он рассматривает мир условности как область между двумя мирами объективного и человеческого, потому что, как упоминалось ранее, цель условного восприятия состоит в том, чтобы актуализировать активные силы для достижения цели. В основе цели лежит «принцип стремления к жизни» и функция «принципа приспособления к окружающей среде», или, другими словами, «принцип приспособления к потребностям». Поскольку эти знания условные, истина и ложь в их понятиях бессмысленны. Но это не значит, что нельзя оценивать эти знания. Напротив, в соответствии с принципом эффективности и неэффективности, если заявление не направлено на достижение цели, оно будет аннулировано. Но поскольку условные знания изменчивы, прогресс будет продолжаться.

С другой стороны, хотя теория условности относится к индивидуальному и досоциальному восприятию контингента, но основная часть этих представлений формируется после формирования человеческого общества, и поэтому мы видим, что контингент растёт в контексте обществ. То есть чем полнее общество, тем более прогрессивными будут его предложения по условности. Вот как можно найти критерий такого восприятия предложений. Потому что, если это предложение, полученное из коллективного разума, и ведёт общество к прогрессу, это предложение будет приемлемым и, другими словами, рациональным [16. С. 1].

Алламе считает, что человеческое знание и восприятие — это очень широкая область с различными функциями. Восприятие контингента имеет переменную и допустимую область по сравнению с реальной областью восприятия.

То есть, хотя условные предложения на самом деле имеют корни, они не выводятся из реальных предложений. Следовательно, с одной стороны, они не могут считаться такими же истинными, как истина реальных восприятий, а с другой стороны, они не могут считаться не связанными с истиной, следовательно, не связанными с истиной или ложью. Эта теория верит в оригинальность как личности, так и общества, между двумя доминирующими теориями в социологии, а именно оригинальность индивида и оригинальность общества. Поскольку у человека есть два «я»: индивидуальное «я» и социальное «я». Человек биологически является индивидуумом, которым я являюсь лично, а в социальном плане другое «я» ощущает меня коллективным [15. С. 126]. После этой точки зрения мы видим, что Алламе рассматривает две области человеческой жизни. Похоже, что из четырёх рассмотренных выше представлений об условности только концепция обязательства имеет как индивидуальный, так и социальный статус и эффективна в обеих областях, так как обязательство «присутствует во всех типах человеческих, индивидуальных и социальных полномочий» [17. С. 310]. Эта концепция вызывает движение людей от стадии воображения к стадии действия. Будь то для достижения индивидуальных целей или практических в области социальных взаимодействий. Это обязательство, которое побуждает человека к действию, и из него нельзя извлекать мораль. Потому что, как упоминалось в первой части этой статьи, согласно теории условности, до тех пор, пока эта концепция не будет существовать в человеческих существах, никакое произвольное движение невозможно.

Конечно, несмотря на индивидуальность восприятия «обязательства», следует отметить, что наибольшее влияние на социальные действия человека оказывает концепция обязательства, а затем и другие концепции условности. «Восприятие контингента иногда является заслугой отдельного человека, а иногда — заслугой общества или всех обществ... Социальный контингент подтверждается в соответствии с определёнными социальными критериями, и рациональное общество подтверждает их, чтобы поддерживать свою социальную систему. Среди индивидуальных контингентов есть много случаев, когда, хотя и не связанные с обществом, но подобно социальным контингентам, все члены общества их придерживаются, как и необходимость

употреблять полезные для тела и разума вещи. Что в этой фразе и в некоторых предыдущих интерпретациях понятие необходимости и должно (обязательство, определённое и т. д.) считается действительным» [17. С. 308–309].

Рассматривая влияние восприятия контингента на социальные аспекты жизни человека, мы начинаем с четвёртой концепции восприятия кредита. Возникает вопрос: является ли метод найма напрямую и без посредников требованием природы и заложена ли эта идея в человеческий мозг, а за ней последовала идея, называемая идеей сообщества, «собирающегося вместе и живущего коллективно»? Или люди, наблюдая за своими братьями, сначала думают об обществе и коллективной жизни? Отклоняется ли сама природа человека и превращается ли она в массу хаоса, прибыли и страданий и, наконец, рабства и эксплуатации?

Согласно Алламе, это правда, что структура человеческого тела оснащена «относительно» социальным устройством для кормления, у женщины есть грудь, которая точно готова к производству молока, а с другой стороны, другой человек (ребёнок) снабжён губами и ртом, что полностью совместимо с сосанием груди и приёмом молока. Кроме того, сумма двух мужчин и женщин вместе с точным и узким устройством сексуального желания и подготовки основного материала человеческого ребёнка и создания такого человека, как он сам, оснащена всеми принадлежностями и потребностями, и, конечно же, этим оборудованием — кормление и производственное оборудование. Та же самая ситуация может быть обнаружена у других млекопитающих, помимо человека, и у большинства птиц, таких как голуби, ястребы и им подобные, а также у рождающейся и репродуктивной системы большинства или всех живых животных. Но, учитывая, что цель природы и создание этого оборудования совпадает с производством, питанием и очищением, является ли способ, который природа определяет для выполнения своего идеала и цели для людей, тем же самым, что и сообщество и сотрудничество? Или идея эффективности входит в человеческий мозг, что мужчины, женщины, младенцы и матери делают эти вещи, чтобы удовлетворить свои активные способности и удовлетворить свои инстинктивные желания? Мужчина инстинктивно хочет от женщины полового акта, женщина также этого хочет. Младенец просит материнскую грудь утолить голод, а мать просит ребёнка

опорожнить грудь от молока и облегчить дискомфорт, который она испытывает. Доказательством этого является то, что это оборудование не является общим для большинства или всех животных — общего и постоянного — потому что невозможно представить, чтобы всех людей кормили молоком, а также сама природа, которая побуждает человека делать такие вещи, активизирует своё приглашение с помощью ряда наук о восприятии и эмоций, таких как сексуальное желание и аппетит к питанию, эмоции и утроба, но рано или поздно те же чувства забираются у человека и у мужчин или женщин нет сексуального желания. Фактически такое сообщество является подмножеством эффективности и возникает в результате появления соглашения между двумя сторонами, а не в результате того, что природа непосредственно приводит человека к такой идее [17. С. 110–112].

Что касается роли контингента в жизни, мы также можем полагаться на третий тип, то есть на облегчение. Человек постоянно хочет заработать много денег с небольшим капиталом и делать что-то более тяжёлое с меньшими усилиями, и если иногда происходит обратное и эволюционный процесс становится легче или труднее. Более простые привычки и ритуалы достигают более сложной стадии, а не путём только эволюции, но другими намерениями, связанными с оригиналом и обременительными, поскольку простая жизнь первого человека в настоящее время очень трудна, но есть много других применений, которые были добавлены к принципу и стали сложными, поскольку, например, первый человек чувствовал голод и ел только для сытости, траву или сырое мясо, но сегодня человек не удовлетворён одним только питанием. Воля и другие цели. (то же самое). Эта точка зрения была философской при выборе лёгкого образа жизни. С точки зрения религии и шариата упор делается на упрощение жизни. Например, в повествовании Имама Садика (А. С.) говорится, что Святой Пророк (мир ему и благословение) сказал: «Бог благословляет человека, который легко продаёт и легко покупает, легко даёт и легко берёт». И близко к этому повествованию сказал Имам Садик: «Бог, Благословенный и Возвышенный, любит раба, который легко продаёт, легко покупает, легко даёт и легко берёт». Джабир ибн Абдулла также передаёт от Святого Пророка (мир ему и благословение), что он сказал: «Да помилует Бог одного из вас, кто легкомыслен. Должно быть легко продавать,

покупать, легко оплачивать и получать». [18. Т. 17. С. 450; [19. Т. 23. С. 259].

Роль условного восприятия в анализе изменений социальной жизни. Выдвигая эту теорию, покойный Алламе Табатабай ссылается на два термина «человек по природе» и «гражданское существо по природе» и полагает, что, хотя такие великие мыслители, как Аристотель, считали человека гражданским по своей природе, правильно считать человека сначала как естественный слуга, а затем истолковать природу с социальной точки зрения [4. Т. 2. С. 231], но необходимо отметить, что слово «занятость» в этой теории не должно использоваться неправильно. Эта теория не претендует на то, чтобы утверждать, что человек по своей природе эксплуатирует других.

Следует заметить, что понятие «гражданин» для человека также не должно восприниматься как предпосылка о том, что вся земля и земные существа принадлежат всем, и поэтому несколько человек, скрывающихся за обманчивой завесой «интернационализма» во имя разрешения внутренних противоречий, убили человеческий разум и заявили, что человек по своей природе не имеет ни малейшего вмешательства в добро и зло и не сможет менять мир.

Сторонники этой теории утверждают, что такие коммунистические и марксистские интерпретации не означают занятости и стремления к обществу. Скорее, согласно этой теории, человек, руководствуясь природой и непрерывной эволюцией всех, стремится к своей собственной выгоде, а это означает «условность за занятость», и для своей собственной выгоды он желает всеобщего блага, а это также означает «общественный контингент». Затем для всеобщего блага он хочет социальной справедливости, и это становится «заслугой доброй справедливости и уродства угнетения». В результате можно сказать, что постановление о том, что человеческая природа вдохновлена природой и эволюцией, является общим суждением и не имеет частной неприязни к классу, но подчиняет правило природы и эволюции в различии принципов, корней и талантов и основана на трёх принципах: он хочет, чтобы каждый сидел на своём месте [4. Т. 5. С. 113–114].

При обсуждении анализа социальной жизни с точки зрения исламской философии, шестой статьи книги «Принципы философии и метод реализма», озаглавленной «условное восприятие», было уделено больше внимания, чем другим произведениям Алламе Табатабаи. Причина

такого внимания — отход Алламе от общепринятых форм исламской философии. Обсуждение «условных представлений» и «контингентов» кажется хорошей основой для входа в анализ «социальной жизни». Похоже, что Алламе поднял этот вопрос в поисках нового понимания человека и мира и вдыхая интеллектуальное пространство современного мира. Следовательно, восприятие контингента не должно быть ограничено эпистемологически. Обсуждение контингента с точки зрения его последствий может рассматриваться как теория наряду с другими философскими идеями об обществах [20. С. 1].

Алламе Табатабаи считает, что социальная и культурная жизнь имеет большое влияние на создание знаний. Но вопрос в том, на что похожи эти отношения? Теория условности Алламе предполагает наличие причинно-следственной и необходимой связи между условными идеями и социальными факторами, но человеческая природа требует этого для поддержания социальной системы [15. С. 127]. Алламе говорит по этому поводу: «Из-за необходимости, чтобы каждый член общины нашёл изъятые материалы и особенно другую собственность, “обращение” действительно произошло ...» [4. Т. 5. С. 229]. «Потребность в построении слов и выражений — одна из вещей, которую люди осознают на первом этапе развития общества, потому что каждому маленькому или большому обществу нужны индивидуумы», — сказал он. Она проявляется в понимании намерений друг друга [9. С. 133–134]. Как можно видеть, Алламе не считает эти восприятия необходимыми. Полная причина этих восприятий не рассматривается, «скорее, общество является только основой (и основная причина) этих знаний» [15. С. 128]. Это с точки зрения влияния социальной жизни на эти представления. Но мы также можем говорить с противоположной точки зрения, то есть о влиянии этих представлений на социальную жизнь. Кажется, что такое знание является ответом на потребности социальной жизни и отвечает меняющимся и различным потребностям. Эти представления самоизменяются и изменяются в разных условиях и в разных и меняющихся потребностях в таких областях, как этика (хорошие и плохие), общества и социальные идеи, лексические и литературные вопросы, правовые и уголовные вопросы, а также политические и экономические вопросы, и поэтому считается относительным [15. С. 128].

Заключение. Согласно Алламе Табатабаи, у человека есть два типа восприятия: реальное и условное. У человека есть внутренние чувства, основанные на его особой структуре и потребностях, и в соответствии с ними он создаёт восприятия и мысли, чтобы удовлетворить упомянутые потребности в результате. Следовательно, эти представления исчезают с выживанием и упадком эмоциональных факторов или желаемых результатов. Эти представления, с одной стороны, уходят корнями в теоретические и интеллектуальные истины, а с другой — в социальную жизнь человека, и поэтому верования различаются от одной культуры к другой, и эти различия возникают из-за образа мышления наций и народов, а не из «фактов». Потому что теоретический разум и рациональность одинаковы для всех, везде и при любых обстоятельствах.

С другой точки зрения, эмоции бывают двух видов: необходимые общественные чувства, природа типа и функции естественной структуры, такие как абсолютная воля и ненависть, любовь и ненависть, и личные чувства, которые можно изменить. Например, достоверность следования науке и доверие к обществу, а также присвоение и изменение личных качеств, таких как уродство и красота, а также различные формы общества.

Некоторыми важными качествами жизни являются «обязанность», «добро и уродство», «более лёгкий и лёгкий выбор в работе», «контингент на трудоустройство», «общественный контингент» и «хорошее представление об справедливости и уродстве угнетения».

Царство контингента — это пространство между двумя реальными мирами. Потому что цель условной науки — это деятельность активных сил для достижения цели. В основе цели лежит «принцип стремления к жизни» и функция «принципа приспособления к окружающей среде» или, другими словами, «принцип приспособления к потребностям».

Можно сделать вывод, что на постсоциальное восприятие контингента влияют социальные и исторические условия, и эти представления меняются в соответствии с социальным развитием, и, поскольку образ мышления и воля влияют на жизнь, они играют роль в социальных измерениях и её анализе с разных точек зрения. «Теория условности» является основой для входа в анализ «индивидуальной и социальной жизни» и стремится к новому пониманию человека и мира и вдыхает интеллектуальное пространство современного мира.

Список литературы

1. Груевасфхани, Мухаммад Хусейн. Конец ноу-хау в объяснении достаточности (старая перепечатка), объясняющая адекватность основ, сказанных о мучениках. Кум, 1995. (На арабском).
2. Музаффар, Мохаммад Реза. Основы юриспруденции. Исмаилиты. Кум, 1996.
3. Фотографии, Шохре. Концепция достоверности в исламской философии, основанная на моральных суждениях. Тегеран : Университет Алламе Табатабаи, 2004.
4. Табатабаи, Мохаммад Хусейн. Конец мудрости. Управление исламских публикаций, Кум. 1983.
5. Музаффар, Мохаммад Реза. , Аль-Мантек. Бейрут : Dar Al-Ta'rif. 1400 хиджры
6. Шахрзури, Шамсалдин Мохаммад. Описание мудрости просветления, исправление и введение, Хоссейн Зиай Торбати. Тегеран : Институт гуманитарных и культурных исследований, 1993.
7. Мотahari, Мортеза. Собрание сочинений. Т. 6. Сафра. Кум, 2010.
8. Месбахе Язди. Философское образование. Тегеран : Исламская пропагандистская организация, 1988.
9. Хомо Реза. Тарик Ирфан (Рисале аль-Валая). 1393.
10. Шейх Бахаи. Кашкул, Алами, Бейрут. 1403 г. хиджры
11. Джавади Амоли, Абдулла, Эпистемология в Коране. Кум : Центр управления семинарией Кума, 1991.
12. Туси, Хаваджа Насир. Краткое изложение произведения. Бейрут : Дар аль-Азва, 1405 г. хиджры.
13. Джамали, Моджтаба. Исследование теории добра и зла с акцентом на мнения шейха Мохаммада Хоссейна Гарави Исфохана. Тегеран : Университет Алламе Табатабай, 2016.
14. Соруш, Абдолкарим. Тегеран : Industrial Recreation, Soroush Publications, 1991.
15. Адждаризаде, Хоссейн. Социологический подход к восприятию кредита // Айнех Мехр. Дар аль-Тафсир (исмаилитский). Кум, 2001.

16. Абдеходаи Зохре. Анализ эпистемологического реализма с точки зрения Алламе Табатабаи и Лори Лауден. Тегеран : Университет Алламе Табатабаи, 2015.
17. Гарамии, Мохаммед Али. Философия предварительных исследований, познания, диалектики и реального и кредитного восприятия. Кум : Издат. центр Ислам. пропагандист. бюро Семинарии Кума, 1994.
18. Хор Амели, Мухаммад ибн Хасан. Средства шиитов. Кум: Фонд Аль-Байт, 1409 г. хиджры
19. Боруджерди, Ага Хусейн. Источники шиитской юриспруденции (исчерпывающий перевод шиитских хадисов) / перевод Ахмада Исмаила Табару и др. Тегеран : Зелёная культура, 2007.
20. Мослех, Али Асгар. Исследование вопросов культуры на основе теории кредитного восприятия Алламе Табатабаи. Тегеран : Университет Алламе Табатабаи, 2013.

Сведения об авторах

Салех Хасан заде — доцент кафедры исламоведения университета имени Алламе Табатабаи. Тегеран, Иран. <https://orcid.org/0000-0002-1924-5206>. hasanzadeh@atu.ac.ir

Мохсен Хабиби — старший преподаватель кафедры философии университета имени Алламе Табатабаи. Тегеран, Иран. <https://orcid.org/0000-0001-6542-7660>. mohsenhabibi212@gmail.com

Муса Абдоллахи — старший преподаватель кафедры русского языка университета имени Алламе Табатабаи. Тегеран, Иран. <https://orcid.org/0000-0003-0345-5732>. Mabdollahi82@yahoo.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 39–50.*

THE ROLE OF THE CONTINGENT (PERSIAN “EDRAKAKT ETEBARI”) IN THE ANALYSIS OF PERSONAL AND SOCIAL LIFE FROM THE POINT OF VIEW OF ALLAME TABATABAI

Saleh Hasan Zadeh

Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. hasanzadeh@atu.ac.ir

Mohsen Habibi

*Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.
<https://orcid.org/0000-0001-6542-7660>. mohsenhabibi212@gmail.com*

Mousa Abdollahi

*Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.
<https://orcid.org/0000-0003-0345-5732>. Mabdollahi82@yahoo.com*

Allame Tabataba'i raises the question of the Edraccact Etebari (contingent) in his practical philosophy (Pers. Hekmat Amali). The Edraccact Etebari opposes the real Edraccact and this term means those thoughts that a person forms by agreement and temporarily in order to eliminate his needs. The goal is based on the principle of striving for life and the function of the principle of adaptation to the environment, or, in other words, the principle of adaptation to needs. The contingent is the border between two real worlds, and therefore, unlike real perception, such perception of the contingent as obligation, good and ugliness, as well as the principle of employment, depends on vital needs and environmental factors and changes as they change. Many contingents have consistent good and bad in terms of difference, but some, like justice and oppression, have good and bad stability. “Contingents” are a good basis for entering the analysis of “individual and social life” and seeking a new understanding of human life in the modern world.

These views are limited to epistemology, and according to its meanings and results, it can be regarded as a theory of social affairs. In a way, these beliefs affect the way we live, and in a way, they affect the way we live.

Keywords: *real perception, conditional perception, relative, variable, life, Allame Tabataba'i.*

ИСЛАМСКИЕ РЕФЕРЕНЦИИ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ТУРЦИИ (на примере философии Намыка Кемалья и Неджипа Фазыла Кысакюрека)

Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ для молодых учёных-кандидатов наук МК-636.2020.6

Д. В. Жигульская

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Института востоковедения РАН, Москва, Россия

Вопрос о роли ислама в жизни турецкого общества и государства, а также его совместимости с западными ценностями и демократией традиционно занимает центральное место как в политической мысли страны, так и находит своё отражение в жизни турецкого общества. Особенную актуальность он приобрёл во второй половине XIX в., не утратил её и сегодня. В настоящей статье будут рассмотрены философские взгляды на тему ислама двух выдающихся мыслителей Турции — Намыка Кемалья (1840–1888 гг.) и Неджипа Фазыла Кысакюрека (1904–1983 гг.). Выбор обусловлен тем, что оба философа являлись интеллектуальными новаторами, политическими активистами своего периода и впоследствии стали источником вдохновения для лидеров Турции. Так, Мустафа Кемаль Ататюрк называл Намыка Кемалья «отцом своих чувств», а современный лидер Турции Реджеп Тайип Эрдоган нередко ссылается на Неджипа Фазыла Кысакюрека в своих обращениях к нации. Примечательно, что оба философа приобрели известность как талантливые поэты и писатели, журналисты. Отдельное внимание в статье уделяется сочинению Неджипа Фазыла Кысакюрека, посвящённому личности Намыка Кемалья и оценке его роли в развитии современной Турции. Все вышеописанные факторы делают выбор этих двух фигур довольно символическим и не менее показательным в контексте изучения вопроса развития исламской идеологии в Турции.

Ключевые слова: *исламизм, общественно-политическая мысль, Турция, Намык Кемаль, Неджип Фазыл Кысакюрек.*

Исламский нарратив (тур. İslâmcılık) стал активно применяться в риторике интеллектуалов Османской империи со второй половины XIX в. с целью обеспечения единения и солидарности мусульман перед лицом Запада путём утверждения главенства общественной мысли, морали, политики, системы управления и права, функционирующих в соответствии с законами ислама. Эта идеология возникла среди представителей реформистского движения Новых османов (тур. Yeni Osmanlılar) — важнейшего объединения интеллигенции, представляющей революционно-демократическую и либеральную мысль, — и активно применялась как политический инструмент в период правления султана Абдулхамита II.

Во время формирования идеологии исламизма возникли новые теории, которые трактовали принципы ислама и его характерные элементы в соответствии с современными условиями XIX в., таким образом происходило развитие идеи исламского единства или панисламизма (тур. ittihad-ı İslâm), которая, в свою очередь, была инспирирована западными идеологиями панславизма и пангерманизма. Примечательно,

что множество понятий, занимающих центральное место в общественной и политической жизни Запада, находили своё переосмысление и новую интерпретацию идеологами исламизма.

Для раннереспубликанского периода характерен научный интерес к идеологии исламизма как к культурному явлению. Однако демократические процессы, начавшиеся в стране в 1950-е гг., послужили включению религии в политическую сферу. Отныне ислам стал важной референцией в персональной и общественной идентификации гражданина, а также инструментом в процессе демократизации политической культуры. С 1960-х гг. в Турции наблюдается рост интереса и популярность данной идеологии, а научная деятельность и философия многих интеллектуалов, начиная со времён Новых османов и до наших дней, продолжают оказывать существенное влияние на различные сферы жизни современного турецкого общества: от права и общественной морали до популярной культуры и политической риторики. Далее в статье обратимся к философии Намыка Кемалья и Неджипа Фазыла Кысакюрека.

Намык Кемаль (1840–1888 гг.) — выдающийся поэт и мыслитель Османской империи. Его романтическая поэзия на тему свободы и родины сделала его знаменитым, а статьи в газетах, посвящённые культуре, прогрессу и просвещению, добавили славу Намыку Кемалю в качестве философа и активиста.

Выдающимся достижением Намыка Кемала стоит считать его попытку создать политическую теорию и развить философскую мысль своей эпохи, предложив и введя в оборот ряд политических понятий и создав таким образом теоретическую и философскую базу для дальнейших исследований. Его философский подход основывался на *синтезе западных ценностей и исламских референций*. Намык Кемаль подчёркивал необходимость широкого процесса европеизации при условии сохранения национальной специфики и ценностей ислама. Такой вид модернизации он считал верным, осуждая слепое подражание. Он первым озвучил концепцию о необходимости «проникновения модернизации в мысль и саму суть» (тур. *fikre ve öze nüfuz etmesi*) [9, s. 41].

Метод Намыка Кемала совместить европейские идеалы и исламские ценности основывался на реинтерпретации Корана и хадисов таким образом, чтобы поддержать принципы конституционной демократии и некоторые европейские идеалы эпохи. Ислам для Намыка Кемала служил объединяющим фактором в жизни империи, тем не менее он выступал за трансформацию его институтов на пример европейских, а также развивал идею равенства граждан на основе идеологии османизма. Намык Кемаль оценивал шариат или исламское право как основной организующий принцип для конституционного порядка, в рамках которого должно функционировать государство. Философ верил в то, что шариат формирует основу управления и содержит в себе основные права народа. Фикху он также уделял особое значение и называл его произведением исламской цивилизации. Проблемы современного ему строя Намык Кемаль видел в несовершенстве механизмов правосудия.

Справедливо утверждать, что Намык Кемаль ставил перед собой цель не реформировать ислам, но реструктурировать его институты. Примечательно, что источником свободы он считал исламскую традицию. В исламе люди наделены личной свободой, при этом цель государства — обеспечить эту свободу, дарованную Богом, путём создания институтов, гарантирующих её.

Намык Кемаль в своих работах активно использовал термины свободы, равенства, нации, родины, права, государства и парламента. В особенности понятия цивилизации/культуры и прогресса (тур. *medeniyet ve terakki*), науки и искусств (тур. *ulûm ve fûnûn*), закона и порядка (тур. *kanun ve nizam*), свободы и коллективного совета/демократии (тур. *hürriyet ve meşveret*) заняли центральное место в его философской мысли. Он пытался найти в исламской терминологии эквиваленты понятиям западной политической мысли [7, s. 146].

Например, производные от одного арабского корня термины «мешверет» и «шура» (тур. *meşveret ve şura*) Намык Кемаль использовал как синонимичные понятиям демократия и парламент. Таким образом, оба понятия, относящиеся к исламской терминологии, обеспечивали религиозную основу для демократических требований [8, s. 108]. Ещё одно понятие из исламской терминологии, которое активно использовал Намык Кемаль, — «биат» (тур. *biat*), означает связь/договор между правителем и народом. В случае если правитель не выполняет свои обязательства, народ в праве расторгнуть договор. Намык Кемаль не мыслил государство (тур. *devlet*) в отрыве от народа. Государство функционирует совместно с народом. Его главная задача — обеспечивать соблюдение закона и справедливости. Правосудие — показатель цивилизационного развития общества.

Размышляя о парламентской системе, Намык Кемаль за образец взял французскую модель и предлагал следующую структуру парламента: 1) Государственный совет (тур. *Şura-yı Devlet*), состоящий из 40–50 членов, задачей которого была подготовка законопроектов и принятие необходимых решений для их имплементации; 2) «Уммет Шурасы» (Национальная ассамблея, аналог Сената) (тур. *Ümmet Şûrası*) — орган исполнительной власти, утверждающий законопроекты Государственного совета и контролирующий бюджет правительства; 3) «Айян Меджлиси» (тур. *Âyan Meclisi*) — орган, обеспечивающий защиту Конституции и гражданских прав, а также контролирующий взаимоотношения между законодательной и исполнительной властью [2, s. 295]. В то время как депутатов «Уммет Шурасы» назначал султан, члены «Айян Меджлиси» должны были избираться населением.

Таким образом, стоит отметить, что Намык Кемаль, апеллируя к западной политической терми-

нологии, стремился изобрести новый политический язык, что неизбежно привело его к обращению к исламским понятиям. Философия Намыка Кемаля оказала существенное влияние на последующие поколения, в особенности на исламскую политическую мысль. Так, он стремился гармонизировать западную либеральную политическую мысль с исламской политической мыслью. Он считал, что проблема заключается не в теории, а в её практическом применении. Можно заключить, что философия Намыка Кемаля имела прагматичный, государственный характер и подразумевала синтезный подход к вопросам западных и исламских ценностей, основных прав и свобод человека и т. д.

Неджи́п Фа́зыл Кы́сакю́рек (1904–1983 гг.) — поэт и мыслитель, оставивший заметный след в литературе, культуре, политике и общественной мысли республиканской Турции. Сегодня наследие этого философа особенно востребовано среди представителей правящей элиты страны.

Стоит отметить, что политические воззрения Неджипа Фазыла Кысакюрека не отличались новизной. Однако из ряда современников он выделялся тем, что не боялся в довольно сложных политических условиях своей эпохи, выраженных во многочисленных ограничениях деятельности оппозиции, облачать эти идеи в поэтическую (а затем и политическую) форму и открыто призывать к действию. В годы, когда ислам был вытеснен из общественной жизни, национализм стал идейным убежищем для многих, в том числе и для Неджипа Фазыла Кысакюрека, который стал одним из лидеров подхода, ставившего тюркскость в центр исламского мира. Турецкий народ рассматривался Неджипом Фазылом Кысакюреком как неотъемлемая часть исламского целого. Философ верил в то, что процесс европеизации ведёт к утрате самобытности общества и его отставанию. Он призывал к возвращению к духовным корням и поискам ценностей на собственной земле.

Среди исследователей творчества Неджипа Фазыла Кысакюрека распространено мнение, что он является философом, «исламизировавшим турецкий национализм» [3, s. 81]. Действительно, концепцию нации (тур. millet) Неджип Фазыл Кысакюрек воспринимал как религиозное сообщество и считал, что существуют только мусульманская и немусульманская нации. Он был глубоко убеждён в том, что турецкий национализм — свое-

образное проявление восторга (тур. heyecan), который заменит религию.

Национализм, согласно Неджипу Фазылу Кысакюреку, бывает двух типов: «настоящий и поддельный» (искусственный). Философ верил в то, что национализм, выдвигающий на первый план этническую принадлежность, — не прогрессивен и обречён на провал, если не защищает идею приверженности исламу, и турецкий национализм должен развиваться в этих ценностных рамках [6, s. 665]. Земли Анатолии Неджип Фазыл Кысакюрек рассматривал в качестве священной родины турецкого национализма. Философ верил в то, что, если Турция прекратит восхищаться Западом, она сможет заново воспрянуть духом и собрать свои душевные силы. Для этого нужно перестать копировать Запад, но также отказаться и от утопичной идеи Турана [1, ss. 528–530].

Основным фактором экономического развития в процессе революции исламских ценностей, согласно взглядам Неджипа Фазыла Кысакюрека, должно было послужить национальное производство. Благодаря революции такие отрасли, как кинематограф, театр, литература и даже наука и мысль, должны быть национализированы и возвышены до международного уровня.

Главной трибуной политического активизма Неджипа Фазыла Кысакюрека стоит считать издаваемый им с 1943 г. журнал «Бюйюк Догу» (тур. Büyük Doğu), или «Большой/Великий Восток». Название журнала «Бюйюк Догу» само по себе было вызовом и противопоставлением Западу. Стоит отметить, что журнал не раз закрывался, а Неджип Фазыл Кысакюрек оказывался в тюрьме по причине активной политической деятельности и критики режима.

Вершиной мастерства Неджипа Фазыла Кысакюрека как идеолога считается его сочинение «Идеологическая тропа» (тур. İdeolojya Örgüsü, англ. Ideological Pathway) [5].

В этом произведении звучит призыв заменить иностранный революционизм, берущий начало в эпоху Танзимата и развившийся в периоды двух конституций и республики, на **аутентичный исламский революционизм** — как в сфере общественно-политической мысли, так и в действии. Произведение написано в конце 1940-х гг. В нём отвергалась демократия и подчёркивалась необходимость построения порядка сверху-вниз, который бы определял направление развития индивидуума и общества.

Сегодня Неджип Фазыл Кысакюрек — важный символ консервативной политической культуры в Турции и один из источников коллективной памяти, своеобразная универсальная ценность для представителей различных сегментов правой политической мысли. Неджип Фазыл Кысакюрек повлиял на развитие исламистской, националистической и консервативной мысли в Турции. В период однопартийности он подвергал жёсткой критике политику правящего режима, используя при этом исламскую политическую мысль. Неджип Фазыл Кысакюрек критиковал реформы, начиная с эпохи Танзимата и заканчивая республиканским периодом, в качестве идеальной цивилизации он видел цивилизацию ислама с её социальными, политическими и реформистскими элементами. Слепое подражание Западу, согласно взглядам Неджипа Фазыла Кысакюрека, спровоцировало культурный и нравственный кризис в обществе. С переходом к многопартийности он стремился сплотить правые партии вокруг единого идеала. Цель политического активизма Неджипа Фазыла Кысакюрека заключалась в том, чтобы восстановить утраченные исламские ценности и обратить их в национальную идею благодаря объединению вокруг идеи Большого/Великого Востока. Используя исламские референции, Неджип Фазыл Кысакюрек выступал противником коммунизма и левых движений в стране. В конце своей жизни философ объединил националистические и исламские идеи в своём учении, что повлияло на формирование *концепции турецко-исламского синтеза*.

Взгляды Неджипа Фазыла Кысакюрека на творчество Намыка Кемаля. В 1940 г. Министерство образования Турции (тур. Maarif Vekilliği) обратилось с поручением к Турецкому языковому обществу (тур. Türk Dil Kurumu) выпустить книгу, посвящённую 100-летию юбилею со дня рождения Намыка Кемаля, в которой бы всесторонне освещались его личность, произведения и вклад в развитие Турции. Символично, что руководством Турецкого языкового общества было принято решение, согласно которому книгу предстояло написать Неджипу Фазылу Кысакюреку. Книга состоит из трёх разделов, наиболее примечательным из которых для данной статьи является третий, посвящённый оценке влияния Намыка Кемаля на политику, общество и литературу. В нём Неджип Фазыл Кысакюрек приводит следующие строки: «Если произведения Намыка Кемаля — искра, то влияние, оказанное им, сред-

ни пожару; Трудно, смотря на искру, предугадать, каким будет пожар, также нелегко вычленив искру из пламени. Величина пламени, безусловно, влияет на качество искры; в то время как искра определяет размер пожара. Если поразмыслить отдельно о политическом, общественном и литературном влиянии Намыка Кемаля, то мы увидим, что его гений в действии перевернул эти сферы и послужил первопричиной многочисленных изменений, произошедших впоследствии» [4, ss. 299–301].

В заключительной части книги Неджип Фазыл Кысакюрек, давая оценку влиянию Намыка Кемаля, называет его «турецким святым социума» (тур. içtimaî bir Türk azizidir) [4, s. 312].

Основываясь на вышеизложенном, можно утверждать, что исламский нарратив в общественной мысли Турции, корни которого мы можем проследить в сочинениях Новых османов второй половины XIX в., со временем принял форму политической идеологии в ответ на колониалистские стремления Запада, и в результате возникло понятие единения вокруг идеи ислама — так называемый панисламизм. В республиканский период идеология продолжила своё существование (хотя и проявлялась по-разному, адаптируясь к меняющимся условиям политической конъюнктуры) и сегодня её влияние весьма ощутимо в различных областях жизни турецкого общества.

В статье была предпринята попытка рассмотреть различные подходы к оценке роли ислама в общественно-политической жизни Турции в весьма далёкие друг от друга исторические эпохи — позднеосманский период на примере взглядов Намыка Кемаля и республиканский период (40–60-е гг. XX в.) через призму философии Неджипа Фазыла Кысакюрека. Идеи Намыка Кемаля можно охарактеризовать как революционные: он был уверен в необходимости интеграции турецкого общества в европейскую цивилизацию при условии сохранения национальных и исламских ценностей. Философ верил в будущее ислама и его совместимость с прогрессом, а правовые основы конституционного режима искал в религии. В то время как взгляды Неджипа Фазыла Кысакюрека, наоборот, стоит назвать консервативно-националистическими и реакционными по отношению к действующему режиму. Примечательно, что, несмотря на различие в оценке западных ценностей, Неджип Фазыл Кысакюрек высоко ценил идеи своего великого предшествен-

ника. Можно заключить, что обе фигуры и выработанный ими подход к оценке роли ислама в общественно-политической жизни турецкого общества внесли существенный вклад в развитие исламской мысли и определили ход её дальнейшего развития.

Список литературы

1. Atabay M., Bora T. *Anadoluculuk // Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce — Milliyetçilik, İletişim Yayınları, Cilt 4. İstanbul, 2008.*
2. Berkes N. *Türkiye’de Çağdaşlaşma, 7. Baskı. İstanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2005.*
3. Duran B. Necip Fazıl Kısakürek’in Siyasi Fikirleri Üzerine Bir Değerlendirme // *Hece (Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı), № 97. Ankara, 2005.*
4. Kısakürek N. F. *Doğumunun Yüzüncü Yıl Dönümü Dolayısıyla Namık Kemal Şahsı-Eseri-Tesiri, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. III. Ankara, 1940.*
5. Kısakürek N. F. *İdeolojya Örgüsü. İstanbul : Büyük Doğu Yayınları, 2008.*
6. Şahin O. E. Necip Fazıl Kısakürek’in Biyografisi. *Türk Düşünce ve Siyasetindeki Yeri // II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı. Kütahya, 2017.*
7. Tekin Y. *Osmanlı’da Demokrasi Tartışmalarının Miladı Olarak Meşrutiyet Öncesi Tartışma Platformu // SBF Dergisi, Sayı: 55, SBF Yayınları. Ankara, 2000.*
8. Türkone M. *İslamcılığın Doğuşu. İstanbul : İletişim Yayınları, 1991.*
9. Ülken H. Z. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi. 3. Baskı. İstanbul : Ülken Yayınları, 1992.*

Сведения об авторе

Жигульская Дарья Владимировна — кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии Востока, заместитель директора Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник отдела истории Востока Института востоковедения РАН. Москва, Россия. dvzhigulskaya@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 51–56.*

ISLAMIC REFERENCES IN TURKISH SOCIO-POLITICAL THOUGHT (Using the Example of the Philosophy of Namık Kemal and Necip Fazıl Kısakürek)

Supported by the RF Presidential grant scheme for young scholars — candidates of science (grant MK-636.2020.6)

D.V. Zhigulskaya

*The Institute of Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University, Oriental History Department,
Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia. dvzhigulskaya@gmail.com*

The issue of the role of Islam in Turkish social and state affairs and its compatibility with Western values and democracy traditionally holds a central place in the country’s political thought and is also reflected in Turkish society. Having become particularly topical in the second half of the 19th century, it remains relevant to this day. This article examines the philosophical views on the topic of Islam of two outstanding Turkish thinkers, Namık Kemal (1840–1888) and Necip Fazıl Kısakürek (1904–1983), chosen because both were intellectual innovators and political activists of their times who subsequently became a source of inspiration for Turkey’s leaders. Thus, Mustafa Kemal Atatürk described Namık Kemal as the “father of his feelings”, while the leader of modern Turkey, Recep Tayyip Erdoğan, often refers to Necip Fazıl Kısakürek in his addresses to the nation. It is noteworthy that both philosophers became famous as talented poets, writers and journalists. Separately, the article looks at an essay by Necip Fazıl Kısakürek on the personality of Namık Kemal, assessing his role in the development of contemporary Turkey. All the factors described above make the choice of these two figures quite symbolic and no less illustrative in the context of studying the development of Islamic ideology in Turkey.

Keywords: *Islamism, socio-political thought, Turkey, Namık Kemal, Necip Fazıl Kısakürek.*

References

1. Atabay M., Bora T. (2008) *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – Milliyetçilik, İletişim Yayınları*. Cilt 4. İstanbul. [In Turkish].
2. Berkes N. (2005) *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 7. Baskı. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları. [In Turkish].
3. Duran B. (2005) *Hece (Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı)*, no. 97. Ankara. [In Turkish].
4. Kısakürek N.F. (1940) *Doğumunun Yüzüncü Yıl Dönümü Dolayısıyla Namık Kemal Şahsı-Eseri-Tesiri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. III, Ankara. [In Turkish].
5. Kısakürek N.F. (2008) *İdeolocya Örgüsü*. İstanbul, Büyük Doğu Yayınları. [In Turkish].
6. Şahin O.E. (2017) *II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı*. Kütahya. [In Turkish].
7. Tekin Y. (2000) *SBF Dergisi*, Sayı: 55. SBF Yayınları. Ankara. [In Turkish].
8. Türkone M. (1991) *İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul, İletişim Yayınları. [In Turkish].
9. Ülken H.Z. (1992) *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul, Ülken Yayınları. [In Turkish].

ФИЛОСОФИЯ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Н. Каримов, З. Каримова

Джизакский государственный педагогический институт, Ташкент, Узбекистан

В качестве исследовательской задачи авторами была определена попытка изученности понятия «Философия раннего средневековья», актуальности нравственных взглядов великих мыслителей Востока.

Ключевые слова: *раннее средневековье, философия эпохи, Шёлковый путь, исламская философия, ханафизм, ашаризм, жабаризм, каризм, сифатизм, мурджиизм, мутазилизм.*

Общеизвестно, что философия — это древняя ветвь человеческой духовной жизни и знаний. В течение почти трёх тысяч лет люди во всех странах и регионах задавали вопросы в различных формах, сначала в легендах, а затем в форме определённой системы теоретических структур и всех понятий: «что на самом деле окружает человека и какую роль играет человек?» она пытается ответить на вопрос. Сейчас, в начале XXI в., существует множество теоретических концепций, которые пытаются ответить на вопросы, существующие в мире. Следует отметить, что философские взгляды прошлого и настоящего очень отличаются друг от друга. Однако есть общность, которая позволяет нам приравнивать эти вопросы именно к философским вопросам. На каждом этапе философской истории, в каждой философской системе человек пытается найти частицы истины в ответах на эти вопросы. Эти частицы входят в философскую структуру науки и составляют основу философии на каждом конкретном этапе.

В истории человечества будут такие периоды, когда огромный интеллектуальный потенциал любой нации, сформированной в конкретном регионе, внесёт большой вклад в сокровищницу мировой цивилизации и культуры и окажет большое влияние на её развитие. Многие учёные и мыслители, чьи имена остались в истории, живут и работают бок о бок, ведя общество к духовному росту и культурному развитию.

В VII–V вв. до н. э. учёные Древней Греции — Эпикур, Гераклит, Демокрит, Солон, Сократ, Платон, Аристотель — и древнего Китая — Конфуций, Лао Цзи, Фун Цзи — создали почти все античные религии и учения. Это был период великого возрождения, который внёс огромный вклад в культурное достояние человечества.

Каждый человек, объективно смотрящий на историю нашей страны, может увидеть этот

уникальный процесс не один раз, а дважды. Без сомнений, можно сказать, что IX–XI в. — это так называемое «раннее средневековье», и период правления Амира Темура и темуридов был отмечен таким великим возрождением в истории человечества. Это помогло повысить интеллектуальный потенциал, научно-философский гений нашего народа, жившего на берегах рек Амударья и Сырдарья; его выдающиеся деятели — Хорезми, Фергани, Бухари, Термизи, Фараби, Беруни, Ибн Сина, Замахшари, Улугбек, Алишер Навои, Бабур — запечатали свои имена на страницах мировой цивилизации и культуры.

Вместе с тем эти философские имена отражают благородные идеи, доктрины и теории, которые эти великие предки создали и развили в истории нашей нации навсегда, философия эпохи, где чётко показаны всему миру в значительной степени подъём культуры и духовности нашего народа. Это философия периода, когда во главе широкой массы народа были такие герои, как Муканна и Жалолиддин Мангуберди, одновременно ведя борьбу за свободу, поднимая настроение народа, вдохновляли его к великим целям. Эпоха формирования благих намерений.

История философии нашего народа, ставшего основой этой темы, конечно, связана с арабским завоеванием и появлением исламской религии. Но как утверждают некоторые зарубежные специалисты, не только одна часть исламской культуры, возникшее под его воздействием событие, не временное и незначительное. Возможно, это сохранило самосознание нашего народа и в самые опасные периоды истории, хотя в результате различных набегов национальная государственность на какое-то время терялась, но неизбежно всё восстанавливалось, никогда не прерывались традиции в этой области и чувство веры в будущее, не горящее и нетонущее,

ценность нашего народа, постоянное мировоззрение и неотделимый образ мышления. Хотя наша страна в начале этой эпохи была в тисках арабов, а в конце — монголов, философия нашего народа, несмотря на недостатки, присущие этим вторжениям, не потеряла высокого духовного значения, сохранила ценность и силу. И поэтому гений нашего народа этой эпохи из-за стремлений и действий, идей и учений наших предков создал духовность и философию, оказавшие весьма большое воздействие не только на исламскую религию и учение, но и на всю мировую цивилизацию и мышление народов мира.

И вот почему неспроста сегодня во всем мире оказывается почёт и уважение немеркнущему гению великих наших предков, растёт интерес к изучению их богатого научного наследия. Статуи Ахмеда Фергани в столице Египта Каире, Ибн Сина в Бельгии, Мирзо Улугбека в Литве и Алишера Навои в Москве, Токио и Баку являются свидетельством памяти наших предков и пробуждает в наших сердцах безграничное чувство гордости.

Изучение предмета позволяет предположить, что особенности узбекской философии того времени были связаны со многими историческими и духовными факторами и сложными общественно-политическими процессами. Среди этих факторов становится ясным, что идеи и действия нашего народа, борьба за стремление к свободе, достижение независимости, восстановление национальной государственности и её укрепление являются приоритетными. В этом аспекте цель изучения данной темы — формирование таких добродетелей, как укрепление воли молодёжи, воспитание их образованными людьми с независимым мышлением, самосознанием и памятью о прошлом, с сохранением и почитанием священных ценностей наших предков.

Среди трудов, посвящённых этому периоду узбекской философии и последующих этапов совершенствования, а также вопросам философского наследия наших учёных предков — «Звёзды духовности» (2001), «Страницы из истории мировой философии» (2004), а также книги, изданные международным центром Имама Бухари «Узбекистан — страна великих учёных» (2011). Стоит отметить моменты, изложенные в научно-популярных брошюрах в категории «Мыслители».

Теме жизни и творчества учёных того времени, их месту и значению в узбекской философии посвящены исследования таких учёных,

как М. Хайруллаев, О. Файзуллаев, Х. Аликулов, Р. Носиров, У. Уватов, М. Кодиров, Б. Тураев, А. Ахмедов, М. Зокидов, М. Жакбаров, О. Жураев и др. Мы кратко анализируем эту тему на основе работ указанных авторов и ряда других специалистов.

Как известно, завоевание Центральной Азии в VII–VIII вв. и её подчинение арабскому халифату сильно повлияли на сознание и мышление нашего народа и последующую практику национальной философии. В конце VIII в. возникло единое царство на основе исламской религии, объединившей разные народы и нации от Атлантического океана до Тянь-Шаня, Индийского океана и до Кавказа. Но этот процесс был нелёгким. Завоеватели столкнулись с древней наукой, культурой и религиозными традициями, которые были высоко развиты в завоёванных странах. Они усилили борьбу против этих традиций, не подходящих исламским столпам, уничтожили людей, знающих древние письмена. В ответ в различных регионах произошли различные восстания во главе с Абу Муслимом, Хамзой аль-Хорижем, Муканной, Рафи ибн Лайзом. Особенно восстание «Людей в белых одеждах» во главе Муканны потрясло арабский халифат. И только к концу VIII в. халифат смог полностью установить своё господство.

В этот период в Центрально-Азиатский регион состоял из таких стран, как Хорезм, Согд, Фергана, Усрушана, Чаганян, был расположен в многолюдном центре «Шёлковый путь», связывающем Восток с Западом, и более развит с культурной стороны, сельское хозяйство и ремёсла были разнообразны; активно велась торговля с близкими и далёкими странами. Многолетние политические и экономические процессы, научные и культурные взаимодействия по-разному воздействовали на жителей разных регионов халифата. Если в Ираке, Сирии, Египте и странах Запада в результате ассимиляции в центральных и западных землях арабизировалось население этих стран, народы Центральной Азии, Ирана и Кавказа не были подвержены этой ассимиляции. Напротив, они смогли общаться и сотрудничать с другими народами на языке халифата, внося неопределимый вклад в сокровищницу мировой культуры и в то же время обогащая их культуру и философию, сохраняя при этом свою национальную самобытность. Это позволило им развить множество школ философии, в том числе национальной, и сделать много изобретений в перспективных областях.

Стоит отметить ещё один момент. Войдя в Согдийскую, Хорезмскую, Самаркандскую, Бухарскую, Ферганскую, Иранскую и другие страны с древней культурой, арабы овладели особенностями и институтами образа жизни городов и элементами культуры. В этом смысле английский востоковед У. Монтгомери писал: «Нет ничего удивительного в том, что древняя культура Востока стала мусульманской. Удивительно, но новые завоеватели позже утверждали, что всё, что они приобрели, было их собственным с древних времён, и те, кто следовал за ними, пошли тем же путём». Известно, что основа исламского учения изложена в Коране и хадисах. Коран — священная книга. В ней нашли своё выражение принципы ислама, требования веры, правовые и этические нормы. А «Сунна» является комплексом хадисов, стоит после Корана и дополняет его. В ней собраны слова, действия пророка Мухамеда в форме преданий и хадисов. Важный источник после Корана и сунны является шариат. Шариат (правильный путь, божественный путь) — система правовых, нравственных норм и практических требований в исламе. Основные направления в исламе — суннизм, шиизм, иностранцы. Они различаются по вопросам, связанным с религиозной доктриной, ритуалом и нравственно-правовыми нормами. Как сторонники первого течения в исламе возникло движение иностранцев (с арабского — мятежник). В средние века направление иностранцев было разделено на множество направлений, а затем исчезло. Сохранилось только течение ибодиев (абодиев).

Сектантство сформировалось в результате разногласий по богословским вопросам. В исламе существуют такие секты, как ханафизм, ашаризм, жабаризм, каризм, сифатизм, мурджиизм, мутазилизм. Кадрианцы защищали свободу воли народа и выступали против евангелистов, которые не признавали этого. Мутакалимпы пытались оправдать религиозно-догматическую доктрину ислама, используя методы и средства аристотелевской философии. Мутазилиты (секуляристы) отстаивали справедливость единобожья, создание Корана Богом, свободу воли. Его основатель — Васил ибн Ато (699–748 гг.), один из последних представителей — Замахшари.

Бок о бок с этими процессами в исламе сформировались философские взгляды машшоиюнов и материалистов (философия Аристотеля и тех, кто решил изучать природу). Это показывает, что исламская духовность является инициатив-

ной силой как в светских, так и в религиозных делах, а также в процессах, происходящих в мировом философском мышлении. Если в древнегреческой философии традиционно политическая деятельность и мудрость во многих случаях противопоставляются друг другу, в исламской философии, напротив, политика рассматривается как высшая форма человеческой деятельности. В исламе государственное управление — это искусство, но оно должно следовать принципу социальной справедливости, и социальная справедливость может быть поддержана через равенство.

Согласно исламской философии, будущее человечества определяется формированием совершенного человека, а мораль является неотъемлемой частью человеческого мышления. Восточные мыслители давно интересовались статусом разума и логики, потому что любое знание, не основанное на логике, не может быть надёжным и эффективным. И этот вопрос имеет своё место в исламской философии.

Религиозная терпимость и светские знания. Если в те времена лидерами на поприще религиозных наук были имам Бухари, имам Термези, имам Мотрудии, имам Бухониддин Маргинони, то на поприще мировых знаний аль-Хорезми, аль-Фергани, Фараби, аль-Бируни, Ибн Сина распространили в мире славу нашей страны. Пишут и будут писать о том, как эти люди повлияли на историю человечества и нашего народа, об обогащении нашего национального наследия своим творчеством. Так как гениальность каждой нации ясно проявляется в работе исторических деятелей, учёных и мыслителей, а также в их идеях и учениях. В этом смысле идея о том, что «Великие люди представляют гений народа», приписываемые Дж. Неру, представляет реальность жизни.

Абу Абдулла Мухаммед ибн Исмаил аль-Бухари (810.21.7. Бухара — 870.31.8, село Хартанг близ Самарканда), один из выдающихся учёных, которые продемонстрировали гениальность нашего народа и оказали большое влияние на исламскую философию и национальную мысль, хорошо известен в истории мировой философии как учёный-хадисовед и философ. Произведение мыслителя «Аль-Жоме ас-сахих» — первая из шести общепризнанных книг. Такие книги учёного, как «Ат-Тарих аль-кабир», «Ат-Тарих ас-сагир», «Аль-Адаб ал-Муфрад» («Шедевры воспитанности»), «Ат-Тафсир аль-кабир» («Великое толкование»), «Китоб аль-Фавойид» («О пользе»), «Сунан аль-Фукахо» тоже знамениты.

По сведениям У. Уватова, досконально изучившего творчество мыслителя, в воспитании Аль-Бухари как известного учёного помимо семейного воспитания и медресе имеют место и великие заслуги наставников. Как вспоминал сам учёный: «Я записал хадисы у 1080 мухаддисов». По словам нашего учёного предка, Беруни аль-Бухари жил в «период усиления способности запоминания», продукт того времени, выражал его облик и был самым проницательным мыслителем. Из тысяч хадисов, которые он написал и запомнил на протяжении всей своей жизни, он извлёк самые надёжные 7275 и включил их в книгу «Аль-жомеъ ас-Сахих». По его словам, он выучил более 100 000 хадисов и писал эту великую работу в течение 16 лет.

«Аль-Джами ас-Сахих» является таким великим духовным сокровищем, что подлинные хадисы, которые следуют за ним, служат основой для правил шариата в познании исламского шариата, калама и фикха после стихов Корана. Мы здесь можем увидеть, что некоторые из хадисов в этом сборнике составляют основу современного естествознания. Например, в книге «Мудрости о воде» приведён священный хадис о возникновении всех растений и всего живого из воды. Изучение имущества вакуфа, права наследников, науки и просвещения было источником хадисов об обязанностях всех мусульманских мужчин и женщин, а также постановлений шариата и фетв судей по важным жизненным вопросам.

Многие другие работы учёного также посвящены актуальным вопросам философии того времени. Возьмём, к примеру, «Аль-Адаб аль-Муфрад», в котором аль-Бухари классифицировал хадисы о человеческой морали, этике и духовной зрелости по различным темам и дал необходимые объяснения.

В первых главах работы на основе хадисов обсуждаются важные вопросы, связанные с духовной жизнью человека, такие как обязанности ребёнка перед родителями, угождать родителям, выполнять их права, подчиняться приказам родителей, делать им добро, даже если родители политеисты, не ранить их сердца, молитвы родителей, любовь и милосердие к родственникам, сострадание, милосердным и гуманным к детям и женщинам, примирение во время конфликта между детьми и взрослыми, скромность в строительстве здания и других работах, вред высокомерия и брани, вред угнетения, честность и обман, дозволенный и недозволенный, добро и гре-

ховные дела, благо экономии и приумножения имущества.

И великие учителя, обучавшие имама аль-Бухари хадисам, вскоре начали признавать себя его учениками. В детстве его учитель Исхак ибн Рахвайх говорил имаму аль-Бухари: «Вы рассказываете (хадис), а другие пишут». А его учитель Абдулла ибн Мунир говорил: «Я один из учеников аль-Бухари». Его современник, знаток хадисов Абдулла ибн Абдуррахман Самарканди, сказал: «Я видел много учёных в двух Хараме (Мекке и Медине), в Хиджазе, Дамаске и Ираке, но я не видел никого, кто собирал хадисы, как Мухаммад ибн Исмаил (много и достоверно). Это человек осведомлёнее, беднее и требовательнее, чем мы».

Помимо написания редких работ в жизни имам аль-Бухари также воспитал много замечательных учеников. Среди них есть такие выдающиеся исследователи хадисов и комментаторы, как Абу Иса ат-Термизи и Муслим ибн Хаджадж. В Нишапуре он жил с ат-Термизи в одном месте и в течение пяти лет сотрудничал в области науки и творчества. Известный знаток хадисов Фараби говорит: «Число людей, которые услышали только книгу “Аль-Джаме ас-Сахих” от этой великой личности, составило девяносто тысяч».

Несомненно, что духовные шедевры относящиеся в наследию Аль-Бухари, Ат-Термизи, научные идеи, выдвинутые в трудах Мусы аль-Хорезми, Ахмада аль-Фергани, естественнонаучные и философские взгляды Фараби, Беруни, Авиценны, новые направления в науке, суфийские учения, оказали жизненно важное влияние на развитие философской мысли на Востоке и в мире. Вместе с тем в этот период влияние цивилизации нашей страны на развитие народов Востока, арабской культуры и исламской философии было огромным. Создание на его территории государств, получивших относительную независимость от Арабского халифата, достигло новых высот благодаря терпимости нашего народа. Культурно-духовный подъём в светской и религиозной сферах — яркий символ этого периода пробуждения. Традиции Авесто, достижения в изучении природы, позитивные достижения в гуманитарных науках оказали глубокое влияние на развитие народов Востока, арабской культуры и исламской философии. Духовный и интеллектуальный престиж нашей Родины вырос, она превратилась в крупный научный центр в мире.

К сожалению, это культурное пробуждение пришло в упадок из-за нашествия монголов.

Конфликты между эмирами и султанами привели к вторжению Чингисхана. Это нашествие началось с завоевания монголами Отрара в 1218 г., пленения его правителя, зятя Хорезмшаха Инольчика, и заливки ему в уши кипящего серебра. Во время правления монголов такое кровопролитие не утихало. Красивые города и сёла нашей страны были разорены, экономика рухнула. Наука, культура и философская наука также находились в кризисе.

Многие люди были вынуждены покинуть земли между Амударьёй и Сырдарьёй, то есть свою родину, и жить вдали от нашей страны. Многие из них не вернулись из других земель, и их предки слились с туземцами. Аналогичная судьба постигла и семью великого поэта Амира Хусрава Дехлави (1253–1325 гг.), жившего в то время в Индии. В годы, когда Чингисхан завоевал город Отрар и начал захватнические походы, семья присоединилась к каравану из Шахрисабза в Индию и поселилась там. Безусловно, его предки, родившиеся и выросшие в нашей стране, оказали большое влияние на формирование мировоззрения и мышления учёного, вошедшего в мировую литературу со многими бессмертными произведениями, такими как «Хамса», «Чудеса Хисрава». Хусрав Дехлави, поднявшийся до уровня одного из самых известных поэтов Востока, в своих произведениях пролил свет на многие философские и нравственные проблемы, воспел высокие духовные качества, такие как дружба, отвага, преданность, терпимость. Как поэт и мыслитель-гуманист, он призывал людей разных вероисповеданий объединяться и жить в мире. Его мысли по этому поводу отражают благородные идеи узбекской философии, влияние мировоззрения

и образа мышления нашего народа.

По мнению некоторых учёных и экспертов, знающих историю человечества, если бы Хорезмшах с самого начала назначил наследником престола своего отважного сына Джалалиддина и передал ему армию, не только история Азии, но и история мира могла бы пойти иначе. К сожалению, история не признаёт сослагательного наклонения. Нашествие Чингисхана задержало развитие нашей страны на несколько столетий. Джалалиддин Мангуберди, храбрый и отважный человек, сражавшийся в то время с захватчиками, навсегда остался на страницах нашей истории как символ движения за освобождение нашего народа.

Следует отметить, что принцип объективности и толерантности играет важную роль в изучении средневековой философии. Преданность и терпимость наших великих предков, общность светских и религиозных наук в их мировоззрении являются примером для всех нас. Это богатое духовное сокровище служит для прививания в сердца и умы населения, особенно молодёжи, благородных идей и принципов высокой духовности, призывает их мыслить независимо, жить для народа, для своей страны.

Сегодня независимость дала возможность изучению богатого и бессмертного наследия, созданного нашими предками, его сохранения и доведения до будущего поколения. Восстановление исторической памяти, формирование чувств верности, патриотизма в отношении национальных ценностей в душе нашего народа стали сегодня приоритетным направлением нашей духовной жизни, а это возлагает на каждого из нас огромную ответственность.

Список литературы

1. Каримов И. А. Обеспечение поэтапного и устойчивого развития нашей страны — наша главная цель. — Т. 17. — Ташкент : Узбекистан, 2009.
2. Звёзды духовности. Ташкент : Изд-во народного наследия имени А. Кадыри, 2001. 75 с.
3. Григорян С. Н. Великие мыслители Средней Азии. М. : Знание, 1958.
4. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М. : Изд-во АН СССР 1960.
5. Кохановский В. П., Матяш Т. П., Яковлев В. П. Основы философии. Ростов н/Д. : Феникс, 2007. 320 с.
6. Крянев Ю. В., Моторина Л. Е. История и философия науки (Философия науки). М. : Альфа-М, Инфра-М, 2007. 336 с.
7. Алексеев П. В., Панин. А. В. Философия : учебник. М. : ТК Велби, Проспект, 2008.
8. Философия : учебное пособие для высших учебных заведений / отв. редактор В. П. Кохановский. Ростов н/Д. : Феникс, 2008.

9. Кармин А. С., Бернацкий Г. Г. *Философия : учеб. для вузов.* СПб. : Питер, 2009.

10. *Философия : учебник / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной.* 4-е изд., перераб. и доп. М. : Гардарики, 2007.

Сведения об авторах

Каримов Намаз — старший преподаватель кафедры литературы и методики её преподавания, Джизакский государственный педагогический институт, Ташкент, Узбекистан. mega.namaz@mail.ru

Зульфия Каримова — преподаватель кафедры русского языка и методики её преподавания Джизакский государственный педагогический институт, Ташкент, Узбекистан.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 57–62.*

PHILOSOPHY OF THE EARLY MIDDLE AGES

N. Karimov

Jizzakh State Pedagogical Institute, Tashkent, Uzbekistan. mega.namaz@mail.ru

Z. Karimova

Jizzakh State Pedagogical Institute, Tashkent, Uzbekistan

As a research task, the authors identified an attempt to study the concept of “Philosophy of the early Middle Ages”, the relevance of the moral views of the great thinkers of the East.

Keywords: *Early Middle Ages, philosophy of the era, the Silk Road, Islamic philosophy, Hanafism, Asharism, Jabarism, Karism, Sifatiism, Murzhism, Mutaziliism.*

References

1. Karimov I.A. (2009) *Obespechenie poe'tapnogo i ustojchivogo razvitiya nashej strany' — nasha glavnaya cel'. Vol. 17.* Tashkent.
2. *Zvyozdy' duxovnosti* (2001). Tashkent.
3. Grigoryan S.N. (1958) *Velikie my'sliteli Srednej Azii.* Moscow, Znanie Publ. [in Russ.].
4. Grigoryan S.N. (1960) *Iz istorii filosofii Srednej Azii i Irana VII–XII vv.* Moscow, Publ. of AN SSSR. [in Russ.].
5. Koxanovskij V.P., Matyash T.P., Yakovlev V.P. (2007) *Osnovy' filosofii.* Rostov on Don, Feniks Publ. [in Russ.].
6. Kryanev Yu.V., Motorina L.E. (2007) *Istoriya i filosofiya nauki (Filosofiya nauki).* Moscow, INFRA-M. [in Russ.].
7. Alekseev P.V., Panin A.V. (2008) *Filosofiya.* Moscow, TK Velbi, Prospekt. [in Russ.].
8. *Filosofiya.* (2008) Ed. by. Koxanovskij. Rostov on Don, Feniks Publ. [in Russ.].
9. Karmin A.S., Bernaczkiy G.G. (2009) *Filosofiya.* St. Peyersburg, Piter Publ. [in Russ.].
10. *Filosofiya.* (2007) Ed. by. V.D. Gubina, T.Yu. Sidorinoj. 4 ed. Moscow, Gardariki, 2007. [in Russ.].

ИСПЫТАНИЕ МИРОМ, ИЛИ ЧТО ДЕЛАЕТ НАШ МОЗГ ПОЛЕМ БИТВЫ

Т. Уэбстер-Дойл

Центр когнитивного образования; Atrium Society, Паония (шт. Колорадо), США

Всё лучшее в человеке связано с миротворчеством. Чтобы добиться мира, мы должны понять, что ему мешает. А что мешает, так это сама наша предрасположенность к этно- и социоцентризму. Истоки конфликтов лежат в нашей предыстории, в биологической предрасположенности нашего мозга защищать себя от внешних угроз — мнимых и реальных. Все конфликты между людьми и культурами сначала зарождаются в голове человека в виде стереотипов неприятия — образов врага, недруга, соперника и обидчика. Человек порою не замечает, как сам становится жертвой собственных предрассудков. Преодоление конфликтов невозможно без осознания того, что мешает нам жить в мире и согласии. Понимание первопричин конфликта и насилия в человеческой жизни позволяет сделать мир лучше и добрее.

Ключевые слова: *буллинг, конфликт, мозг, мир, сознание, обусловленное мышление, предрассудки.*

*Отбросьте всё невозможное,
то, что останется, и будет ответом,
каким бы невероятным он ни казался.*
Шерлок Холмс

Человек — коммуникативное существо, он не может жить без общения [2]. Но общение зачастую сопровождается непониманием, неприятием, противостоянием и даже враждой. Жизнь человека невозможна без культуры. Но сама культура выступает ареной борьбы и неопределённости, в центре которой находится человек, с его мыслями, переживаниями, предрассудками и амбициями. Культурный процесс предстаёт как предвосхищение бытия и дополняющая определённость [4]. Опираясь на культуру, человек раздвигает границы жизни, но одновременно всякий раз принимает на себя вызовы меняющегося мира [5].

Буллинг, или измывательство, также как и конфликты, появился за много лет до возникновения цивилизации. Придирка, запугивание, ёрничество, подтрунивание, издёвка — все эти виды посягательства обусловлены стремлением человека достичь чего-то с помощью принуждения как морального, так и физического. Вся социальная история людей буквально пронизана этими неблагоприятными действиями. Как бы ни стремились люди укрощать посягательства в поисках эффективных способов нейтрализации насилия, всё было тщетно. Жертв этих посягательств не становилось меньше. В стремлении справиться с буллингом общество наказывало тех, кто изде-

вается, и поддерживало тех, кто этого не делал. Но это не помогло людям остановить насилие и понять причину издевательств.

Я опираюсь на опыт своей многолетней образовательной программы по преодолению вражды между людьми и разрешению преимущественно детских и подростковых конфликтов [6–9]. Иногда я использую игровые приёмы для того, чтобы правильно понять причины буллинга и надлежащим образом справиться с ним. Ведь игровая площадка позволяет симитировать возможные столкновения людей в реальной жизни и предложить эффективные приёмы для примирения враждующих сторон.

Начну с того, что почти каждый человек встречался с задирами и в той или иной мере когда-либо подвергался их посягательствам и преследованию. Обычно наша встреча с задирами происходит на игровой площадке, в школе, в повседневной жизни и даже в домашнем кругу и семейных отношениях. По-разному люди реагируют на агрессивные выпады и придирки. Некоторые сильно страдают, впадают в отчаяние, кто-то замыкается в себе, отстраняется от других или озлобляется и сам становится задирой, уподобляясь тому, кто его обидел. Иногда всё это заканчивается трагически, как это произошло в американских и ряде других школ мира.

Мы время от времени видим ужасающие кадры, в которых обиженные подростки в ярости стреляют в тех, кто над ними издевался. Есть также дети, которые эту обиду обращают на себя, культивируя свою ненависть и ярость или даже накапливая в себе отчаяние, не имеющее выхода, идут на крайнюю меру, лишая себя жизни. Во многом всё это происходит от того, что большинство людей, особенно взрослые, не знают, как предотвратить насилие и подстрекательство.

Зачастую люди просто делают вид, что не замечают эти тревожные и драматичные всплески насилия и почти ничего не предпринимают для того, чтобы реально помочь детям, которых унижали и оскорбляли. Вот почему так важно найти эффективные средства умиротворения обиженного, которые позволили бы излить боль, обиду и негодование наиболее безопасным и конструктивным способом, не тиражируя личную месть и не направляя свою злость на других.

Всё начинается с обусловленного мышления, приучающего нас думать и действовать на основе сложившихся стереотипов восприятия. Термин «обусловленное мышление» исключительно важен для понимания того, почему люди так часто враждуют друг с другом. Обусловленность здесь означает выполнение чего-либо автоматически, неосознанно, без тени сомнения, например, так, как работает компьютерная программа. Наш мозг похож на компьютер. В нём запрограммирована определённая информация, которая помогает нам выжить, например, знать, где вы живёте, звонить в службу 911, знать, какие продукты можно есть и даже как защитить себя от опасности и вреда.

Во время поездки в машине вы замечали, когда водитель видит красный свет, он автоматически нажимает на тормоз. Это *позитивная обусловленность*, потому что она помогает нам выжить. Это автоматическая реакция, которая происходит потому, что она «запрограммирована» в голове водителя. Это своего рода полезная привычка. Существует также *негативная обусловленность*, которая запрограммирована в нашем мозге, что вызывает конфликт и снижает наши шансы на выживание. Это «негативное обусловливание» можно назвать *предубеждением*. При этом действует оно так же, как и «положительное обусловливание» и, более того, часто им прикрывается и маскируется. Конфликтная ситуация порождается «негативным обусловливанием», поскольку оно в состоянии переживаемой человеком тревоги и угрозы нагнетает страх и агрессию, одновре-

менно отстраняя его от понимания того, почему и из-за чего начался конфликт, каковы его последствия для отдельного человека и других людей. Действительно, как говорит русская пословица: у страха глаза велики.

И положительная, и отрицательная обусловленность — это всегда некая информация или знания, которые программируются в мозге. Образно говоря, информация — это как записанный диск, а мозг — это система программного управления, в том числе для извлечения информации с этого «диска». Другими словами, *мы — то, о чём думаем*. И то, что мы думаем, также является тем, что мы чувствуем.

Затем наша запрограммированная способность думать и переживать создаёт то, как мы действуем. В свою очередь, такая последовательность запускает встроенную в нас защитную систему борьбы или бегства, которая реагирует на страх, посланный нашим мозгом. В такой ситуации мы воспринимаем угрозу очень реально, хотя чаще всего она есть лишь пугающий образ нашего воображения или предубеждение, которое при активации начинает реагировать как «коленный рефлекс». Поэтому очень важно не только осознавать, как всё это работает в нашем мозге, но также видеть информацию, помещаемую в мозг (образно говоря, на «диск»). Всё это позволит нам знать, что он делает с нами и другими людьми, особенно когда «диск» содержит «вирус негативной информации», который может повредить систему и нарушить её функции.

Неисправность мозга как живой программной системы нашей мыслительной деятельности может вызвать сбой в наших отношениях. Негативная информация запрограммирована в нашем мозге, но мы не подозреваем, как она быстро может обернуться для нас конфликтом. Изучающий историю знает много примеров того, как предрассудки или «негативная обусловленность» порождали серьёзные конфликты и даже войны. К примеру, фашистский диктатор Гитлер, опираясь на нацистский миф об идеальной расе, убил миллионы людей, которые не соответствовали этой бесчеловечной «программе» и его параноидальным взглядам.

Всякая «негативная обусловленность» закрепила в нашем мозге на протяжении тысяч лет; старые предрассудки, издевательства, унаследованные от прошлого опыта, всё ещё не исчезли. Более того, они продолжают программировать

сознание новых поколений всё той же старой племенной ненавистью и местью.

Однако есть и хорошая новость. Она состоит в том, что вы можете кое-что сделать с этим обусловленным мышлением для себя и для других. Всё, что для этого нужно — это желание понять, как все мы так или иначе запрограммированы. Это значит, что вам придётся в процессе обучения понимать три **О**: *объяснение*, *образец* (пример) и *опыт*.

Первая буква «О» означает **Объяснение**, подобное тому, что я пытаюсь показать в статье, рассказывая об обусловленном мышлении. Конечно, это только работа нашей мысли. Само по себе *объяснение* лишь описывает проблему, но не решает её.

Вторая буква «О» означает **Образец** или некий пример для подражания. Так, когда вы говорите: «Ой, что я наделал, как мне теперь стыдно!» По существу, этим признанием вы подтверждаете то, что находились во власти негативного обусловленного мышления, иными словами, предубеждений и предрассудков. Вы начинаете вспоминать разные эпизоды их воздействия на ваше поведение. Например, когда они принуждали вас опасаться и конфликтовать с новым учеником в школе только потому, что он не такой, как вы — он не так одевается, не так думает, не так говорит, или оттого, что он приехал из другого города или даже страны.

Можно считать, что в этом примере вы перешли от простой характеристики своего предвзятого поведения, вызванного негативным типом обусловленного мышления, к пониманию того, как на самом деле создавался конфликт из закреплённых в вашем сознании предрассудков прошлого. Это называется «ретроспективным взглядом», то есть своего рода воспоминание беспокойного и пережитого сознания. Оба вышеупомянутых «О» так или иначе обращены в прошлое.

Требуются некоторые уточнения, которые помогут читателю понять то, что я пытаюсь показать, рассуждая о негативном обусловленном мышлении. Хотя каждый человек в своей жизни почти ежедневно сталкивается с пагубными вызовами наших предрассудков, у всех есть свой опыт реагирования на конфликты. Но третья буква «О» означает не «прошлый опыт», а саму *переработку* переживаемой информации, которая нас беспокоит и которая глубоко засела в нашем мозге. Это **Опыт** позитивный или преобразованный, активируемый здесь и сейчас. Поскольку

эта информация запрограммирована обусловленным мышлением, она всякий раз воспроизводится в одном и том же стереотипе. В его основе — страх и стремление любой ценой выжить. Вырваться из этих давящих на человека позывов можно, прервав их повторяющийся деструктивный порядок. Сделать это позволяет то, что я называю *прозрением*. Именно оно позволяет видеть обусловленное мышление и негативное чувство в том виде, какими они есть на самом деле. Это осознание (прозрение) прерывает длительную цепочку в воспроизводстве страха, придирчивости, предубеждений и прочих пагубных привычек.

Если раньше вы не видели негативной обусловленности и она просто автоматически действовала, управляла вами и создавала конфликт, то, зная о «запрограммированном диске», вы будете вести себя иначе, отстраняясь от него. Следовательно, вы сами способны прервать вереницу, казалось бы, нескончаемых вызовов негативной обусловленности наших мыслей и чувств. Это что-то вроде того, когда вы включаете свет там, где раньше было темно.

Как только вы увидите негативные образы своих предубеждений, вы тут же их (в той или иной мере) нейтрализуете, тем самым освобождая себя от пагубных последствий обусловленного мышления. Как-то точно заметил Г. К. Честертон: «Человек никогда не будет хорошим, пока не поймёт, какой он плохой или каким плохим он мог бы стать».

Так что, если вы будете себя контролировать и поддерживать это осознание, то предубеждения в конечном итоге исчезнут, хотя бы в силу того, что ими перестали пользоваться. Это означает, что у вас появляется возможность остановить «негативную обусловленность» мышления и не допустить её в вашу дальнейшую жизнь. «Негативная обусловленность» маскируется в наших мыслях, словах, жестах, то есть использует всё то, что и позитивная мыслительная практика.

Но здесь необходимо помнить, что само по себе неосторожно произнесённое обидное слово — это не материальный предмет; оно есть проекция нашего мышления и переживания. Стоит его увидеть, осознать и понять, как его деструкция прекращается. Однако при всём том, *Объяснение* или *Образец* — это лишь значимые установки, и они сами по себе ещё не могут изменить ваше поведение, не в силах остановить пагубность негативного обусловленного мышления, которое вызывает конфликт. Важно добиться трансформации

«негативной обусловленности» в позитивную жизненную практику, то есть сделать так, чтобы хорошим заслонить путь плохому, добиться того, чтобы настрой на доброе, созидательное и мирное стал естественной программой вашего жизненного реагирования.

Итак, путь негативной обусловленности примерно таков. Мы начинаем с основных причин запугивания, а затем с внутреннего хулигана в нашей голове переходим к хулигану школьного двора, стороннему наблюдателю, затем к групповым предрассудкам и наконец к хулигану на поле боя. Все эти посягательства зарождаются сначала в нашей голове, и, если их не остановить, они перерастут в насилие в семье, в школе, в обществе и во всём мире.

Помните, что у всех измывательств и запугиваний, по существу, одна и та же механическая структура, подобная информации в компьютере. Поэтому, если вы поймёте основную программу обусловленного мышления, которая запускает пагубный механизм посягательств, вы сможете понять и устранить всё то деструктивное, что мешает вам жить. Детально сущность конфликта была рассмотрена нами в недавней публикации¹.

Несколько слов о так называемых когнитивных искажениях.

Всякий конфликт начинается с обусловленных мыслей, неких стереотипов восприятия себя и других, то есть с мыслей, которые мы принимаем как данность, никогда не подвергая их сомнению. Эти первоначальные обусловленные мысли запускают цепную реакцию, которая мгновенно вызывает эмоции страха, заставляя нас либо сражаться, либо убежать, вызывая конфликтную напряжённость. Начавшийся внутренний конфликт перерастает в конфликт внешний, нагнетая борьбу с другими.

Сталкиваясь с пагубной последовательностью условных рефлексов, мы можем и должны осознавать природу нашего конфликта на уровне его первичного предотвращения. Когда происходит событие, которое беспокоит нас, наш мозг автоматически реагирует на это, заставляя наши мысли работать в определённом порядке. Всё это

происходит так быстро, что мы не замечаем, как становимся жертвой собственных защитных реакций наших мыслей! Но если мы их не замечаем, мы, конечно, не будем их подвергать сомнению. Тем не менее эти мысли влияют на наше поведение, настроение и даже телодвижение. Нарушается способность правильно воспринимать вызовы и принимать адекватные решения.

Такие мысли часто называют *когнитивными искажениями*, и они становятся предметом изучения так называемой когнитивно-поведенческой терапии. Мой подход в стремлении пролить новый свет на этот принцип обусловленного мышления состоит в том, чтобы сместить акцент с «терапии», которую я считаю «реактивным, лечебным подходом» (другими словами, терапия уже возникшей проблемы, следствия случившегося), на *когнитивное образование*, которое развивает «превентивный подход» к предотвращению проблемы, то есть недопущение самого факта возникновения конфликта. Я называю этот образовательный подход *биокогнитивным* или *когнитивно-эмоциональной биореактивной обусловленностью* (BioCognetics™ — Cognitive Emotive Bio-reactive Conditioning).

Это означает, что, когда условная мысль «запускается» внешним стимулом (например, приближающимся к вам хулиганом), она снова и снова провоцирует наши эмоции (в данном случае страх), после чего наши мысли и чувства принуждают нас идти в бой или спастись бегством.

С помощью такого образовательного принципа мы можем наблюдать весь процесс того, как условный устрашающий образ (к примеру, хулигана) начинает, как ряд домино, вызывать цепную реакцию в мозге, чтобы защитить себя. Сам по себе это необходимый и полезный процесс, если нам действительно угрожает настоящий хулиган и нам на самом деле нужно защищаться.

Но проблема возникает тогда, когда эта цепная реакция стимулируется или запускается ложным страхом, который навязан нам воображением, нагнетающим наши тревоги и беспокойства. В этой ситуации угроза не является неизбежной, но мозг реагирует на неё, как если бы она была на самом деле. И здесь у нас возникают проблемы. Если мы готовимся сражаться или спастись бегством от предполагаемой (ложной) угрозы, то мы тем самым напрягаем себя без необходимости. Наши реакции только обостряют конфликт. Это то, что мы называем *когнитивным искажением*, поскольку оно основано на ложном восприятии ре-

¹ Уэбстер-Дойл, Т. Или что делает наш мозг полем битвы? (Are we born hardwired for war? What created this battle in my brain? (2021-06-07 13:10:35.508548). URL: <http://www.mash.dobrota.biz/39psihologiya/129424-1-ili-chto-delaet-nash-mozg-polem-bitvi-are-born-hardwired-for-war-what-created-this-battle.php>

альности. Такая реакция на ложные вызовы и искажённое восприятие действительности происходит не только в ситуациях беспокойства и беспокойства, но и в обычной жизни. Мы сталкиваемся со многими когнитивными искажениями, которые вызывают у нас ложную тревогу, поиск врага и ненужные конфликты.

Таким образом, если мы не обращаем внимания на напряжённость в наших отношениях друг с другом, то мы забываем о главном. Конфликт начинается с самого малого и заканчивается самым большим и нередко трагичным — вооружённым столкновением и войной. Так что конфликт — это не только проблема одного человека, но проблема всех людей, всех народов и всех рас. Это вопрос о том, как устроены и как работают наши мозг, мышление, эмоции.

Пока же следует смотреть на трудности жизни как на вызовы обусловленного мышления. Мозг — это мыслительная система, которую, как компьютер, всегда можно правильно настроить, освободив себя от страха пагубных установок обусловленного мышления. Нужно учиться не давать волю своим негативным эмоциям. Уметь замечать в людях лучшее. Цените то, что делает вас счастливыми. Стремитесь понять себя и других.

Как кто-то однажды сказал: «Неисследованная жизнь не стоит того, чтобы жить». Самопознание

есть самое увлекательное, полезное и величайшее из всех устремлений человека!

И ещё одна ремарка в качестве послесловия.

Сегодня я смотрел фильм о России, сделанный много лет назад. Моя жена Джин посетила Россию в 1961 г., по-видимому, она была одной из немногих американцев, которые в то время смогли посетить Россию (СССР). Спустя почти 60 лет я нахожу этот фильм очаровательным, поучительным и полезным для всех, кто его смотрел. Признаюсь, что мне жаль, что я не был воспитан в России. Я радуюсь и вдохновляюсь замечательно красивой и интеллектуально богатой культурой русского народа, которую в чём-то важном мы здесь не имеем. Русский язык такой благозвучный.

У меня была возможность в этом убедиться, когда я впервые побывал в России (СССР) в 1988 г. Я своими глазами увидел российский балет и посетил Московский цирк. Меня поразили дружелюбие и гостеприимство русских людей. С тех пор у меня появилось много друзей в России. Я бесконечно ценю моё партнёрство с российскими коллегами. Благодаря этому профессиональному сотрудничеству мы сближаем наши народы и культуры и старательно открываем в них всё лучшее, что нас объединяет во имя торжества знания, гуманизма и мира.

Список литературы

1. Bohm D. The Unity of Everything: A Conversation with David Bohm, with Nish Dubashia. Hamburg, Germany : Tredition, 2018.
2. Белкин А. И., Ионесов В. И. Коммуникация в контексте сознания и социодинамики культуры // Известия саратовского университета. Новая серия. Акмеология образования. Психология развития. 2016. Т. 5, № 4. С. 315–322.
3. Тиллманнс М. Применение проприоцепции мышления в философствовании с детьми = The application of proprioception of thinking to doing philosophy with children // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 69–76.
4. Ионесов В. И. Культурный процесс как предвосхищение бытия и дополняющая определённость // Креативная экономика и социальные инновации. 2016. Т. 6, № 2. С. 74–87.
5. Ионесов В. И. Интеграция культур и будущее человечества в дискурсе гуманистического рационализма // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Психолого-педагогические науки. 2012. № 2 (18). С. 77–83.
6. Уэбстер-Дойл Т. Мир: что ему мешает, что его создаёт и как его добиться. Как научиться жить мирно без предрассудков и конфликтов. Полная трилогия и мире. Самара : Самарама, Прайм, 2021. 300 с.
7. Уэбстер-Дойл Т. Игры разума: к пониманию природы предрассудков и конфликтов, или Как научиться жить в мире. Самара : Самарский научный центр, 2021. 65 с.
8. Уэбстер-Дойл Т. Мир: что ему мешает. К пониманию природы обусловленного разума, 2021. Самара : Самарский научный центр, 2021. 84 с.
9. Уэбстер-Дойл Т. Мир: что его создаёт, как его добиться. Самара : Самарама, Прайм, 2021. 156 с.

Сведения об авторе

Терренс Уэбстер-Дойл / Terrence Webster-Doyle — директор международного института когнитивного образования за мир, президент *Atrium Society*, основатель и руководитель Музея культуры миротворчества для детей (Паония, Колорадо, США). Автор более 150 научных и учебно-методических работ, в том числе 15 монографий и 20 учебных пособий; лауреат золотой медали имени Бенджамина Франклина за книгу «Борьба с невидимым врагом. Понимание эффектов обусловленности», которая была опубликована в 1993 г. на русском языке ведущим советским и российским педагогическим журналом «Детская литература» (№ 1–7). Паония, шт. Колорадо, США. atriumsociety@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 63–68.*

TEST BY PEACE, OR WHAT DO OUR BRAIN WITH FIELD OF BATTLE

T. Webster-Doyle

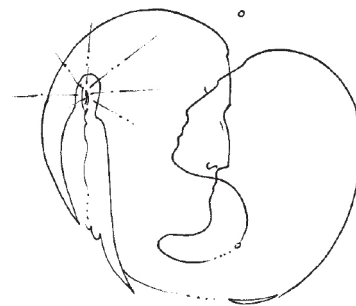
Atrium Society, Paonia, Colorado, USA

All the best in a person is associated with the peace. To achieve peace, we must understand what prevents it — it is our very predisposition to ethno- and sociocentrism. The origin of conflicts lies in our prehistory, in the biological predisposition of our brain to defend itself against external threats — imaginary and real. All conflicts between people and cultures first arise in a person's head in the form of stereotypes of rejection — images of an enemy, foe, rival and offender. A person sometimes does not notice how he/she himself becomes a victim of his own prejudices. Overcoming conflicts is impossible without realizing what prevents us from living in peace and harmony. Understanding the root causes of conflict and violence in human life makes the world a better and kinder place.

Keywords: *bullying, conflict, brain, peace, consciousness, conditioned thinking, prejudice.*

References

1. Bohm D. (2018) *The Unity of Everything: A Conversation with David Bohm, with Nish Dubashia*. Hamburg, Germany: Tredition.
2. Belkin A.I. (2016) *Bulletin of the Saratov State University. New series. Acmeology of education. Developmental psychology*, vol. 5, no. 4, pp. 315–322. [in Russ.].
3. Ionesov V.I. (2016) *Creative Economy and Social Innovation*, vol. 6, no. 2, pp. 74–87. [in Russ.].
4. Ionesov V.I. (2012) *Bulletin of the Samara State Technical University. Series: Psychological and pedagogical sciences*, no. 2 (18), pp. 77–83. [in Russ.].
5. Tillmanns M. (2019) *Society and Power*, no. 4 (78), pp. 69–76. [in Russ.].
6. Webster-Doyle T. (2021) *Peace: what prevents it, what creates it and how achieves it. How learn to live peacefully / Complete Peace Trilogy*. Samara, Samarama Publ. 300 p. [in Russ.].
7. Webster-Doyle T. (2021) *Mind Games: To Understanding the Roots of Prejudice and conflicts*. Samara. 65 p. [in Russ.].
8. Webster-Doyle T. (2021) *Peace: What Creates It? The Awakening of Intelligence*. Samara, Samarama Publ. 156 p. [in Russ.].
9. Webster-Doyle T. (2021) *Peace: What Prevents It? Understanding the Conditioned Mind*. Samara. 84 p. [in Russ.].



*Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 5 (451).
Философские науки. Вып. 60. С. 69–76.*

УДК 1
ББК 87.5

DOI: 10.47475/1994-2796-2021-10510

МИР СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА МЕЖДУ ТУРБУЛЕНТНОСТЬЮ И УСТОЙЧИВЫМ РАЗВИТИЕМ

В. С. Невелева, М. П. Меняева

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

Анализируется содержание и оценивается значение концепции устойчивого развития в ситуации возрастающего многообразия, нестабильности, состояния турбулентности в мире современного человека. Определена необходимость усиления гуманитарной составляющей концепции — устойчивого развития личностного потенциала человека. Обосновано, что суть концепции устойчивого развития соответствует согласию как социокультурной парадигме, обеспечивающей преодоление деструктивного потенциала хаоса и возможность устойчиво созидательного, безопасного сосуществования.

Ключевые слова: *мир человека, социокультурная турбулентность, концепция устойчивого развития, согласие как социокультурная парадигма, личностное развитие.*

Характеризуя состояние мира современного человека практически во всех сферах жизни, часто обозначают это состояние как турбулентное. Турбулентность предполагает нарушение порядка, обеспечивающего стабильность и ритмичное развитие, выход за рамки привычных стандартов. Это состояние, в котором хаос, нелинейность, нерегулярность становятся определяющими характеристиками, будучи порождёнными взрывным ростом многообразия современного мира в экономической, политической, технико-технологической, культурной областях. Турбулентность становится и результатом сложного, одновременно осуществляющегося взаимовлияния многих действующих сил и факторов, некоторые из которых невозможно учесть заранее. При этом постоянно появляются ещё и новые «игроки», изменяющие содержание общей ситуации. Всё это актуализирует вопрос о способности человека понимать перспективы развития своего, порождённого им самим, мира, управлять этим развитием и контролировать его. С возможным «устранением» или минимализацией роли человека связана,

в частности, позиция сторонников наступления эры технологической сингулярности как возможной перспективы развития техники и различных современных технологий.

Потребность понимать свой мир, который складывается, формируется в результате совместной жизни и действий множества индивидуальных и коллективных участников, остаётся значимой для людей всегда, придавая уверенность в осмысленности существования. Осознание сложности, возрастающего многообразия объектов социокультурной реальности, ограниченности возможностей её понимания и объяснения на основе традиционных принципов явилось основанием критической «переоценки ценностей» для современной философии и социальной теории, заявивших о необходимости переосмысления и переопределения социальности и новой, «экспериментальной метафизики» (Б. Латур). Она уже не может основываться только на редукционизме как объяснительном принципе для объектов социальной реальности, который связан с усмотрением линейной связи причин и следствий

и позволяет сводить многообразие к единству, множество явлений к их заранее установленному основанию. С учётом «издержек» и недостаточности только этого способа понимания и объяснения для динамичных объектов мира совместной жизни людей обозначается обратный принцип ирредукционизма. «С одной стороны, объект нередуцируем полностью ни к какому другому объекту, но это же означает, что объект частично редуцируем к другим объектам. Именно потому, что объекты нередуцируемы полностью к метафизическим сущностям, их нельзя объяснить заранее. Но, поскольку каждый объект складывается из отношений со множеством других объектов, объекты, по крайней мере, частично, редуцируемы к другим объектам. Таким образом, объект занимает место этого колебания между редукцией и антиредукцией» [5. С. 27].

Признак динамичности объектов социокультурной реальности с необходимостью должен быть учтён не только при попытке теоретической «пересборки социального» (Б. Латур), но и при выработке стратегий социального развития и их практической реализации.

Фиксируя признак турбулентности как фактически неустранимый в современной действительности человеческого существования и мира человека, вряд ли возможно вести речь о том, что она приобрела характер тотальной и необратимой. Уже во второй половине XX в., осознав мощь и возможные последствия нарочито наступательного присутствия в собственном мире, человечество начало искать средства, инструменты как для преодоления, так и для адекватного существования в ситуации социокультурной турбулентности. Это важно как для обеспечения возможности человека сохранять свои субъектные качества, так и для перспектив развития человечества. В любом случае возрастание турбулентности означает готовность существовать, мыслить и действовать нестандартно, то есть пересмотреть привычные схемы организации собственной жизни, её базовые принципы, создать новые технологии взаимодействия между людьми, социальными группами, государствами, культурами, формальными и неформальными структурами. Нужны новые культурные средства и дееспособные институты, которые смогли бы выполнять функции регулирования, то есть внесения порядка в беспорядочное состояние, при этом не подавлять конструктивный потенциал хаоса, но обеспечивать его меру и преодолевать кризис-

ные состояния. В этом смысле концептуальное, научное содержание теории «управляемого хаоса», основные положения которой были разработаны С. Манном в последние полтора десятилетия XX в., может быть использовано в конструктивном ключе [10. С. 64]. Это тем более важно, что не все факторы, создающие турбулентность, поддаются даже учёту, а не только регулированию: пандемия, поразившая мир в 2021 г., обнаружила, что в состоянии турбулентности одновременно и непредсказуемо втянулись практически все страны мира.

Одним из наиболее известных инструментов, обеспечивающих для современного человечества возможность конструктивного существования в современном мире, стала концепция устойчивого развития (sustainable development). Её основные контуры первоначально появились в 1980-е гг. Она была предложена в качестве альтернативы потребительской установке в отношении человека к природе как важнейшей составляющей мира человека. В настоящее время существует настоятельная необходимость в достраивании, смысловом завершении этой концепции за счёт включения в её содержание того вектора развития, который связан с «человеческим фактором», возможностями и перспективами устойчивого развития личностного потенциала человека.

Концепция устойчивого развития получила признание на Конференции ООН по окружающей среде и развитию в Рио-де-Жанейро (1992 г.). Формированию этой концепции способствовало обсуждение экологических проблем на Конференции ООН в Стокгольме (1972 г.). Продолжающееся ухудшение экологической ситуации на всей планете стимулировало создание в 1984 г. Международной комиссии по окружающей среде и развитию с целью принятия мер по охране природы, поиска способов и средств решения проблем окружающей среды. Результатом работы специалистов по экологическим вопросам пяти континентов стал Доклад «Наше общее будущее» (1987 г.). В нём были озвучены основные положения концепции устойчивого развития, которые затем закрепились в ряде документов, представляющих собой соглашения между представителями мирового сообщества по вопросам управления природным и социальным развитием и проблемам, связанным с ним. К таким документам относится и Программа действий в глобальном масштабе — «Повестка

дня на XXI век», рассчитанная на длительный срок и интегрировавшая в себе три аспекта — экологический, социальный и экономический. В Программе содержится призыв к правительствам разных стран о необходимости разработки национальных стратегий устойчивого развития [14. С. 38] и понимание того, что безопасное будущее человечества может быть обеспечено только отношениями согласия — партнёрством и сотрудничеством. Именно эти отношения были выделены в качестве метода достижения устойчивости на Всемирном саммите по устойчивому развитию в Йоханнесбурге (2002 г.). Согласно концепции устойчивого развития отдельным государствам и всему мировому сообществу в целом необходимо организовать целенаправленную и скоординированную деятельность с тем, чтобы преодолеть возникшие противоречия в отношениях между обществом и природой, послужившие причиной возникновения глобальных негативных тенденций. Концепция устойчивого развития направлена на формирование во всех странах условий для «...управляемого системно-сбалансированного социоприродного развития, не разрушающего окружающую природную среду и обеспечивающего выживание и безопасное неопределённо долгое существование цивилизации...» (А. Д. Урсул) [17]. При этом в качестве главной предпосылки выживания человечества, его движения в будущее рассматривается единство экологического, экономического и социального аспектов этого процесса и гармонизация соответствующих направлений развития [19]. Суть устойчивого развития заключается в том, чтобы развитие поколения нашего времени было согласовано с интересами будущих поколений, не противоречило им, не угрожало их способности удовлетворять свои потребности [6. С. 114; 7. С. 208].

Обеспечение устойчивого развития невозможно, если не выстраивать отношения на основе принципов согласия и соблюдения баланса интересов всех стран на глобальном уровне. В Предисловии Доклада о целях в области устойчивого развития (2019) написано, что «в рамках любых наших усилий нам необходимо всемерно добиваться того, чтобы принимаемые нами стратегические решения служили всеобщим интересам, а национальные усилия подкреплялись эффективным международным сотрудничеством, основанным на приверженности дипломатии и предотвращении кризисов» [3].

Суть и содержание концепции устойчивого развития соответствуют согласию как социокультурной парадигме. Последняя представляет собой образец установки мышления и практических действий, «в соответствии с которым вырабатываются культурные формы и выстраиваются действия, направленные на обеспечение устойчивости, стабильности, безопасности человеческого существования (на индивидуальном и надиндивидуальном уровнях)» [9]. Согласие как принципиальное основание (парадигма) применительно к содержанию концепции устойчивого развития означает разделяемое всем мировым сообществом представление о границе допустимого воздействия на природу. Реальная востребованность и безальтернативность социокультурной парадигмы согласия в ситуации обострения противоречий в отношениях общества, человека к природе выдвигает согласие в разряд социально значимых ценностей.

Важно, чтобы согласие как принципиальное основание, обозначенное в стратегически значимой концепции устойчивого развития на теоретическом уровне, стало и принципом согласованных практических действий. Для реализации концепции устойчивого развития требуются «скоординированные, согласованные действия во всех сферах жизни, совместное соблюдение необходимых ограничений, перестройка экономики с учётом экологического аспекта, сохранение состояния устойчивости окружающей среды в течение длительного периода времени. Концепция допускает возможность воздействия человека на окружающую среду, но при ограничении этого воздействия (не превышающего пределы способности природы к самовосстановлению)» [14. С. 38–39], с учётом выполнения сформулированных на основе изучения законов природы экологических требований.

Необходимость и важность согласия как социокультурной парадигмы в концепции устойчивого развития связана с возможностью управлять развитием [8] на основе отношений сотрудничества и партнёрства.

Концепция устойчивого развития содержит в себе подлинно гуманистический смысл, поскольку выражает заботу о нынешних и будущих поколениях людей, о человечестве в целом, с точки зрения возможностей его конструктивного взаимодействия с окружающей средой и ответственности за выбор фундаментальных принципов, средств, результатов и последствий

собственной деятельности по отношению к ней. Поэтому воплощение основных положений концепции устойчивого развития зависит от активности граждан, от целенаправленной работы структур гражданского общества (включая массовые общественные организации и профессиональные институты общественной политики), средств массовой информации, социальной рекламы, просветительской деятельности [11. С. 6]. Тема устойчивого развития может выступить в качестве приоритетного направления, которое требует поддержки со стороны не только общественного движения, но бизнеса и правительств [20].

В настоящее время, в обстановке обострения политического, идеологического, информационного противостояния между различными центрами силы в мире очевидно, что именно парадигма согласия, позволяющая принимать стратегически значимые решения, учитывая «всеобщие интересы», должна приобрести универсальное значение. Эффективность совместных усилий, направленных на заботу о природной среде, в конфликтной обстановке в иных отношениях вряд ли может быть обеспечена. Универсальная парадигма согласия предполагает приоритетное значение интересов человеческого рода, ответственность перед новыми поколениями не только в отношениях к природной среде, но в любых отношениях.

Достижение целей концепции устойчивого развития зависит и от вклада каждого человека, его включённости в процесс осознанного выстраивания отношений с окружающей средой на основе парадигмы согласия. Другими словами, осуществление концепции устойчивого развития требует закрепления и воспроизводства отношений согласия на всех уровнях — от глобального до индивидуального.

Уместно привести точку зрения основателя Римского клуба А. Печчи, согласно которой, источники кризисной ситуации как ситуации неустойчивости в развитии лежат не вне человеческого существа, а внутри него [13]. Поэтому решение глобальных проблем «должно исходить, прежде всего, от изменения самого человека, его внутренней сущности» [13. С. 14]. Устойчивое развитие предполагает изменение человека в направлении переключения его жизни с модуля обладания на то, чтобы быть (Э. Фромм). Быть для человека означает быть самим собой, что обращает его к собственной жизни, внутреннему миру, бытию его «само», Я. Осознание себя,

своего бытия требует саморефлексии как способности самостоятельно и критически мыслить, причём не только разрушая устоявшиеся, привычные смыслы, которые не отвечают вызовам времени, но порождая новые, позволяющие изменить жизнь в направлении её созидания, что может быть обеспечено постоянным развитием личностного начала, своего Я как внутренне собранного бытия. Человеку необходимо творить мир внутри себя, проявляя подлинно человеческие качества, «быть решающим» (К. Ясперс), быть способным управлять своей жизнью самому, изменять её порядок, позволяющий устойчиво существовать и созидательно развиваться, что вполне соответствует сути концепции устойчивого развития.

В настоящее время концепция устойчивого развития — важнейший, широко поддерживаемый мировым сообществом интеллектуальный продукт. Однако при этом многие исследователи отмечают, что ни само понятие устойчивого развития, ни содержание концепции, ни её методологические основания и инструментарий невозможно считать до конца разработанными, чем обусловлено появление новых интерпретаций и подходов к трактовке содержания концепции [15]. Это в значительной степени объясняется не только тем, что связано с фактором постоянной динамики современного мира, но и с тем, что концепция обращена в будущее человечества, любая попытка осознать содержание которого затруднена неопределённостью самого феномена. При всей своей авторитетности концепция устойчивого развития продолжает быть предметом критического осмысления. В научной литературе обсуждаются различные подходы к толкованию содержания и смысла устойчивого развития: авторы выделяют и анализируют эколого-системный (биосфероцентрический), антропоцентрический, ноосферный, триединый, кластерный и корпоративный (устойчивое развитие компании) подходы [15; 4; 14]. При этом именно первый и второй обозначают как противоположные, соответствующие так называемым сильной и слабой моделям устойчивого развития.

Предметом критики является оценка антропоцентрического подхода как концепции «слабой устойчивости» (weak sustainability), которая ориентирована на правила, устанавливаемые человеком в его отношениях с окружающей средой, и его требования к этой среде в целях удовлетворения своих потребностей. По-видимому, кри-

тическая оценка этой модели связана и с тем, что обусловлено отголосками субъект-объектной формы отношения человека с миром в целом, в том числе — с природой. Она долго служила общепhilософским основанием не только понимания, но и практического преобразования действительности, акцентируя центральное место субъекта в любых отношениях с миром. Однако уже с середины XX в. подобная модель отношения человека с миром была критически переосмыслена. Понимание природы как всего лишь объекта воздействия со стороны человека-субъекта уступило место идеям их коэволюции, согласованности развития экономики и экологии, рационального природопользования и др.

С учётом сказанного вряд ли можно согласиться с тем, что переход к «сильной» модели устойчивого развития — биосфероцентризму (экоцентризму) — должен быть связан с прямо противоположным доминированием природного над человеческим. Согласимся с тем, что «сохранение биосферы важно не само по себе, а позицией сохранения жизнеобеспечивающих функций для человека. В свою очередь, забота о человеке объединяет и заботу о природной среде как естественной среде обитания человека» [4].

С точки зрения ряда исследователей, экспертов, аналитиков, концепция устойчивого развития нуждается в доработке, поскольку «слабым звеном» её в теоретическом смысле является её гуманитарная составляющая. И это обстоятельство ограничивает возможности этой концепции. Так, анализируя концепцию устойчивого развития, редактор одного из отделов журнала «Эксперт» В. Краснова отметила, что «концепция устойчивого развития, принятая мировым сообществом для преодоления цивилизационного кризиса, работает в мирное время, но трещит по швам в условиях пандемии», так как обнаружилось, что она «не затрагивает основ жизни человека, его целеполагания, а относится к нему

как к объекту внешних, хотя и благих манипуляций» [2].

Необходимость совершенствования концепции устойчивого развития обосновывается и в статье М. М. Бринчука. Признавая концепцию устойчивого развития в качестве уникального методологического и правового ресурса развития общества, автор утверждает, что она отражает лишь одну сторону развития — материальную — и поэтому с опорой на неё невозможно справиться с глобальными проблемами, на решение которых она направлена. Для их решения, в частности преодоления экологического кризиса, требуются усилия человечества по преодолению кризиса «оснований» человеческого бытия [1].

Антропологическое, гуманитарное измерение концепции устойчивого развития требует обоснования и разработки, иначе вне поля зрения остаётся важнейшая глобальная проблема — проблема сохранения человеческой личности (к числу глобальных её относил В. С. Стёпин, связывая с ней антропологический кризис [16. С. 30–31]), личного начала человеке. Сохранение человеческой личности предполагает её признание как ценности самой по себе и как важнейшего ресурса. В деле личностного развития необходимы не только собственные усилия человека, но и поддержка со стороны общества, государства и бизнеса, их вложения в человеческий капитал. Без обеспечения условий для устойчивого развития личностного потенциала человека, его личностного роста устойчивое развитие любых сфер жизни общества, мира человека в целом становится бессмысленным. «Антропологическая экспертиза» любых стратегически значимых для всего человечества проектов и решений, о необходимости которой уже достаточно активно говорят и пишут на разных уровнях, становится всё более востребованной.

Список литературы

1. Бринчук М. М. Концепция устойчивого развития: потребности в совершенствовании // Астраханский вестник экологического образования. 2015. № 1 (31). С. 5–13.
2. Краснова, В. Глобальная неустойчивость и её развитие // Эксперт. 2020. 20 дек. URL: <https://expert.ru/expert/2020/50/globalnaya-neustojchivost-i-ee-razvitie/>
3. Доклад о Целях в области устойчивого развития, 2019 год / ООН. URL: <http://www.cawater-info.net/pdf/un-2019-ru.pdf>
4. Казиева Ж. Н. Принципы и теоретико-методологические подходы к формированию государственной стратегии устойчивого развития промышленности // Управление экономическими системами.

2012. № 12 (48). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/printsipy-i-teoretiko-metodologicheskie-podhody-k-formirovaniyu-gosudarstvennoy-strategii-ustoychivogo-razvitiya-promyshlennosti>

5. Керимов Т. Х., Бурбулис Ю. В. Ирредукционизм как основной методологический принцип современной социальной онтологии // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2015. № 11-1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/irreduksionizm-kak-osnovnoy-metodologicheskiiy-printsip-sovremennoy-sotsialnoy-ontologii>

6. Левина Е. И. Понятие «устойчивое развитие». Основные положения концепции // Вестник Тамбовского университета. Сер. : Гуманитарные науки. 2009. № 11 (79). С. 113–119.

7. Мазуренко О. М. Эволюция понятия «устойчивое развитие» в экономической науке // Экономическая наука сегодня. 2015. № 3. С. 206–210.

8. Меняева М. П. Согласие как принципиальное основание в управлении социокультурными процессами // Вестник Тюменского государственного института культуры : мат-лы III (XI) междунар. научно-практич. конф «Межкультурные коммуникации и миротворчество», 30 мая 2020 г./ гл. ред И. Н. Омельченко ; отв. ред. В. И. Семёнова. 2020. № 03 (17). С. 29–33.

9. Меняева М. П., Невелева В. С. Социокультурная парадигма согласия как основа стратегии будущего // Горизонты гуманитарного знания. 2017. № 3. С. 55–69.

10. Мирошенков О. А. Теория управляемого хаоса: использовать себе во благо // Власть. 2017. № 8. С. 64–72. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-upravlyаемого-haosa-ispolzovat-sebe-vo-bлаго/viewer>

11. На пути к устойчивому развитию человечества. URL: <http://www.cawater-info.net/pdf/msu-digest.pdf>.

12. Наше общее будущее : доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию (МКОСР). М. : Прогресс, 1989. 412 с.

13. Печчеи, А. Человеческие качества : пер. с англ. М. : Прогресс, 1980. 302 с.

14. Пустохина Н. Г., Валиев В. Н. Концепция устойчивого развития: основные положения // Известия Уральского государственного горного университета. 2015. № 2(38). URL: <http://docplayer.ru/29305278-Konceptsiya-ustoychivogo-razvitiya-osnovnyie-polozeniya.html> (дата обращения: 03.03.2021)

15. Старикова Е. А. Современные подходы к трактовке концепции устойчивого развития // Вестник РУДН. Сер. Экономика. 2017. Т. 25, № 1. С. 7–17.

16. Стёпин В. С. Теоретическое знание. М., 1999. 393 с.

17. Урсул А. Д. Путь в ноосферу: концепция выживания и устойчивого развития цивилизации. М., 1993. 244 с.

18. Agenda 21: Programme of Action for Sustainable Development and Rio Declaration. N. Y., 1993. URL: <https://digitallibrary.un.org/record/170126?ln=ru> (дата обращения: 05.04.2021)

19. Mensah J. Sustainable development: Meaning, history, principles, pillars, and implications for human action: Literature review. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23311886.2019.1653531> (дата обращения: 05.04.2021)

20. Sachs J. The Age of Sustainable Development. Columbia University Press, 2015. 544 p. URL: <http://cup.columbia.edu/book/the-age-of-sustainable-development/9780231173155> (дата обращения: 05.04.2021)

Сведения об авторах

Невелева Вера Сергеевна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философских наук, Челябинский государственный институт культуры. Челябинск, Россия. vsneveleva@mail.ru

Меняева Марина Петровна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философских наук, Челябинский государственный институт культуры. Челябинск, Россия. mieniaieva73@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 69–76.*

THE WORLD OF THE MODERN HUMAN BETWEEN TURBULENCE AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT

V.S. Neveleva

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia. vsneveleva@mail.ru

M.P. Menyayeva

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia. mieniaieva73@mail.ru

The article examines the historical stages of the development of the concept of sustainable development, the conditions for its implementation, analyzes its content, identifies various approaches to its interpretation, corresponding to the “strong” and “weak” models of sustainable development. The importance of the concept of sustainable development in a situation of increasing diversity, instability, conflict in relationships, and the state of turbulence in the world of modern man is assessed. It has been substantiated that the essence of the concept of sustainable development corresponds to agreement as a universal socio-cultural paradigm — the attitude of thinking and practical activity, ensuring overcoming the destructive potential of chaos and focusing on private interests. The paradigm of consent creates an opportunity for responsible, sustainably creative, safe coexistence in the modern world. The necessity of semantic completion, strengthening of the concept of sustainable development through the development of its humanitarian component, associated with the designation of the possibilities of sustainable development of a person’s personal potential, has been determined.

Keywords: *human world, socio-cultural turbulence, the concept of sustainable development, consent as a socio-cultural paradigm, personal development.*

References

1. Brinchuk M.M. (2015) *Astrakhanskiy vestnik ekologicheskogo obrazovaniya* [Astrakhan bulletin of environmental education], no. 1 (31), pp. 5–13. [in Russ.].
2. Krasnova. V. (2020) *Expert*, 20 December. Available at: <https://expert.ru/expert/2020/50/globalnaya-neustojchivost-i-ee-razvitie/>, accessed 03.04.2021. [in Russ.].
3. Doklad o celyah v oblasti ustojchivogo razvitiya, 2019 [Sustainable Development Goals Report, 2019]. Available at: <http://www.cawater-info.net/pdf/un-2019-ru.pdf>, accessed 03.04.2021. [in Russ.].
4. Kazieva Zh.N. (2012) *Management of economic systems*, 2012, no. 12 (48). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/printsiy-i-teoretiko-metodologicheskie-podhody-k-formirovaniyu-gosudarstvennoy-strategii-ustoychivogo-razvitiya-promyshlennosti>, accessed 03.04.2021. [in Russ.].
5. Kerimov T.H., Burbulis Yu.V. (2015) *Humanities, socio-economic and social sciences*, no. 11-1. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/irreduksionizm-kak-osnovnoy-metodologicheskij-printcip-sovremennoy-sotsialnoy-ontologii>, accessed 03.04.2021. [in Russ.].
6. Levina E.I. (2009) *Vestnik Tambovskogo universiteta* [Bulletin of the Tambov University], Ser.: Gumanitarnyye nauki, no. 11(79), pp. 5–13. [in Russ.].
7. Mazurenko O.M. (2015) *Ekonomicheskaya nauka segodnya* [Economic Science Today], no. 3, pp. 206–210. [in Russ.].
8. Menyayeva M.P. (2020) *Vestnik Tyumenskogo gosudarstvennogo instituta kultury* [Bulletin of the Tyumen State Institute of Culture], no. 03 (17), pp. 29–33. [in Russ.].
9. Menyayeva M.P., Neveleva V.S. (2017) *Gorizonty gumanitarnogo znaniya* [The horizons of humanitarian knowledge], no. 3, pp. 55–69. [in Russ.].
10. Miroshenkov O.A. (2017) *Vlast* [Power], no. 08, pp. C. 64–73. [in Russ.].
11. Na puti k ustojchivomu razvitiyu chelovechestva [Towards sustainable human development]. Available at: <http://www.cawater-info.net/pdf/msu-digest.pdf>, accessed 01.04.2021. [in Russ.].
12. Nashe obshcheye budushcheye. Doklad Mezhdunarodnoy komissii po okruzhayushchey srede i raz-

vitiyu (MKOSR) (1989) [Our common future. Report of the International Commission on Environment and Development (ICEDD)]. Moscow, Progress. 412 p. Available at: <https://www.un.org/ru/ga/pdf/brundtland.pdf>, accessed 01.04.2021. [in Russ.].

13. Pechchei A. (1980) Chelovecheskiye kachestva [Human qualities]. Moscow. 302 p.[in Russ.].

14. Pustohina N.G., Valiev V.N. (2015) *Proceedings of the Ural State Mining University*, no. 2 (38). Available at: <http://docplayer.ru/29305278-Koncepciya-ustoychivogo-razvitiya-osnovnye-polozheniya.html>, accessed 23.03.2021. [in Russ.].

15. Starikova E.A. (2017) *Vestnik RUDN* [RUDN Bulletin], vol. 25, no. 1, pp. 7–17. [in Russ.].

16. Stepin V.S. (1999) Teoreticheskoye znaniye [Theoretical knowledge]. Moscow, 1999. 393 p.

17. Ursul A.D. Put v noosferu: kontseptsiya vyzhivaniya i ustoychivogo razvitiya tsivilizatsii [The path to the noosphere: the concept of survival and sustainable development of civilization]. Moscow, 1993. 244 p.

18. Agenda 21: Programme of Action for Sustainable Development and Rio Declaration. N. Y., 1993. Available at: <https://digitallibrary.un.org/record/170126?ln=ru>

19. Mensah J. () Sustainable development: Meaning, history, principles, pillars, and implications for human action: Literature review. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23311886.2019.1653531>

20. Sachs J. (2015) The Age of Sustainable Development. Columbia University Press. 544 p. Available at: <http://cup.columbia.edu/book/the-age-of-sustainable-development/9780231173155>

МЕТАМОДЕРНИЗМ КАК КУЛЬТУРНАЯ ЛОГИКА ЭПОХИ КРИЗИСА

Н. М. Мухамеджанова

Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия

Одной из философских концепций XXI в. становится метамодернизм, обусловленный кризисными процессами, с которыми столкнулось современное человечество. Поворот к духовности, субъективности и трансцендентности, характеризующий метамодернизм, становится и «аксиологическим поворотом» — возрождением ценностей, подвергшихся тотальной деконструкции в культуре постмодернизма. Именно в этой возможности «смещения акцентов» и переоценки приоритетов — позитивный смысл современного кризиса.

Ключевые слова: *метамодернизм, постмодернизм, кризис, духовность, субъективность, трансцендентность, ценности, новая культура.*

Современная эпоха характеризуется крайней нестабильностью и неопределённостью, а также небывалым ускорением всех социокультурных процессов в мировом масштабе. Казалось бы, ещё совсем недавно по меркам исторического времени, в 1989 г., американский политолог Ф. Фукуяма, вдохновлённый развалом коммунистической империи и окончанием противостояния двух идеологических систем, провозгласил Конец истории, имея в виду, что история как хроника эволюционного прогресса человечества достигла той формы общественного устройства, когда наконец оказались решёнными наиболее фундаментальные и глубокие проблемы, затрагивающие всё человечество. Ощущение Конца истории стало питательной почвой культуры постмодернизма, объявившего смерть смысла, авторитетов и великих нарративов, выразившего недоверие к разуму и прогрессу и провозгласившего базовыми принципами современной культуры деконструкцию, нигилизм, иронию [6].

Однако слухи о Конце истории оказались явно преувеличенными: уже в 1990-е гг. многие западные интеллектуалы пишут о конце постмодернизма и возвращении культуры (и особенно искусства) к историчности, трансцендентности, духовности, искренности и т. д. В западной гуманитаристике возникают многочисленные концепции постпостмодернизма, ультрамодернизма, гипермодернизма, трансмодернизма, неомодернизма, сверхмодернизма и других «-измов», описывающих состояние актуальной культуры в XXI в. Одной из таких концепций становится и концепция метамодернизма, которую необходимо рассматривать не как альтернативу постмодернизму,

но как один из множества вариантов описания и объяснения современной нам культуры. Суть данной концепции излагает Люк Тёрнер в своём «Манифесте метамодерниста» 2011 г. [14].

Предпосылками появления концепции метамодернизма, как и многих других, названных выше, стали те кризисные процессы, с которыми столкнулось человечество в новом тысячелетии и которые доказывали, что история не закончилась — она совершает новый поворот. К возникновению «нового режима историчности в культуре» [4. С. 85] привели такие социокультурные процессы, как активное развитие и распространение новых цифровых технологий, их доступность и массовость; многочисленные террористические акты, с которыми столкнулся западный мир в XXI в. и самым страшным из которых стал теракт 11 сентября 2011 г.; Арабская весна и войны на Ближнем Востоке, дестабилизирующие ситуацию во всём регионе; рост иммиграционных потоков и крах политики мультикультурализма, приведшей к возрождению националистического популизма в европейских странах; спад мировой гегемонии США, финансовые кризисы, растущее углубление экономического неравенства, загрязнение окружающей среды и угроза экологической катастрофы и, наконец, пандемия 2019–2021 гг., последствия которой миру ещё только предстоит оценить. Эти события, затронувшие всё человечество, подорвали саму основу постсовременности с её антиантропоморфизмом, скептицизмом, холодной отстранённостью и т. д.

Крах надежд на Конец истории оказался и крахом постмодернизма, поскольку постмодернист-

ская культурная логика оказалась неспособной справиться с проблемами современной социокультурной ситуации, а беспристрастное, ироничное отношение к миру, характерное для постмодернизма, в новых исторических условиях представляется избитым и утомительным. Доминирующей культурной логикой западных обществ в эпоху глобального капитализма становится метамодернизм, основанный на ощущении «поворота Истории» и пытающийся найти для своих рассуждений о современной культуре более прочную эмоциональную, творческую и политическую почву.

Метамодернизм обращается к обсуждению «исключительно старых человеческих истин, связанных с духовностью, чувствами, обществом и идеями, которые авангард посчитал бы слишком старомодными... стремится восстановить то, что постмодернизм нарушил или погубил» [4. С. 234], он обращается к этическим, социальным, политическим и пр. вопросам, которые в современном глобализованном мире носят насыщенный и безотлагательный характер. Если в постмодернизме объявляется «смерть субъекта», то в метамодернизме происходит возвращение аффекта, субъективности, глубины. Метамодернизм «пытается выразить новое ощущение «я» — «я», больше не одинокого и не отгороженного от себя; «я», остро осознающего присутствие и близость других людей, обогащающих и в то же время разрушающих миры солипсистского опыта...» [4. С. 283].

Метамодернизм не отрицает постмодерн как альтернативная культурная логика, он «смещает акценты» и постоянно «мерцает», «пульсирует» — то есть колеблется между двумя полюсами — постмодернистским и домодернистским (часто и модернистским), колеблется между энтузиазмом и иронией, сарказмом и искренностью, эклектикой и чистотой, между созиданием и разрушением, ответственностью и отстраненностью, наивностью и осознанием себя... Он использует приёмы, формы и представления, характерные для реализма, модернизма и постмодернизма, но использует их в своих целях; использует, чтобы иначе понять настоящее и увидеть будущее.

Эти тенденции наиболее отчётливо проявляются в современном искусстве, особенно в литературе — сфере наиболее чувствительной к тонким вибрациям современной эпохи. Поэтому метамодернизм остаётся пока преимущественно эстетической концепцией. Однако переход

от «холодного» эмоционального фона постмодерна к «тёплому» эмоциональному стилю метамодерна отмечается и в политике, экономике, этической сфере, поскольку современное общество как никогда раньше нуждается в оптимизме, искреннем участии, надежде, личных чувствах и межличностных связях: «В сотрясаемом кризисами мире субъектами опять же движет стремление к отношениям с другими и их окружением (хотя между своими и чужими, равно как между тем, что внутри, и тем, что снаружи, пролегают границы). В такой хрупкой, фрагментированной реальности смещённое с центральных позиций «я» утверждает себя, обретая основу для своей субъективности в живом опыте, а также во взаимодействии наших тел и окружающей среды» [4. С. 315].

Таким образом, «поворот Истории» оказывает также и антропологическим поворотом, обусловленным кризисными процессами в современном мире. А в ситуации кризиса человек заново обращается к самому себе, критически анализирует способы своего бытия и самореализации, стремится заново осмыслить свою сущность и место в этом мире. Это означает, что поворот к чувственности, духовности, субъективности и трансцендентности, отмечаемый в метамодернизме, может стать и «аксиологическим поворотом», то есть привести к возрождению ценностей, подвергшихся тотальной деконструкции в культуре постмодернизма.

Как утверждают теоретики социокультурной синергетики, в моменты бифуркации, то есть крайне нестабильного, неравновесного состояния социокультурной системы, именно ценности выступают как структура-аттрактор, определяющая её самодотраивание и выход из нестабильного состояния к качественно новому состоянию. Кризисная ситуация позволяет человеку осознать истинные масштабы того, за что ему стоит бороться в этой жизни, отличить существенное и важное от несущественного и неважного; понять, что, только объединившись с другими людьми, он может обеспечить своё будущее. Однако для осознания жизненно важных приоритетов ему нужна некая постоянная система эталонов, с позиций которой оценивается вся поступающая извне информация. И такой системой эталонов выступают интериоризированные личностью ценности — «своеобразные маяки, помогающие заметить в потоке информации то, что наиболее важно (в позитивном или негативном смысле) для

жизнедеятельности человека; это такие ориентиры, придерживаясь которых человек сохраняет свою определённую, внутреннюю последовательность своего поведения» [7. С. 471].

Ценности — наиболее сложный, истинно «человеческий», стимул поведения и причин социального действия человека. Это «то, что должно, что соответствует представлению о назначении человека и его достоинстве, те моменты в мотивации поведения, в которых проявляется самоутверждение и свобода личности... Без них нет ни подвига, ни понимания общественных интересов, ни подлинного самоутверждения личности» [1. С. 160–161]. Ценности — это ось человеческого сознания, которая обеспечивает устойчивость личности, преемственность в её поведении и деятельности. По утверждению психологов, «именно позитивные, ценностные эмоциональные переживания и составляют тот «материал», ту «пищу», которые восстанавливают психическую энергию и поддерживает жизненный дух человека» [9. С. 11]. В то время как эмоции тревоги и страха, сопровождающиеся повышенным выбросом адреналина в кровь, в буквальном смысле отравляют организм человека.

Аутентичным способом существования человека является способ существования, ориентированный на высшие ценности, составляющие систему координат «самоактуализирующейся личности» (А. Маслоу), обладающей способностью к эмпатии, к трансцендированию собственного «Я», способностью любить, сострадать и сочувствовать. Аутентичный способ существования человека — способ существования, тождественный человеческой природе, — открывается человеку в моменты социальных катаклизмов и острых, предельных эмоциональных переживаний, когда человек должен осуществить адекватный высшим ценностям выбор из множества возможностей и принять ответственность за свой выбор. Именно такие трудные, зачастую невыносимые, ситуации мобилизуют жизненные силы личности, когда объединяются разум, воля и чувства человека, становясь внешним «толчком» развития человека и обретения им новых, иногда непредсказуемых качеств.

Ценностно-нормативная система общества — это его внутренний стержень, объединяющий различные социальные группы и общности. Без неё невозможна ни солидарность, ни взаимопонимание, ни плодотворное сотрудничество, ни развитие общества. Как показывает исторический

опыт, ни одно общество не в состоянии справиться с кризисом, если разрушена его ценностно-нормативная система [10. С. 17], поскольку именно ценности выступают как системообразующее свойство социальных систем.

Совокупность ценностей, разделяемых тем или иным обществом, составляет его социальный капитал. Это такие ценности, как честность, толерантность, сотрудничество, выполнение принятых обязательств и др. Известный американский политолог Ф. Фукуяма определяет социальный капитал «как набор неформальных ценностей или норм, которые разделяются членами группы и которые делают возможным сотрудничество внутри группы. Если члены группы смогут рассчитывать на то, что другие будут вести себя честно и на них можно будет положиться, то они смогут доверять друг другу. Доверие подобно смазке, которая делает работу любой группы или организации более эффективной» [12. С. 30]. Таким образом, мерой социального капитала является степень доверия в обществе, обеспечивающая спонтанный социальный порядок: «...чем более непререкаемы и общепризнаны эти ценности, тем сильнее общество и выше уровень общественного доверия» [Там же. С. 130].

В современных обществах, прежде всего западных, переживающих процесс постиндустриальной трансформации, фиксируется значительный упадок социального капитала, показателями которого становится рост преступности и конфликтности в обществе, кризис семьи и семейно-брачных отношений, рост недоверия в деловых, профессиональных, межличностных отношениях и др. Кризис доверия в обществе обусловлен общими тенденциями развития культуры в период 50–90-х гг., наиболее значимыми из которых стали процесс секуляризации и усиление индивидуалистических настроений в общественной жизни, а также огромные изменения в ценностях европейских обществ, связанные с влиянием на общественное сознание, во-первых, стандартов и образцов массовой культуры, во-вторых, философско-антропологических идей, начиная с Ф. Ницше и М. Хайдеггера и заканчивая Ф. Басом, М. Мид, Р. Бенедикт, М. Херсковицем и др. Эти идеи «становятся лозунгом для последующих поколений релятивистов под знаменем деконструкции и постмодернизма» [12. С. 108]. Следствием данных процессов становится культурный релятивизм, основанный на утверждении об относительности и произвольности любых

ценностей и норм, об отсутствии универсальных норм морали и способов их оценки и интерпретации, об отсутствии рациональных оснований для этических и моральных суждений и т. п. [12. С. 213].

Однако, как отмечает тот же Ф. Фукуяма, уже в 1990-е гг. (время, когда западные исследователи-гуманитарии заговорили о конце постмодернизма и возвращении культуры к историчности, аффекту и глубине) в обществах Запада начинается процесс возрождения ценностей и обновления норм в политической, этической, религиозной и других сферах, что сопровождается ростом определённых типов социального капитала. Источником роста социального капитала становится церковь как важнейший институт, формирующий доверие человека к миру; семья и образовательная система общества, способствующие социализации подрастающего поколения и воспитанию ответственных граждан своей страны; политика государства, базирующаяся на «универсальном признании человеческого достоинства — сущностного равенства всех людей, вытекающего из их способности к моральному выбору» [12. С. 380].

Человечество находится в кризисной ситуации, и результатом её понимания и осмысления должна стать не ирония и сарказм, а сострадание и солидарность. Современное общество нуждается в солидарности, и уровень этой солидарности должен расти от эпохи к эпохе вместе с усложнением тех задач, которые стоят перед современным обществом. Метапостмодернизм демонстрирует усталость человечества от тотальной иронии, невозможности метатарасказов и великих идей, от холодности, нигилизма и релятивизма постмодернизма. Метапостмодернизм есть проявление стремления к великой традиции с её подвигами и героями, приключениями и путешествиями, самоотверженностью и жертвенностью. Эта потребность изначально заложена в природе человека: «Фундированность (оправданность) наших идей предопределена не онтологически, а антропологически: мы остаёмся верны своему проекту не потому, что осуществимость его обещана самой структурой мира, а для того чтобы спасти свою душу в абсурдном мире» [8. С. 21]. Потребность в системе ориентации и поклонения, в солидарности и братстве Э. Фромм относил к экзистенциальным потребностям человека, без удовлетворения которых невозможно ни здоровое общество, ни здоровье отдельного человека [11. С. 45–53].

В России «мода» на постмодернизм пришла значительно позже, чем на Западе: в условиях полной закрытости российское общество фактически не имело возможности усвоения и использования западных концепций и подходов к анализу современной культуры. Свообразным фильтром, препятствующим проникновению постмодернистских идей, выступала также идеология, задающая великие цели построения «идеального общества» и объединяющая миллионы людей. Если в европейской культуре начало постмодернистских идей относят к 1960–1970-м гг., то в России первые публикации и обсуждение концепций постмодернизма появляются только на рубеже 1980–1990-х гг. И хотя Россия того периода ещё находилась в ситуации «незавершённого модерна», идеи деконструкции, девальвации ценностей и норм, дискредитации «больших проектов» и великих целей, легитимизирующих тотальный контроль над человеком, оказались весьма созвучными той ситуации социокультурного хаоса, которая сложилась в российском обществе в результате крушения коммунистической идеи и всей социалистической системы.

Отсутствие единой ценностно-нормативной системы ориентации для русского человека особенно болезненно: как доказывают отечественные исследователи, для русского человека характерна ценностная рациональность, в отличие от представителей западных обществ с преимущественно целерациональным типом мотивации социального действия. Русский человек нуждается в цели, превышающей его индивидуальное бытие, должен чувствовать себя причастным к жизни общества, должен осознавать, что его жизнь имеет смысл и он не зря живёт. Будучи «запертым» в тесной сфере своих эгоистических интересов, он чувствует себя как дикий зверь, посаженный в клетку: «Его регулярно кормят и даже витамины дают, — с голоду он не умрёт, но и жить не сможет» [3. С. 183].

Кроме того, сама кризисная ситуация в мире, в том числе в России, способствуют возрождению традиционных ценностей культуры, поскольку, как показывают психологические исследования, осознание человеком реальной угрозы его жизни и жизни его близких, актуализирует присущий всему живому инстинкт самосохранения (выживания), который в свою очередь порождает сплочённость массы, групповую солидарность, способную обеспечить защиту: «При общей угрозе

ей кажется безопаснее, если каждый чувствует рядом другого» [2. С. 379].

Однако этот процесс может иметь и негативные последствия. То глубокое недоверие к миру, которое возникает в условиях тяжёлых жизненных испытаний, может вызвать настойчивое желание «сильной руки» и «сильной власти» как наиболее эффективного способа решения возникших проблем; «желание поддаться тоталитарной и авторитарной иллюзии целостности, заданной заранее, с одним лидером во главе единственной партии, с одной идеологией, дающей простое объяснение всей природе и истории, с одним безусловным врагом, который должен быть уничтожен одним централизованным карательным органом» [13. С. 94].

В силу действия названных факторов тенденции, отмечаемые в современной культуре западными авторами концепции метамодернизма, накладываясь на культурную специфику России, вызывают в российской культуре инверсионные колебания между домодерном, модерном и постмодерном — между отрицанием прошлого опыта и ностальгией по прошлому, между либерализмом западного образца и «родным» исконным авторитаризмом, между традиционными ценностями соборности и имперского величия и ценностями свободы и плюрализма постсовременности, между стремлением укрыться в «тепле коллектива» и продуктивным индивидуализмом. В данном случае речь может идти не об альтернативном выборе по принципу «или — или», осно-

ванном на дихотомическом противопоставлении домодерна и модерна, но о совмещении их черт, преодолевающим негативные проявления каждого из них [5. С. 86].

Таким образом, главная идея постмодернизма — неприятие и переконструирование мира — идея, ставшая фактором разрушения самой культуры и личности, не отвечает потребностям и запросам современной эпохи [6]. Однако подобное разрушение трактуется многими мыслителями как необходимое условие последующего «собираения» и конструирования нового здания культуры и новой личности. Постмодернизм — это посткультура, то есть переход культуры к чему-то новому, ранее не бывшему; расшатывание, деконструирование, разрушение культуры как некоей могучей, стройной и упорядоченной целостности; руины Храма, на месте которых должно вырасти нечто новое. И контуры будущего культуры «угадываются» сегодня в метамодернизме, ставшим доминирующей культурной логикой эпохи глобального капитализма. Метамодернизм — провозвестие, «предчувствие» новой культуры. В современной кризисной ситуации человечество нуждается в возрождении традиционных ценностей культуры — ценностей солидарности, взаимопомощи, милосердия, самоотверженности и жертвенности — ценностей, которые должны стать основанием будущей культуры. Именно в этой возможности «смещения акцентов» и переоценки приоритетов — позитивный смысл современного кризиса.

Список литературы

1. Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности. М. : Политиздат, 1986. 233 с.
2. Канетти Э. Масса и власть. М. : Изд-во АСТ, 2019. 576 с.
3. Касьянова К. О. О русском национальном характере. М. : Ин-т нац. модели экономики, 1994. 367 с.
4. Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма / Р. ван ден Аккер. — М. : РИПОЛ классик, 2002. 496 с.
5. Мухамеджанова Н. М. Модернизация как культурно-антропологическое понятие // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2018. № 4(90). С. 83–86.
6. Мухамеджанова Н. М. Постмодернизм как деконструкция ценностных оснований культуры // Социально-гуманитарные инновации: стратегии фундаментальных и прикладных научных исследований : материалы Всерос. науч.-практ. конф., 29–30 мая 2019 г., Оренбург. Оренбург : ОГУ, 2019. С. 649–655.
7. Ольшанский В. Б. Личность и социальные ценности // Социология в СССР : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1996. С. 470–530.
8. Панарин А. С. Искушение глобализмом. М. : Эксмо-Пресс, 2002. 416 с.
9. Психология личности в условиях социальных изменений. М. : Ин-т психологии РАН, 1993. 103 с.
10. Федотова В. Г. Хорошее общество. М. : Прогресс-Традиция, 2006. 544 с.

11. Фромм Э. Психоанализ и этика. М. : Республика, 1993. 415 с.
12. Фукуяма Ф. Великий разрыв. М. : АСТ, 2003. 474 с.
13. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М. : Прогресс, 1996. 344 с.
14. Turner L. Metamodernist Manifesto // Metamodern. 2011. URL: <http://www.metamodernism.org/> (дата обращения: 09.03.2021).

Сведения об авторе

Мухамеджанова Нурия Мансуровна — доктор культурологии, доцент, профессор кафедры философии, культурологии и социологии, Оренбургский государственный университет. Оренбург, Россия. nuriyam@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 77–83.*

METAMODERNISM AS A CULTURAL LOGIC OF THE ERA OF CRISIS

N.M. Mukhamedzhanova

Orenburg State University, Orenburg, Russia. nuriyam@yandex.ru

One of the key philosophical concepts of the 21st century is metamodernism, conditioned by the crisis processes that modern mankind has encountered. From the standpoint of the author, the turn towards spirituality, subjectivity and transcendence, which characterizes metamodernism, also becomes an “axiological turn” — the revival of values that have undergone total deconstruction in the culture of postmodernism. The postmodern idea of rejection and re-construction of the world, which has become a factor in the destruction of culture itself, does not meet the needs and demands of the modern era. However, such destruction is a necessary condition for the subsequent “gathering” and construction of a new culture. In the current crisis, humanity needs to revive the values of solidarity, mutual assistance, mercy, dedication and sacrifice — values that should become the foundation of future culture. Therefore, metamodernism is a proclamation, a “presentiment” of a new culture. It is the possibility of “shifting emphasis” and re-evaluating priorities that makes the positive meaning of the current crisis.

Keywords: *metamodernism, postmodernism, crisis, spirituality, subjectivity, transcendence, values, new culture.*

References

1. Zdravomyslov A. G. (1986) *Potrebnosti. Interesy. Cennosti* [Needs. Interests. Values]. Moscow, Political publishing house. 233 p. [in Russ.].
2. Kanetti E. (2019) *Massa i vlast'* [Mass and Power]. Moscow, Publishing house AST. 576 p. [in Russ.].
3. Kasjanova K.O. (1994) *O russkom nacionalnom haraktere* [About Russian national character]. Moscow, Institute of national models of economics. 367 p. [in Russ.].
4. *Metamodernizm. Istorichnost, Affekt i Glubina posle postmodernizma*. R. van den Akker (2002) [Metamodernism. Historicity, Affect and Depth after Postmodernism / R. van den Acker]. Moscow, RIPOL classic. 496 p. [in Russ.].
5. Mukhamedzhanova N.M. (2018) *Istoricheskie filosofskie politicheskie i juridicheskie nauki kulturologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice], vol. 4 (90), pp. 83–86. [in Russ.].
6. Mukhamedzhanova N.M. (2019) *Socialno-gumanitarnye innovacii strategii fundamentalnyh i prikladnyh nauchnyh issledovanij materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii 29–30 maja 2019 g. Orenburg*. [Social and humanitarian innovations: strategies for fundamental and applied scientific research: materials of the All-Russian scientific and practical conference, May 29–30, 2019]. Orenburg, OSU. Pp. 649–655. [in Russ.].
7. Olshanskij V.B. (1996) *Sociologija v SSSR: v 2 t.* [Sociology in the USSR: in 2 volumes]. Vol. 1. Moscow, Think. Pp. 470–530. [in Russ.].

8. Panarin A.S. (2002) Iskushenie globalizmom [Temptation by globalism]. Moscow, EKSMO-Press. 416 p. [in Russ.].
9. Psihologija lichnosti v uslovijah socialnyh izmenenij (1993) [Psychology of personality in conditions of social change]. Moscow, Institute of Psychology RAS. 103 p. [in Russ.].
10. Fedotova V.G. (2006) Horoshee obschestvo [Good society]. Moscow, Progress-Tradition. 544 p. [in Russ.].
11. Fromm E. (1993) Psihoanaliz i etika [Psychoanalysis and ethics]. Moscow, Republik. 415 p. [in Russ.].
12. Fukujama F. (2003) Velikij razryv [The Great Disruption]. Moscow, AST. 474 p. [in Russ.].
13. Erikson E. (1996) Identichnost: junost i krizis [Identity: youth and crisis]. Moscow, Progress. 344 p. [in Russ.].
14. Turner L. (2011) Metamodernist Manifesto. *Metamodern*. Available at: <http://www.metamodernism.org/>, accessed 09.03.2021.

ДИХОТОМИЯ ЭТАТИЗМА И КОММУНИТАРИЗМА КАК ТЕХНОЛОГИЯ РАВНОВЕСИЯ ОБЩЕСТВА

А. Е. Шишкин

Медицинский университет «Реавиз», Самара, Россия

Осуществлён анализ глобального кризиса власти, обусловленного как ментальными особенностями российского народа, так и искусственно-организационными механизмами концентрированной войны (внутренние и внешние факторы). Значительное внимание уделено поиску баланса сил в обществе. Найдена формула через утверждение сильной власти и права на реализацию пассионарных замыслов общин в местном самоуправлении. Дуальный подход равнозначно противопоставляет и увеличивает силу напряжения с двух сторон для динамического развития как государства, так и общества.

Ключевые слова: *этатизм, община, концентрированная безопасность, коммунитаризм, принцип демотии, пассионарность, глобализм, государствоцентризм, коммуноцентризм.*

Актуальность. Системный кризис подверг энтропии верхи и низы общества, власть и коммуны. Но если власть ещё декларирует свою имитационную деятельность, то общины полностью разрушены. Российская власть демонстрирует недееспособность в вопросах ответственности за техногенные катастрофы и разорение природных богатств. В политике увеличивается бюрократия, которая «не прекращает геноцид и насилие» [1, с. 105] над подданными. В экономике наблюдается циничный захват природных ресурсов олигархатом и установление монополизма. В этических нормах происходит моральная деградация человека, семьи, общества. Всё перечисленное и многое другое привело к тотальному государственному и национальному кризису [13, с. 727–728], где глобальный катаклизм, как вызов XXI в., стал определяющим в разрешении локальных противоречий (политические, психологические, культурологические), в связи с отстранением народа от определения своей участи. Наша логика такова: «Не может быть общества, в котором есть государство, но нет граждан» [3, с. 41].

Перед нами стоит *научная проблема* по возвращению державности России через восстановление традиционных общин.

Из проблемы рождается *цель исследования*: достигнуть в социальном взаимодействии консенсуса между этатизмом (сильная власть) и авторитарным развитием свободных общин через трансформацию общества эмерджентным коммунитаризмом.

Наши задачи направлены, с одной стороны, на возвращение доверия власти через борьбу с социальным паразитизмом, через замену патримо-

ниальных (олигархических) и клиентарных отношений на патерналистские и коммунитаристские. С другой стороны, следует найти технологии массовой мобилизации населения в сфере реформирования местного самоуправления не столько через правовые сдержки и противовесы, мешающие узурпировать власть, сколько через органичную систему, где контролем над исполнительной властью и фактором эффективности управления должны стать не законодательная и судебная власть, а механизм создания самих общин с их обдуманной апологетикой.

Для данного исследования задача в достижении консенсуса между властью и общинами является главной по причине формирования местного самоуправления из числа достойных «большаков» в заново смоделированных коммунах. Коммуны могут быть энтропийные (сектантские), комфортные (консьюмеристские) и неэнтропийные (патерналистские).

Попробую представить идеальное коммюнитарное общество. Всё население добровольно делится на коммуны по 40–50 человек. В деревнях экопоселения организуются по признаку родового или идеологического содружества. В городе заселение общин осуществляется по строениям или подъездам многоэтажных домов с отдельным помещением для ежедневных собраний — на принципах самоуправления и самообеспечения. Одна комната нужна для релаксации. Вторая — для спортивных снарядов, а третья, главная (актовый зал) с условной сценой, — для выработки идеологии автохтонных народов России. Здесь должны проводиться национальные и религиозные праздники, дни рождения, свадьбы, по-

хороны, решаться проблемы по воспитанию детей, устраиваться походы на Грушинский фестиваль, проводиться экскурсии. Желательно иметь свой автобус, чтобы развозить детей по школам, взрослых — на службу, а в выходные — на природу и совместные дачи как производственные колхозы по снабжению качественными продуктами без ГМО. Здесь могут быть разные варианты. Важнее наладить дежурство (очередность) жильцов многоэтажных домов в «колхозах». Совместная деятельность должна выступить сплачивающим фактором и прохождением инициации. Второй вариант допускает наёмную рабочую силу в сфере животноводства или овощеводства, а все жильцы принимают участие по мере возможности и в так называемые субботники, например, раз в квартал. Формирование бюджета может складываться из реализации произведённого товара. Лучшие люди (по добровольной инициативе и решению собрания) как имеющие опыт по созданию общин направляются жить в новые застройки для формирования новых коммун.

Концепция неинституционализма позволит перенести фокус в теории и практике с институтов как структур на процессы их формирования в новых условиях при строительстве коммуитаризма. Данное движение возможно только в случае утверждения национального коммуотарного проекта на референдуме, поэтому мы акцентируем внимание не столько на нормах, сколько на том, как они возникают и пролонгируются, реагируя на динамизм социально-экономических преобразований.

В конечном итоге, коммуна при поддержке всех социальных институтов (школа, армия...) должна: преобразовать каждого члена осознанием формирования любви к человеку и природе, обществу и вселенной; создать условия артельного труда, где служение-проклятье станет трудом-добродетелью; организовать братский (семейный, патерналистский, эмпатийный) характер общения между членами общины; сформировать (разбудить) новую идеационную общность через воспитание духовно-нравственного человека [многодетная трёхпоколенная семья, национальное образование, производящая (не присваивающая) культура] пассионарными силами культурно-исторических людей, обеспечивающих внутреннюю жизнь через восстановление традиций и внешнюю действительность через аутентичные муниципалитеты путём делегирования во власть достойных представителей общины.

Методология и методы исследования. Феноменология глобального кризиса института власти представляет системность задействованных элементов финансового, экономического, политического, управленческого и идеологического факторов, влияющих на дестабилизацию мегасоциума в борьбе за обладание мировыми ресурсами. Надо признать, что макросоциальный институт мондиалистов реально участвует в организационных структурах национальных государств с навязыванием статуса сателлита. Поиск выхода из кризиса не может быть найден кроме как через диалог-договор, а в случае непонимания — искать социально-политические технологии импортозамещения в образовании, финансах, культуре и технике. Смыслоформирующая интенциональность переживает и интерпретирует кризис власти исходя из целесообразности создания феномена двух сильных центров (государства и общины). Феномен общины как правовой плебисцитный заказ (через референдумы) имеет законное основание для смены доминирующих сил, определяющих ключевую расстановку сил как внутри страны, так и в дипломатическом корпусе мира.

Экзистенциальный подход в установлении консенсуса между государственной властью и творчеством народных масс побуждает к нахождению механизмов, сочетающих в себе как диалоговые, так и законодательные решения. Закон предполагает формирование сильной власти, потому как слабая администрация рухнет под натиском внешних и внутренних проблем. Диалог устанавливает приемлемые, в данных исторических условиях отношения с переходом от «государствотцентризма» (занятость проблемами территории как экономического фактора) к «коммуоцентристскому» способу организации общества для установления достойных условий сосуществования граждан. Ментальность народа выступает формирующим механизмом социально-властной вертикальной мобильности. От верного применения заданных характеристик автохтонных народов зависит эффективность функционирования государства. Процессы, протекающие в социуме, должны определять сущность политической системы, выраженной в законах, а не наоборот.

Сотериологический подход помогает обнаружить в государстве машину-монстра-Левифана. Противостояние иррациональным действиям чиновников можно рассматривать как борьбу со стихией, злом, страстями и технологическим всепожирающим метафизическим

чудовищем. Религиозная установка на спасение души в общине вырабатывает целомудрие, послушание, девство, смирение и трудолюбие как противоядие и установление баланса сил в обществе. Угнетение и отчуждение человека машинерией государства восстанавливается заботой, справедливостью и эмпатией, рождающихся в условиях благоприятного развития коммунитаризма.

Системный подход обеспечивает интеграцию научного знания, сохраняет целостное видение объекта, анализирует составные части «триосферы» (неживое, живое и социальное). Обеспечение целостности и единства многоаспектного мира позволяет устанавливать «диалог человека с природой» [4, с. 8] и государством, задаёт контуры «нелинейного мышления» [6, с. 477–515] как «направленность движения, а не конечный результат» [4, с. 353] (мир не дан, а задан). Системность вбирает в себя «единое поле мировой культуры» [19, с. 68], чтобы через совместное энергетическое сотворчество-делание общими усилиями из хаоса установить порядок и контроль над реальностью [10; 11, с. 153–271].

Жизнь в коммуне основывается на принципе «демотии», который имеет не механицистское, а органицистское понимание демократического принципа. Демотия предполагает соучастие народа в своей собственной судьбе через выдвижение пассионариев из коммюотарной среды во властные структуры и является связующим звеном поколений прошедшего, современного и будущего исторического времени.

Результаты исследования. Мы выяснили, что этатизм нужен и полезен в директивно-административном ограничении зла и пресечении уголовных преступлений. Этатизм принимает участие в хозяйственной, неприбыльной, социально и оборонно значимой деятельности, а также регулирует нормативно-правовые отношения между людьми. Этатизм (от фр. *etat* — государство) является «источником развития» [18, с. 236].

Теория этатизма на практике стала невозможной по причине подмены государства рынком. Рынок стал извращённой властью и теперь полностью игнорирует государственные обязательства перед населением. Рынок прессует «коммуноцентризм» с его патерналистскими идеалами, но рынку не нужен и «государствоцентризм», мешающий безмерно эксплуатировать население, но, главное, по причине установления собственного господства в обществе, где экономика стала

диктовать свои условия политике (хвост стал вилить собакой).

В Китае есть механизм в виде коммунистической партии, которая следит за балансом сил в обществе и отстаивает справедливые требования народа. В России такой силы нет, поэтому создаётся «предгрозовая ситуация», когда прекариат в лице квалифицированных, но не востребованных или низкооплачиваемых специалистов [15, с. 3–15] «находится в засаде» [16, с. 266]. Отсюда возникает разговор о цене коммюотарных преобразований в социально-политических, экономических, духовных сферах. Пенитенциарная система нужна везде, но степень её применения в коммюотарном обществе в разы уменьшается по причине участия каждого человека в собственной судьбе через сопричастность к коммуне, которая вырабатывает и заключает вердикт.

Выяснена проблема невозможности насаждения коммун сверху по причине масштабированных шаблонов, отвечающих интересам их производящих. Теоретически существуют три основные теории местного самоуправления. Первая и единственно возможная как легитимная — это теория «свободных общин». Вторая — «государственная» и третья — промежуточная «социально-государственная» теория, предполагающая компромиссный дуальный подход. Только свободная, естественно созданная без всякой помощи сверху община заинтересована в наведении порядка внутри братства и снаружи от посягательств неприятеля.

Длина пространственно-временного отрезка имитации выборов готовит брожение масс, которое закончится для российского общества нетрадиционным выбором между анархией и антиконституционным режимом в различных его модификациях [7, с. 13], вплоть до реставрации СССР через возможные ГКЧП [14, с. 6]. Отсутствие механизма создания коммун означает симулятивный подход по чужим сценариям, и тогда следует ожидать новый кризис, который придёт ещё быстрее, чем тот, в котором мы оказались после некоторого примирения.

Обсуждение исследования. Этатизм предполагает участие государства во всех общественных движениях. Это и не плохо и не хорошо. Надо разбираться, о чём идёт речь и какое последует дело. Если мы говорим про сильное государство в системе координат концепции К. Аксакова, где предполагаются сильное государство и полная свобода общин, то это приемлемый вариант

о заключении двустороннего соглашения, но при условии создания механизмов его выполнения.

Дихотомия предполагает максимально противопоставить этатизм и коммунитаризм, где государство как «ночной сторож» под видом формальной охраны делало бы людей губительно зависимыми. На самом деле маркер этатизма предлагает добровольное несение «тягла», выступает антитезисом «разгосударствления» и служит укреплением всех сторон развития общества. От его могущества зависит устойчивость ценностных установок в организации справедливых и идеальных отношений.

Нужен ли коммунитаризму этатизм? Да, конечно. Но и сильному государству нужен коммунитаризм, как энергетическая жизненная сила, вдохновляющая и направляющая к светлым идеалам, созиданию и устройению мира как симфонии народно-церковной и государственной власти.

Но если мистическое государство представляет собой крыловскую «свинью под дубом», то общество не заинтересовано её питать своими «желудками» (налогами, воинами). К сожалению, нам приходится наблюдать ненасытность этого метафизического «животного» (увеличение налогов, коррупция, оскорбительная зарплата, теневой бизнес), без всяких обязанностей со своей стороны. В целях предупреждения революционных всплеск необходим «общественный договор» между государством и общинами.

Для разрешения конфликтной ситуации необходима легитимация власти. Легитимность власти возможна при условии восстановления местного самоуправления, а муниципалитет может возникнуть только из природных общин, созданных из населения.

Коммуна сохраняет и передаёт традиции предков, обеспечивает религиозные обряды, национальное образование и артельный способ хозяйствования. В этих общинах известно кто труженик и интеллектуал, а кто лоботряс и неуч. Община сама разберётся, кого ставить на военную службу, кому доверить науку, кому платить высокую заслуженную пенсию (не по уровню налоговых отчислений, а по уровню вклада в культуру, науку), а кому — достаточную для выживания. Из этих коммун делегируют лучших людей во власть. Но если самих общин нет, то нет и системы выборов. Нет и легитимной власти.

Здесь возникает вопрос о кризисе власти и поворотном исходе в правильном направлении по собственным ментальным и матричным уста-

новкам, с одной стороны, через совершенствование Конституции и законодательства [20, с. 34], с другой стороны, через поддержку народной инициативы коммунитаристского движения в образовании¹, медицине, культуре.

Можно сколько угодно теоретизировать о том, по какому пути идти в строительстве республики с утверждением сильной президентской власти [2, с. 6–7] или следует ли остановиться на парламентско-советском пути развития [12, с. 102]. Главный вопрос упирается в голос снизу. Будет ли он учитываться в формировании правительства или имитация выборов так и останется лишь для лоббирования «избранных»?

Новый институт общин востребован всем ходом исторического развития общества. Понятие коммуны присуще всем народам мира под названиями: вече, артель, земство (Древняя Русь), громады (сельские общины Украины), меджлис (ОАЭ), альтинги (Исландия), немецкий союз свободомыслящих (Der Deutscher Freidenker Verband), комьюнити, (community в США и Великобритании). Австралия, Аргентина и Бразилия посредством дуального федерализма с элементами кооперативного планирования обеспечили муниципалитетам независимость и равноправие по отношению к субтерриториальным правительствам. Следует заметить, что сотрудничество между государством и общинами в Скандинавских странах выстраивается без централизации [17, с. 23]. Германия через механизм кооперативного федерализма на муниципалитеты расходует до 15 % консолидированного бюджета [23, р. 9].

Все европейские страны идеал коммунитаризма считают главной характеристикой национального самосознания [21, р. 16–19; 22, р. 2–5] и представляют богатую палитру коммунитаризма в осмыслении идеального, справедливого общества через автономное право (Дворкин), «диалог» (Аккерман), «заслугу» (Макинтайр), «договор» (Ролз, Готиер), Садурски), «выгоду для каждого» как «трансцендентального обмена» (Хабермас, Хёффе), «удовлетворение потребностей» (Брэйбрук, Маслоу), «равенство» (Кимлика, Нагель, Сен, Коген), «эффективность» (Познер).

В общинах берегут традиции воспитания жертвенного духа мужчин, восстанавливают уважение детей к взрослым, девственность и целомудрие в женщинах. Современная генерация

¹У меня был опыт создания образовательной общины в 1990–2000 гг. — НОУ «Русская православная гимназия “Ладомир”».

женской карьеры уничтожает их красоту, эгоизм делает их инфантильными (истерическое расстройство) [5, с. 217], а забвение института прохождения инициации мужчин превращает юношей в женоподобных исполнителей чужой воли.

Т. Парсонс утверждает, что любые требования стабильности ведут к структурным неравенствам, где порядок и беспорядок не противостоят один другому, т. е. энтропийный хаос не обязательно является социальной дезорганизацией в общем смысле слова, потому что «приводит к новому равновесному состоянию» [9, с. 702]. Порядок и энтропия как результат действия хаоса — это два модуса единого социального организма, два разных, присущих ему состояния [8, с. 161].

Заключение. Единственным механизмом восстановления порядка является создание предпосылок и утверждение коммунитаризма, основанного на духовно-нравственных ценностях. Этанализм возможен при условии, когда монарх все законы будет писать не для эфемерного населения, а для себя (И. А. Ильин). Неразделённость и собранность «верхов» и «низов», как в единой семье-коммуне критерием-требованием-законом-арби-

тром выступает совесть, сплывающая всех через братские отношения.

Только нестандартное решение, в котором почётное место будет уделено ментальности русского народа и строительству системы коммунитаризма, может обеспечить выход и прорыв из системного кризиса.

Все государства мира и их правители стремятся к сильному государству. Так пусть же такое государство будет и у нас в России, но при условии создания коммунитаристской среды, в которой каждый член общества будет желать внести лепту в процветание справедливого и идеального царства-государства-республики.

Теоретическая значимость исследования проблем коммунитаризма может дать идею и толчок формированию идеального и справедливого общества, а практическая значимость может вызвать патриотизм, способный на организацию сотен «БАМов» и «целинных земель». Солидаризированное общество за счёт крепости семейных и братских связей становится более обороноспособным, обеспечивающим концентриальную безопасность.

Список литературы

1. Бауман З. Индивидуализированное общество : пер. с англ. / под ред. В. Л. Иноземцева. М. : Логос, 2005. 390 с.
2. Гайдар Е. Т. Дни поражений и побед. М. : Вагриус, 1997. 365 с.
3. Глобальный кризис института власти : коллективная монография / отв. ред. В. Ю. Колмаков. Красноярск : Литера-принт, 2011. 229 с.
4. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики. СПб. : Алетей, 2002. 414 с.
5. Мак-Вильямс Н. Психодинамическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе. М. : Класс, 2001. 480 с.
6. Мандельштам О. Э. Разговор о Данте // Стихотворения. Проза. М. : Слово, 2001. С. 477–515.
7. Медушевский А. Н. Конституционный кризис в обществах переходного типа // Вопросы философии. 1999. № 12. С. 3–22.
8. Овинов А. Н. Хаос и порядок — модусы социальной диффузии как процесса (коммуникативный подход) // Вестник Калмыцкого университета. 2019. № 1 (41). С. 156–164.
9. Парсонс Т. О структуре социального действия. М. : Акад. проект, 2002. 880 с.
10. Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. М. : Наука, 1985. 327 с.
11. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М. : Прогресс, 1986. 431 с.
12. Руцкой А. Обретение веры. М., 1995. 211 с.
13. Современная политическая история России (1985–1998 гг.) : в 2 т. / под общ. ред. В. И. Зоркальцева, А. И. Подберезкина. Т. 1. Хроника и аналитика. М., 1999. 1142 с.
14. Согрин В. В. Революция и термидор к исторической типологии общественно-политического процесса в России 90-х годов // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 3–17.
15. Тощенко Ж. Т. Прекариат — новый социальный класс // Социологические исследования. — 2015. № 6. С. 3–15.

16. Тощенко Ж. Т. Прекариат: от протокласса к новому классу : монография / Инс-т социологии ФНИСЦ РАН, РГГУ. М. : Наука, 2018. 350 с.
17. Хессе К. Основы конституционного права ФРГ. М. : Юрид. лит., 1981. 368 с.
18. Чичерин Б. Н. История политических учений. М., 1877. Ч. 4. 612 с.
19. Чучин-Русов А. Единое поле мировой культуры. Кн. 1–2. М. : Прогресс-Традиция. 2002. Кн. 1: Теория единого поля. 664 с.; Кн. 2: Концепты. Указатели. Приложения. 814 с.
20. Юркевич Г. П. Кризис власти. М. : Вариант, 2013. 299 с.
21. Bestor A. Backwoods Utopias: The Sectarian Origin and Owenite Phase of Communitarian Socialism in America, 1663–1829. Philadelphia, 1957.
22. Fogarty R. S. All Things New: American Communes and Utopian Movements, 1860–1914. Chicago ; London, 1990.
23. Leibfritz W. Fiscal federalism in Belgium: Main challenges and considerations for reform. ECO/WKP, 2009.

Сведения об авторе

Шишкин Алексей Ефимович — кандидат педагогических наук, доцент социальной философии кафедры гуманитарных дисциплин медицинского университета «Реавиз». Самара, Россия. ladomir12345@rambler.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 84–90.*

THE DICHOTOMY OF ETATISM AND COMMUNITARIANISM AS A TECHNOLOGY OF SOCIETY BALANCE

A.E. Shishkin

Medical University "Reaviz", Samara, Russia. ladomir12345@rambler.ru

The article analyzes the global crisis of power, caused both by the mental characteristics of the Russian people and artificially by the organizational mechanisms of the conscientious war (internal and external factors). Considerable attention is paid to finding the balance of power in society. A formula has been found through the assertion of strong power and the right to implement the passionate ideas of communities in local self-government. The dualistic approach equally opposes and increases the force of tension from both sides for the dynamic development of both the state and society.

Keywords: *etatism, community, conscientious security, communitarianism, the principle of demotia, passionarity, globalism, state-centrism, communo-centrism.*

References

1. Bauman Z. (2005) Individualized society: per. from English [Individualizirovannoye obshchestvo]. Moscow, Logos Publ. 390 p. [in Russ.].
2. Gaidar E.T. (1997) Days of defeat and victory [Dni porazheniy i pobed]. Moscow, Vagrius Publ. 365 p. [in Russ.].
3. The global crisis of the institution of power (2011) [Global'nyy krizis instituta vlasti]. Krasnoyarsk, Literaprint publ. 229 p. [in Russ.].
4. Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P. (2002) Foundations of synergetics [Osnovaniya sinergetiki]. St. Petersburg, Aleteya Publ. 414 p. [in Russ.].
5. McWilliams N. (2001) Psychoanalytic diagnostics: Understanding the structure of personality in the clinical process [Psikhoanaliticheskaya diagnostika: Ponimaniye struktury lichnosti v klinicheskom protsesse]. Moscow, Class Publ. 480 p. [in Russ.].
6. Mandelstam O.E. (2001) Poems. Prose. Moscow, Slovo Publ. P. 477–515. [in Russ.].
7. Medushevsky A.N. (1999) *Voprosy philosophy*, no. 12, pp. 3–22. [in Russ.].
8. Ovinov A.N. (2019) *Bulletin of the Kalmyk University*, no. 1 (41), pp. 156–164. [in Russ.].

9. Parsons T. (2002) On the structure of social action [O strukture sotsial'nogo deystviya]. Moscow, Academic project. 880 p. [in Russ.].
10. Prigogine I. (1985) From existing to emerging: Time and complexity in physical sciences [Ot sushchestvuyushchego k voznikayushchemu: Vremya i slozhnost' v fizicheskikh naukakh]. Moscow, Nauka Publ. 327 p. [in Russ.].
11. Prigogine I., Stengers I. (1986) Order out of chaos: A new dialogue between man and nature [Stengers I. Poryadok iz khaosa: Novyy dialog cheloveka s prirodoy]. Moscow, Progress. 431 p. [in Russ.].
12. Rutskoy A. (1995) Finding faith [Obretneniye very]. Moscow. 211 p. [in Russ.].
13. Modern political history of Russia (1985–1998): in 2 volumes [Sovremennaya politicheskaya istoriya Rossii]. Vol. 1. Chronicle and analytics. Moscow, 1999. 1142 p. [in Russ.].
14. Sogrin V.V. (1998) *Problems of Philosophy*, no. 1, pp. 3–17. [in Russ.].
15. Toshchenko Zh.T. (2015) *Sociological research*, no. 6, pp. 3–15. [in Russ.].
16. Toshchenko Zh.T. (2018) Precaria: from protoclass to a new class [Prekariat: ot protoklassa k novomu klassu]. Moscow, Nauka. 350 p. [in Russ.].
17. Hesse K. (1981) Fundamentals of constitutional law of Germany [Osnovy konstitutsionnogo prava FRG]. Moscow, 1981. 368 p. [in Russ.].
18. Chicherin B.N. (1877) History of political doctrines [Istoriya politicheskikh ucheniy]. Moscow. Part 4. 612 p. [in Russ.].
19. Chuchin-Rusov A. (2002) United field of world culture [Yedinoye pole mirovoy kul'tury]. Book. 1–2. Moscow, Progress-Tradition. Book 1: Theory of a unified field. 664 p.; Book. 2: Concepts. Pointers. Applications. 814 p. [in Russ.].
20. Yurkevich G.P. (2013) Power crisis [Krizis vlasti]. Moscow. 299 p. [in Russ.].
21. Bestor A. (1957) Backwoods Utopias: The Sectarian Origin and Owenite Phase of Communitarian Socialism in America, 1663–1829. Philadelphia.
22. Fogarty R.S. (1990) All Things New: American Communes and Utopian Movements, 1860–1914. Chicago; L. 1990. P. 2–5.
23. Leibfritz W. (2009) Fiscal federalism in Belgium: Main challenges and considerations for reform. ECO / WKP.

О ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ «ПОЛИТИК»

В. А. Казанцева, Н. Д. Лошин

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Ставится проблема определения понятия «политик». Обосновывается необходимость уточнения определения. Даётся и обосновывается собственное определение этого понятия. Называются большие и малые функции политика.

Ключевые слова: *политика, политик, функции политика, управление, общество.*

В современном мире политика стала вездусущей. Невозможно спрятаться от неё и её последствий. Политические передачи с участием политологов, политических аналитиков и прочих активных субъектов заполнили федеральные каналы. В них анализируют деятельность различных мировых политиков и формируют политическую повестку дня. Тем не менее мы всё равно до сих пор недостаточно понимаем, что же такое политика и, в особенности, кто же такой политик.

О важности определения понятий говорили уже со времён Античности. Сократ, споря с софистами, призывал к единому употреблению основополагающих понятий. Ему вторил и Аристотель, разрабатывая логику как раздел философии, в котором такой форме мышления, как понятия и важности их определений, уделено немало места.

Аналоги определения понятия «политик» в восточной философии можно встретить уже в трудах древних китайских мыслителей. Например, в работе Конфуция «Суждения и беседы» идёт речь о «благородном муже», коим может быть обладающий определёнными качествами субъект, будь то правитель, чиновник или гражданин [7]. Искусство управления, взаимоотношения между правителем и подданными, качества правителя как главного субъекта политической власти рассматривались также в трудах таких китайских философов, как Гуань-цзы, Люй-ши Чунь Цю, Чан Янь, Цяньфу Лунь, Шэнь Цзянь [6]. Все они говорят преимущественно о правителе, рассматривая его как главного субъекта политической власти — политика, разумеется, не называя его так при этом.

В западной политической философии традиция осмысления политической власти берёт своё начало с Платона [11] и Аристотеля [1]. Наиболее же значительные исследования политика как иницилирующего субъекта политической власти

представлены в работах политических мыслителей эпохи Возрождения — Н. Макиавелли [9] и Ф. Гвиччардини [5]. В центре внимания обоих философов правитель как политик, с присущими ему и необходимыми личными деловыми качествами, средствами политической власти для осуществления управления.

Начало исследования политики как профессиональной деятельности и осуществляющих её субъектах — политиках в современной западной философии положено М. Вебером. В работе «Политика как призвание и профессия» он классифицирует политиков, разделяя их на «политиков по случаю», «политиков по совместительству» и «профессиональных политиков» [3]. «Политики по случаю» в концепции М. Вебера — это все мы с вами, когда голосуем, или присутствуем на политсобрании, или произносим где-либо политическую речь, выступая с ней. В эти моменты, полагает М. Вебер, мы — политики. «Политики по совместительству» занимаются ей только при необходимости. Для них политика ни в коем случае не становится главным делом жизни. «Профессиональные политики» живут за счёт неё, получая денежное содержание, вознаграждение, извлекая из политики, как своего основного и главного занятия, те или иные доходы [3].

Далее тема профессиональных политиков в западной политической философии не получила детального продолжения и развития. Много пишут и говорят о политическом человеке, политическом лидерстве, гражданах, группах давления и т. п.

Парадоксально, но во многих работах о политике практически не употребляется понятие «политик». В 2000-е гг. в среде политологов было модно использовать понятие «политические акторы», в котором приравнивались, сваливались в одну кучу все: и избиратели, и политики как иницилирующие субъекты. При этом было совершенно

не понятно, как, для чего и зачем они действуют в политическом пространстве, кто из них инициирует политическую деятельность, и насколько это пространство (поле, как тоже тогда было модно писать с подачи Э. Гидденса [14]) вообще структурировано.

В современных учебниках политологии авторы поднимают такие темы, как «основные субъекты политики» [8, с. 145], «субъект и объект управления в системе государственного управления» [4, с. 154], «политическое лидерство в механизме осуществления политической власти» [8, с. 226], обходясь при этом без понятия политик. Его они обходят стороной, выделяя в качестве основных субъектов политической деятельности не политика, а «личность», «социальные группы», «социально-этнические общности», «политические лидеры» и т. д. [4; 8]. В исследовании Г. В. Пушкаревой, посвящённому политическому человеку, нет определения понятия «политик», зато встречается, например, такое понятие, как «политическое Я» [15, с. 130].

В учебниках по философии политики ситуация обстоит не лучшим образом. Г. Л. Тульчинский в качестве субъектов власти выделяет политическую элиту и политический класс [13, с. 86]. И. А. Василенко обходится понятием «политический человек» [2, с. 256]. Э. А. Позняков вообще обходится без субъектов политики, вспоминая разве что нации в качестве таковых [12, с. 264]. А. С. Панарин пишет о таких субъектах, как «политический и экономический человек» [10, с. 173] и «референтные группы» [10, с. 248], тоже не упоминая понятия «политик».

Если всё же очень кропотливо искать среди немногочисленных определений понятия «политик» на просторах Интернета и в словарях, то все они выдают примерно следующее: «Политик — это человек, профессионально занимающийся политикой». Данное определение мы считаем слишком широко сформулированным. В нём не указываются существенные характеристики данного понятия.

Почему же, на наш взгляд, существует необходимость в уточнении определения. Согласно концептуальному подходу к философии политики, среди представителей которого, например, американские философы Н. Бови и Р. Саймон, она (философия политики) необходима, главным образом, для анализа базовых политических понятий, без разъяснения которых невозможно понять смысл политических конфликтов и противоречий [14].

Представители похожего понимания задачи философии политики есть и среди наших соотечественников. А. Пятигорский в работе «Что такое политическая философия» пишет, что философ должен анализировать основные понятия политического языка, поскольку они определяют политическое мышление людей. Он называет всего четыре таких понятия: «политическая власть», «государство», «революция», «война» [16].

Не имея целью умалить значимость перечисленных понятий, мы считаем, что понятие «политик» также, несомненно, принадлежит к числу базовых, основополагающих понятий философии политики и должно быть конкретизировано. Именно эту задачу мы и взяли на себя в данном исследовании.

Политик — это человек, который борется за власть и осуществляет управленческие решения в силу удержания власти.

Мы даём данное определение понятию политик по следующим причинам. Во-первых, человек, который имеет власть, но перестаёт бороться за неё, теряет, исходя из определения, право называться политиком и становится простым чиновником или управленцем, который просто осуществляет свои функции. Во-вторых, если исходить из определения, что «Политик — это человек, профессионально занимающийся политикой», то мы сможем назвать обозревателя политических новостей политиком, поскольку его работа тесно связана с политической деятельностью, но от этого он не становится политиком, поскольку он не стремится к власти и не обладает ей. В-третьих, назовём ли мы человека, который имеет власть, но не осуществляет управленческие решения, политиком? Скорее всего, мы назовём его каким угодно словом, но не политиком.

Наше определение выделяет существенные качества политика, без которых политик не может существовать, и тем самым мы отделяем его от людей, связанных или занимающихся политической деятельностью.

Что касается функций деятельности политика, то можно разделить их на большие и малые. Большие функции отображают общую цель деятельности политика, а малые функции отображают задачи, которые стоят перед политиком для достижения цели. В качестве больших функций можно выделить управленческую функцию — управление обществом и властную функцию —

достижение, удержание и использование власти. В качестве малых функций можно выделить представительскую функцию — представление политиком интересов людей; функция перераспределения субъектности — формирование задач и передача обязанностей их выполнить на подчинённых; защитная функция — защита того, что ценно для людей; плюралистическая функция — согласование интересов людей с разными мнениями; коммуникативная функция — обмен информацией с субъектами политики.

И в заключение нужно сказать, почему важно понятие политик. Эмиль Фаге в работе «Культ некомпетентности» [17] ставит проблему некомпетентности политиков. В современном мире люди до сих пор не знают, кто такой политик, потому до конца не понимают, чем он должен заниматься и какими качествами обладать. Из этого возникает проблема, что в политику попадают люди некомпетентные. Поэтому важно понимать суть понятия политик, чтобы допускать к власти лишь компетентных людей.

Список литературы

1. Аристотель. Политика. М. : АСТ, 2020. 416 с.
2. Василенко И. А. Политическая философия : учеб. для бакалавров и магистров. М. : Юрайт, 2019. 424 с.
3. Вебер М. Политика как призвание и профессия. М. : РИПОЛ классик, 2018. 292 с.
4. Гаджиев К. С. Политология (основной курс) : учебник. М. : Высш. образование, 2007. 460 с.
5. Гвичардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских. М. : РИПОЛ классик, 2017. 240 с.
6. Искусство управления. Труды китайских мыслителей. М. : Медков С. Б., 2013. 272 с.
7. Конфуций. Суждения и беседы. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. 224 с.
8. Кретов Б. И. Политология : учеб. пособие для вузов. М. : Высш. шк., 2005. 446 с.
9. Макиавелли Н. Государь. М. : РИПОЛ классик, 2017. 296 с.
10. Панарин А. С. Философия политики : учеб. пособие для политологических факультетов и гуманитарных вузов. М. : Наука, 1994. 367 с.
11. Платон. Государство. М. : АСТ, 2020. 448 с.
12. Поздняков Э. А. Философия политики. М. : Весь Мир, 2014. 544 с.
13. Политическая философия : учеб. пособие для академического бакалавриата / под общ. ред. Г. Л. Тульчинского. М. : Юрайт, 2016. 234 с.
14. Психология и психоанализ власти. Самара : Бахрах-М, 2016. 816 с.
15. Пушкарева Г. В. Homo politicus: человек политический. М. : Аргатак-Медиа, 2014. 336 с.
16. Пятигорский А. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. М., 2007. 145 с.
17. Фаге Э. Культ некомпетентности. М. : Evidentis, 2005. 173 с.

Сведения об авторах

Казанцева Вера Анатольевна — старший преподаватель кафедры философии Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. VeraKazantseva@yandex.ru

Лошин Никита Дмитриевич — студент четвёртого курса кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета. Челябинск, Россия. nicosx@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 91–94.*

ABOUT THE PROBLEM OF DEFINING THE CONCEPT OF “POLITICIAN”

V.A. Kazantseva

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. VeraKazantseva@yandex.ru

N.D. Loshin

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. nicosx@mail.ru

The problem of defining the concept of “politician” is posed. The need to clarify the definition is substantiated. Own definition of this concept is given and substantiated. The big and small functions of the politician are named.

Keywords: *politics, subjects of power, politician, functions of a politician, management, society.*

References

1. Aristotle. (2020) Politics. Moscow, AST Publ. 416 p. [in Russ.].
2. Vasilenko I.A. (2019) Politicheskaya filosofiya: uchebnik dlya bakalavrov i magistrrov. Moscow, Yurait. 424 p. [in Russ.].
3. Weber M. (2018) Politics as a vocation. Moscow. 292 p. [in Russ.].
4. Gadzhiev K.S. (2007) Politologiya (osnovnoi kurs). Moscow. 460 p. [in Russ.].
5. Gvichhardini F. (2017) Zametki o delakh politicheskikh i grazhdanskikh. Moscow. 240 p. [in Russ.].
6. Iskusstvo upravleniya. Trudy kitaiskikh myslitelei. Moscow, 2013. 272 p. [in Russ.].
7. Confucius. (2018) Suzhdeniya i besedy. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus Publ. 224 p. [in Russ.].
8. Kretov B.I. (2005) Politologiya. Moscow. 446 p. [in Russ.].
9. Machiavelli N. (2017) Gosudar'. Moscow. 296 p. [in Russ.].
10. Panarin A.S. (1994) Filosofiya politiki. Moscow. 367 p. [in Russ.].
11. Platon. (2020) Gosudarstvo. Moscow. 448 p. [in Russ.].
12. Pozdnyakov E.A. (2014) Filosofiya politiki. Moscow. 544 p. [in Russ.].
13. Politicheskaya filosofiya. Moscow, 2016. 234 p. [in Russ.].
14. Psikhologiya i psikhoanaliz vlasti. Samara, 2016. 816 p. [in Russ.].
15. Pushkareva G.V. (2014) Homo politicus. Moscow. 336 p. [in Russ.].
16. Pyatigorskii A. (2007) Chto takoe politicheskaya filosofiya: razmyshleniya i soobrazheniya. Moscow. 145 p. [in Russ.].
17. Fage E. (2005) Kul't nekompetentnosti. Moscow. 173 p. [in Russ.].

ПОЖИЛОЙ ЧЕЛОВЕК КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ: ОТ КОНКРЕТНО-НАУЧНОЙ К ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Т. А. Калугина

Южно-Уральский государственный медицинский университет, Челябинск, Россия

Возраст представлен как феномен, в изучении и осмыслении которого органично соединяются возможности теоретического и эмпирического уровней научного познания, конкретно-научного и философского уровней рефлексии, теоретического знания в целом и многообразия социальных и культурных практик. Показано, что в конкретно-научных исследованиях пожилых людей внимание в основном сосредоточено на заботе об их здоровье; возможности участия в экономических, политических, социальных, культурных событиях; потребностях в обучении, общении. В философии тема возраста как имманентного свойства человека проблематизируется в разных аспектах. С точки зрения философской антропологии возраст не является безличным, анонимным атрибутом. Являясь одним из ключевых измерений индивидуальности, он уникален, как уникален сам человек. Пожилой человек осмыслен как человек в переходном периоде жизни, что вновь предполагает необходимость самоидентификации, самоорганизации мира своей жизни, самоопределения, актуализацию вопросов о ценностных приоритетах и смысле продолжающейся жизни.

Ключевые слова: *пожилой человек, феномен возраста, философия возраста, возраст как предмет индивидуальной заботы, отношение «Я и возраст».*

Феномен возраста — один из тех, в изучении и осмыслении которого органично соединяются возможности теоретического и эмпирического уровней научного познания, конкретно-научного и философского уровней рефлексии, теоретического знания в целом и многообразия социальных и культурных практик. Будучи имманентным свойством человека, возраст давно является объектом внимания философов, тема возраста проблематизируется в самых разных аспектах. В настоящее время философия возраста — одно из динамично развивающихся направлений философских исследований. В силу объективных тенденций, связанных с демографическим смещением в сторону увеличения продолжительности жизни людей, с возможностями современных биомедицинских технологий всё большую актуальность приобретают научные исследования в области философии старения, философии пожилого возраста. Подобные исследования, предполагающие обозначение и разработку концептуальных философских подходов к осмыслению, пониманию, интерпретации феноменов возраста, старости, тем более значимы в ситуации возрастающей популяризации в публичном пространстве всего многообразия тем и практик, связанных с ними, а также включения этих тем в новые государственные программы и проекты.

С точки зрения социальной практики увеличение доли пожилых людей в населении многих стран мира ставит перед современным обществом вопросы не только о предоставлении этим людям доступа к медицинским услугам, о социальной защите и помощи, но также, что является актуальным, о возможностях в получении образования, участия в общественной и культурной жизни. Тенденция старения населения в РФ обуславливает трансформацию системы здравоохранения, социальной защиты, развитие специализированной медико-социальной помощи для пожилых людей. С этой тенденцией связаны необходимость систематизации мер, направленных на повышение качества жизни пожилых, анализ эффективности действующих региональных программ, направленных на увеличение периода активного долголетия и продолжительности здоровой жизни¹. Изменения в экономике, новые технологии на рынке труда требуют от человека мобильности и гибкости в работе, этому

¹ Паспорт национального проекта «Демография» (утв. президиумом Совета при Президенте РФ по стратегическому развитию и национальным проектам (протокол от 24 декабря 2018 г. № 16)). URL: <http://static.government.ru/media/files/Z4OMjDgCaeohKWaA0psu6lCekd3hwx2m.pdf> (дата обращения: 13.05.2021).

способствует обучению на протяжении всей жизни. Устойчивое развитие российского общества, на наш взгляд, невозможно без решения проблем занятости и профессиональной переподготовки пожилых людей, связанной с продолжением трудовой деятельности; достижения подходящего уровня пенсии для обеспечения достойной жизни в пожилом возрасте и старости; пересмотра негативных представлений о старении и разработки стратегий для повышения информированности о вкладе пожилых людей в жизнь общества, экономики и об их потенциале. В настоящее время наблюдается всё больше пожилых людей, строящих планы на будущее и включённых в продуктивную деятельность, несмотря на свой возраст.

Феномен возраста — это междисциплинарный объект научных исследований. При этом в различных областях конкретно-научного познания не столько феномен возраста сам по себе, сколько различные проблемы, связанные с особенностями индивидуальной и коллективной жизни людей разных возрастов, становятся предметом внимания исследователей. Так, например, в социологии исследуется социальный статус людей различных возрастов; в психологии предметом изучения становятся психические реакции, скорости переключения, интенсивность внимания и памяти, ориентировка в пространстве; в педагогике рассматриваются возможности обучения в соответствии с возрастом; физиология в изучении процессов жизнедеятельности человеческого организма и составляющих его физиологических систем определяет биологический возраст, опираясь на соответствующие возрасту особенности организма; демография, изучая переход из одной возрастной группы в другую, формирует демографические когорты; геронтология, разделившая процесс старения на физиологический и патологический, дала возможность говорить об активном долголетии человека.

В конкретно-научных и философских исследованиях, посвящённых возрасту, одним из важных вопросов является вопрос о его «периодизации». Л. С. Выготский исследовал переходы между возрастными ступенями, выделяя периоды стабильного и кризисного развития человека [3]. Основываясь на ведущей деятельности человека (познавательной или мотивационной), Д. Б. Эльконин разработал периодизацию психического развития разных возрастов [11]. Э. Х. Эриксон в своей теории психосоциального развития описывает восемь стадий развития

человека в соответствии с возрастом [13]. В периодической таблице возрастов М. Н. Эпштейн, используя теорию фрактальности, выявил циклическую организацию времени человеческой жизни: каждый возрастной период вмещает все фазы: от детства до старости [12]. При всех различиях в существующих периодизациях можно заметить, что строятся они на основе представления о жизни человека как процессе развития любого живого организма, где есть периоды роста, расцвета и угасания, смерти. В целом такой подход к периодизации может быть обозначен и в терминах Гераклита: «путь вверх» и «путь вниз». В этом случае пожилой возраст — это недолгий период своеобразного «плато», после которого начинается «путь вниз».

В настоящее время меняются представления о границах разных возрастных периодов: в 2020 г. Госдума РФ приняла закон о повышении возраста молодёжи до 35 лет включительно¹, во многих странах мира отодвинуты границы наступления пенсионного возраста. С увеличением численности пожилых людей связаны важные социально-политические решения и государственные программы. В Федеральном проекте «Старшее поколение» до 2024 г. установлены цели и задачи в отношении пожилых людей: увеличение продолжительности здоровой жизни и активного долголетия, разработка системы долгосрочного присмотра, разработка и реализация программы системной поддержки и повышения качества жизни, организация мероприятий по профессиональному обучению и дополнительному профессиональному образованию и др.² Эффективность реализации поставленных задач, на наш взгляд, зависит не только от усилий государственных и иных включённых в данную работу структур, но и от личного участия самих пожилых людей. Важно, чтобы пожилые люди, имея большой индивидуальный жизненный опыт, не рассматривали его как совершенно достаточный и окончательный по содержанию, чтобы были готовы и стремились не только к применению, использованию уже имеющегося, но и к дальнейшему движению. Это означает, что актуальность приобретают экзистенциально-антропологические

¹ Замахина Т. Плюс пять лет. Госдума повысила возраст молодёжи до 35 лет // Российская газета. 2020. № 291. URL: <https://rg.ru/2020/12/23/voznrast-molodezhipovysili-do-35-let-vkliuchitelno.html> (дата обращения: 13.05.2021)

² Паспорт национального проекта «Демография».

аспекты исследования жизненных проблем людей этого возраста.

Существует ряд актуальных вопросов, связанных с пожилыми людьми, которые требуют решения в социальной практике различных институтов и структур. Однако эффективность любых практически значимых решений зависит в конечном счёте от того, насколько учтены их «базисные» общие основания. Такие основания определяются на общетеоретическом и философском уровнях рефлексии. Философия возраста вносит в это свой вклад.

Философско-антропологический аспект философии возраста обозначен в исследованиях С. А. Лишаева, К. С. Пигрова, А. К. Секацкого, и др. [6; 8]. Для философской антропологии пожилые люди — это те, кто соответствуют не «возрасту дожития», а те, чья жизнь продолжается на новом её этапе, где постепенно изменяется содержание, строй, ритм, темп и др. характеристики жизни человека. Проблематика философской антропологии в этом случае пересекается с проблемой и понятием жизненного пути. Феномену жизненного пути посвящены многочисленные философские исследования. Жизненный путь в исследованиях В. С. Невелевой, Д. А. Мордовиной показан «в единстве его внешнего содержания (событийной стороны) и внутреннего движения («путь к себе»; «путь от себя») через событие бытия, события собственного Я» [7]. К. А. Абульханова выявила индивидуальные способы организации человеком жизненного пути и его становления субъектом в ситуации меняющегося социума [1]. По мнению Ю. М. Резника, жизненный путь — индивидуальная траектория жизни, которая лучше всего выражается биографическим аспектом жизни человека в сочетании двух сторон: социальной биографии и динамики его личностных свойств. При этом «связующим звеном» между личностным и социальным, экзистенциальным и трансцендентным бытием человека выступает трансперсональность [10].

Понятия пожилого возраста и пожилого человека при кажущейся очевидности их содержания оказываются при специальном рассмотрении не настолько ясными. В зависимости от выбора исследовательских задач выделяют различные границы возраста пожилого и старого человека (их количественное и качественное определение). Всемирная организация здравоохранения считает пожилой возраст временем жизни: женщин от 55 до 75 лет, мужчин от 61 до 75 лет, а начало вре-

мени старости — с 75 лет. Геронтолог-теоретик Джеймс Биррен, исследуя процессы старения людей, возраст от 50 до 75 лет назвал «поздней зрелостью», а возраст после 75 лет — как «старость». Согласно классификации английского психолога Д. Б. Бромли, старение состоит из трёх фаз: от 65 до 70 лет — «удаление от дел» (от активной профессиональной трудовой деятельности); от 70 и более лет — старость; около 110 лет — дряхлость, болезненная старость и смерть. В классификации Э. Эриксона возраст от 65 лет и старше — это «поздняя зрелость». Г. Крайг выделяет периоды взрослости: возраст 40–60 лет — средняя взрослость; от 60 лет и далее — поздняя взрослость [5]. В проекте «Демография» термин «старше трудоспособного возраста» употребляется в отношении женщин, достигших возраста 55 лет и старше, и мужчин, достигших возраста 60 лет и старше¹. Таким образом, можно сделать вывод, что вопросы о возрастных границах, критериях и основаниях их выделения должны ставиться заново и ответы на них уточняться.

Демографы в своих исследованиях выявили, что формирование трудовых ресурсов в настоящее время происходит в сложных экономических, политических, социальных и демографических условиях, связанных с сокращением численности населения трудоспособного возраста. На компенсацию этого разрыва направлена пенсионная реформа в России, которая подразумевает с 2019 г. повышение возраста выхода на пенсию по старости на 5 лет, таким образом уменьшая разрыв между населением трудоспособного возраста в старых и новых границах. Таким образом, пожилые люди с точки зрения демографии — это опытные возрастные «кадры», помогающие замещать рабочие места в сфере услуг, здравоохранении, образовании, науке и относятся к активному населению страны.

Благополучие пожилого человека зависит от влияния многих моментов: сохранность здоровья, экономический фактор, выраженный уровнем благосостояния и достижением желаемого материального достатка, образование также является базой для дальнейшего улучшения качества жизни. Поэтому особую важность приобретает готовность пожилых людей к обучению, решая этим свои не только профессиональные, но и жизненные задачи. Исследуя проблемы обучения пожилых людей, Е. А. Ермакова, Т. И. Касьянова,

¹ Паспорт Национального проекта «Демография».

Г. Е. Зборовский, П. А. Амбарова выявили, что обучающие проекты должны решать конкретные проблемы пожилого человека и учитывать медицинские, возрастные, социально-психологические показатели. Разрабатывая концепцию информального образования, Е. Г. Королёва, Т. В. Мухалева раскрывают возможность использовать жизненный и профессиональный опыт пожилых людей в процессе их обучения [4]. О. В. Агаповой, Т. М. Кононыгиной выделены сдерживающие факторы в образовании пожилых людей: проблемы со здоровьем, подавленность настроения, неблагоприятный опыт обучения, недостаточная уверенность в возможности обучения, непонимание цели обучения, а также развивающие факторы: уровень образования, осознание потребности в обучении, особенности личности и социально-экономический достаток. В связи с вышеизложенным можно выделить особенности пожилых людей, получающих образование, — это активные люди, которые хотят и могут обновлять свои знания, желающие лучше ориентироваться в быстро меняющемся мире, укреплять свою независимость, демонстрирующие продуктивную деятельность, помогающую противостоять физиологическим и психологическим изменениям.

В современной психологии в исследованиях пожилых людей ведущее место занимают проблемы самооценки внутреннего мира, самосознания и переживания себя активным началом в общении с внешним миром [2]. В исследовании психологических особенностей психокоррекции пожилых людей О. И. Политика, Э. Р. Нагуманова, А. И. Валитова обследовали психически здоровых людей, обратившихся за психотерапевтической помощью. Эти люди в большинстве своём живут прошлым и перестали развиваться в личностном плане. Отмечены когнитивные и поведенческие расстройства, изменение характера пожилого человека, выделены психологические особенности: негативное отношение к попытке руководства ими, нетерпимость к советам, к попытке проектировать их жизнь, амбициозность, обидчивость [9]. Также можно отметить противоположное, когда психологи не отмечают деформации личности: пожилой человек выступает как личность и субъект своей деятельности, индивид, стремящийся расширить количество своих связей с другими людьми, выполняющий социальные функции. Актуально в наше время положение Б. Г. Ананьева, что даже в ус-

ловиях общественных кризисов человек в этом возрасте может найти новые пути вовлечения в общественную жизнь, быть субъектом своих отношений с миром. Таким образом, можно утверждать, что психологическая сохранность личности в пожилом возрасте зависит от степени социальной активности, умения извлечь опыт из своего жизненного пути, пересмотреть определённые позиции, взгляды, выстроить свою индивидуальность, заново организовать свой жизненный мир.

В отличие от конкретно-научных подходов при изучении пожилого человека, философская антропология определяет пожилого человека как человека в целостности его существа и существования, определяя специфику мира человека этого возраста и его бытия-в-мире, выявляя характеристики всех элементов внутреннего и внешнего мира человека как мира его жизни, рассматривая его как объект и субъект жизни. Важным для антропологической онтологии является вопрос об идентичности (во всех её аспектах) человека пожилого возраста. Пожилой человек — это человек определённого возраста, где возраст имеет как количественную (*количество прожитых лет*), так и качественную (*индивидуально-содержательную*) составляющие в их единстве. Возраст объективно неотделим от человека, человек всегда живёт в определённом возрасте. Но возраст — не анонимный атрибут человека, он личностен, индивидуален во всех своих характеристиках. У каждого человека уникальный опыт проживания и переживания собственного возраста, особенно, если речь идёт о тех периодах жизни человека, где возраст начинает «заявлять» о себе, а человек — воспринимать всё происходящее в нём и вокруг него через посредство своего возраста. Применительно к пожилым людям возраст становится самостоятельно осознаваемым и требующим учёта фактором, обуславливающим особенности осуществления различных видов деятельности, иногда выступает в качестве объяснительного основания каких-либо особенностей жизни человека. В самовосприятии человека пожилого возраста возникает своеобразное диалектическое отношение «Я и возраст», в котором есть моменты различия, тождества, взаимопосредования этих сторон. В экзистенциальном опыте пожилых людей становится важным выработать к возрасту собственное осознанное отношение. Возраст становится предметом самостоятельной индивидуальной заботы человека,

«заботы о себе», которая проявляется в разных жизненных практиках: принятие или неприятие собственного возраста проявляется в скрывании возраста, борьбе с возрастными изменениями, подчёркиванием значимости приобретённого с возрастом опыта и т. д.

Пожилой человек — это человек с уникальным социокультурным и экзистенциальным опытом, определённым образом относящийся к новым обстоятельствам и условиям своего существования. Для него вновь актуальными становятся вопро-

сы о самоорганизации мира своей жизни, самоопределении, ценностных приоритетах, смысле продолжающейся жизни. Всё это свидетельствует о том, что пожилой возраст — переходный период в жизни человека, где для него открывается возможность иметь свободу в том, чтобы «сделать» себя тем, кем хочется быть самому и находить в этом счастье. Без этого невозможно обеспечить действительной жизни и удовлетворённости ею, избежать ухода жизни в прошлое, только в воспоминания о ней.

Список литературы

1. Абульханова К. А. Методологический принцип субъекта: исследование жизненного пути личности // Психологический журнал. 2014. Т. 35, № 2. С. 5–18.
2. Анцыферова Л. И. Развитие личности и проблемы геронтопсихологии. 2-е изд., доп. М. : Ин-т психологии РАН, 2015. 324 с.
3. Выготский Л. С. Лекции по психологии : курс лекций. СПб. : Союз, 1997. 144 с.
4. Королёва Е. Г., Мухлаева Т. В. Образование для пожилых в контексте концепции «благополучного старения» // Человек и образование. 2018. № 4. С. 147–151.
5. Крайг Г. Психология развития. СПб. : Питер, 2000. 992 с.
6. Лишаёв С. А. Философия возраста в пространстве экзистенциальной аналитики: экзистенциальная аналитика и региональная онтология // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2015. № 1 (17). С. 33–42.
7. Невелева В. С., Мордовина Д. А. Онтологическо-антропологическая интерпретация жизненного пути современного человека // Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5. С. 9–13.
8. Пигров К. С., Секацкий А. К. Бытие и возраст. Монография в диалогах. СПб. : Алетейя, 2017. 311 с.
9. Политика О. И., Нагуманова Э. Р., Валитова А. И. Психологические особенности психокоррекции лиц пожилого возраста // Проблемы современного педагогического образования. 2018. № 61–1. С. 412–414.
10. Резник Ю. М. Жизненный выбор человека: сущность и стратегии реализации // Личность. Культура. Общество. 2012. Т. 14, вып. 2. С. 123–136.
11. Эльконин Д. Б. Избранные психологические труды. М. : Педагогика, 1989. 557 с.
12. Эпштейн М. Н. К философии возраста. Фрактальность жизни и периодическая таблица возрастов // Бюллетень сибирской медицины. 2006. № 5. С. 48–57.
13. Эриксон Эрик // Большая психологическая энциклопедия. URL: <https://rus-big-psyho.slovaronline.com/3329-Эриксон%20Эрик> (дата обращения: 14.05.2021).

Сведения об авторе

Калугина Татьяна Аркадьевна — начальник отдела лицензирования и аккредитации, Южно-Уральский государственный медицинский университет. Челябинск, Россия. chibrikta@chelsma.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 95–100.*

AN ELDERLY PERSON AS AN OBJECT OF STUDY: FROM A SPECIFICALLY SCIENTIFIC TO A PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL INTERPRETATION

T. A. Kalugina

South-Urals State Medical University. Chelyabinsk, Russia. chibrikta@chelsma.ru

The article presents age as a phenomenon in the study and understanding of which the possibilities of theoretical and empirical levels of scientific knowledge, specific scientific and philosophical levels of reflection, theoretical knowledge in general and the variety of social and cultural practices are organically combined. It has been shown that in specifically scientific studies of older people, attention is mainly focused on their health; participation in economic, political, social and cultural events; needs for training, communication. From the point of view of philosophy, age is an inherent property of a person. The topic of age is problematic in philosophy in various aspects. In philosophical anthropology, age is not an impersonal, anonymous attribute, being one of the key dimensions of individuality, it is unique, as a person is unique. An elderly person is understood as a person in a transitional period of life, which involves the self-organization of the world of his life, self-determination, the actualization of value priorities and the meaning of continuing life.

Keywords: *elderly person, phenomenon of age, philosophy of age, age as the subject of individual care, relation “I and age”*

References

1. Abul'hanova K.A. (2014) *Psihologicheskij zhurnal*, no. 2, pp. 5–18. [in Russ.].
2. Ancyferova L.I. (2015) *Razvitie lichnosti i problemy gerontopsihologii* [Personality development and problems of gerontopsychology]. Moscow, 324 p. [in Russ.].
3. Vygotskij L.S. (1997) *Lekcii po psihologii* [Lectures on psychology]. St. Petersburg, Sojuz Publ. 144 p. [in Russ.].
4. Koroleva E.G., Muhlaeva T.V. (2018) *Chelovek i obrazovanie*, no. 4, pp. 147–151 [in Russ.].
5. Krajg G. (2000) *Psihologija razvitija* [Developmental psychology]. St. Petersburg, Piter Publ. 992 p. [in Russ.].
6. Lishaev S.A. (2015) *Vestnik Samarskoj gumanitarnej akademii. Serija: Filosofija. Filologija*, no. 1 (17), pp. 33–42 [in Russ.].
7. Neveleva V.S., Mordovina D. A. (2016) *Vestnik Cheljabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 5, pp. 9–13 [in Russ.].
8. Pigrov K.S., Sekackij A. K. (2017) *Bytie i vozrast. Monografija v dialogah* [Being and age. Monograph in dialogues]. St. Petersburg, Aletejja Publ. 311 p. [in Russ.].
9. Politika O.I., Nagumanova Je.R., Valitova A. I. (2018) *Problemy sovremennogo pedagogicheskogo obrazovanija*, no. 61–1, pp. 412–414 [in Russ.].
10. Reznik Ju.M. (2012) *Lichnost'. Kul'tura. Obshhestvo*, no. 2, pp. 123–136. [in Russ.].
11. Jel'konin D.B. (1989) *Izbrannye psihologicheskie trudy* [Selected psychological works]. Moscow, Pedagogika. 557 p. [in Russ.].
12. Jepshtejn M.N. (2006) *Bjulleten' sibirskoj mediciny*, no. 5, pp. 48–57 [in Russ.].
13. Jerikson Jerik. *Bol'shaja psihologicheskaja jenciklopedija*, available at: <https://rus-big-psyho.slovaronline.com/3329-Эриксон%20Эрик> (accessed 14.05.2021). [in Russ.].

АКТУАЛИЗАЦИЯ ФОРМИРОВАНИЯ АКСИОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ У СТУДЕНТОВ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ОПОРНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Л. Н. Шабатура, А. В. Язовских

Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия

Статья посвящена актуализации примата формирования аксиологических оснований у студентов в поликультурном пространстве опорного университета, исследованию основ их становления и трансформации. Система ценностей эволюционирует вместе с культурой, и в эпоху турбулентности, технизации, ускоряющейся урбанизации, увеличивающегося полиэтничного разнообразия в культурно-образовательной среде особую актуальность приобретает проблема самоидентификации, самоопределения, самореализации в аксиологических основаниях личности.

Ключевые слова: ценности, смыслы, духовность, духовное делание, идеалы, культура, турбулентность, прогноз.

В настоящее время мы наблюдаем масштабную и специфическую в историческом контексте трансформацию как локальных, так и глобальных трендов развития общественного устройства, культуры экономики и соответствующих социальных институтов — эпоху турбулентности. Происходящее естественным образом сопровождается нарастающей плотностью различного рода и уровня конфликтов, вызванных системным нарушением сложившегося порядка в основных цивилизационных центрах, а также «приобретших массовый характер настроений безысходности, потери ориентиров, отсутствия видимых путей преодоления бедствий» [16. С. 82]. Всё это, как ожидают исследователи, в ближайшие годы будет только нарастать на фоне климатических и экологических изменений [14]. Рассматривая указанные процессы в качестве современных условий самоидентификации обучающегося молодого человека — в его онтологической связи с миром, вовлечённости его сущности в бытие через самореализацию и самоактуализацию, — на первый взгляд, мы должны поставить под сомнение сложившуюся систему традиционных ценностей: их актуальность, взаимозависимость и взаимную обусловленность, полноту и витальный характер, как с позиции индивида, так и с позиции общества. И поскольку такая ситуация, когда «прежние идеи, картины мира, святыни, ценности, принципы, идентичности дискредитируются, перестают играть роль инстанций, контролирующих поведение индивидов и групп», естественна для периодов турбулентности [16. С. 86], то в со-

временной либерально ориентированной науке и практике общественного управления формируется устойчивый дискурс о необходимости отказа от традиций [6], системного и иерархического пересмотра базовых ценностей в новых условиях: «всё на свете субъективно, особенно в сегодняшнем мире, надо собирать все знания, забирать весь опыт и потом из этого строить свой собственный храм, в котором будет хорошо, красиво и интересно» [5]. Дополнительным аргументом для сторонников этой идеи является констелляция стремительно ускоряющихся сложнейших процессов глобализации, урбанизации, цифровизации и технизации, которые отражаются на росте социальной энтропии и этнического разнообразия локальных сообществ. Другие исследования [3; 1], и нам близка эта позиция, напротив, прямо или косвенно указывают на то, что именно в системе ценностей человека необходимо обнаружить фактор стабилизации и создания нового базиса для сонстройки социальных институтов, процессов, процедур и традиций: «Разрешение кризисной ситуации, от повседневной до глобальной, неизбежно связано с выявлением направляющих ценностей, отражающих взаимодействие между объективными законами реальности и субъективными качествами личности» [1. С. 6].

Указанная проблематика максимально остро проявляет себя в культурно-образовательной среде созданных в РФ опорных вузов, которые вначале формально и административно прошли период правового объединения ранее существовавших учебных заведений (в контексте организационной

и культурной динамики можно говорить о том, что этот этап ещё не завершён) и далее должны обеспечить в этнически, конфессионально и ценностно разнородной среде выпускников формирование общего культурного базиса, способного обеспечить эффективность регионального рынка труда. Это особым образом актуализирует задачу философского, культурологического, социологического и педагогического исследования процессов формирования аксиологических оснований в полиэтнической образовательной среде, в том числе как прогностической основы качественно управления социально-экономической динамикой на локальном, национальном и международном уровнях, а также в разрезе культурных общностей. Сегодня лишь обращение к аксиологическим основаниям сущностных сил человека, исследование процессов их индивидуальной актуализации и эволюции у студенческой молодёжи, а также процессов формирования и изменения связанных с ними ценностных установок, способно обеспечить методический и информационный базис для дальнейшего сценарного прогнозирования состояния культуры и общества, как чрезвычайно сложной и целеустремлённой системы с многовариантными и разнонаправленными внутренними процессами, на ближайшую, среднесрочную и отдалённую перспективу.

С этой позиции, прежде всего важен идеологический и методологический базис образовательного процесса. Историк и философ науки Т. Кун отмечал, что «...теория должна иметь широкую область применения, следствия теории должны распространяться далеко за пределы тех частных наблюдений, законов и подтеорий, на которые её объяснение первоначально было ориентировано» [9. С. 62]. Он подчёркивал, что критерии выбора теории не остаются неизменными, а эволюционируют вместе с наукой, притом часто очень быстро, и выбор конкретной теории для исследователя по сути становится выбором ценности, лежащей в основе личности.

С позиции исследования социальных установок и выбора человека, основными аксиологическими признаками личности являются ценности-цели (здоровье, активная творческая деятельность, самореализация, любовь, счастливая семейная жизнь и другие) и ценности-средства (образованность, ответственность, рациональность, аккуратность, нетерпимость к недостаткам, воспитанность, исполнительность и т. д.), которые, в свою очередь, используются для достижения

целей. Ценности-цели иначе называют ядерными или, согласно методике М. Рокича, терминальными, а ценности-средства — инструментальными. И те, и другие играют немаловажную роль, однако в контексте нашего исследования важно отметить, что именно ядерные ценности определяют жизненные ориентиры, целеполагание и тем самым определяют целеустремлённость, интенциональную природу личности, тогда как инструментальные ценности создают необходимые условия для актуализации первых — являются средствами для достижения поставленных целей. В контексте социальных процессов в первом приближении мы можем определить ценности как более или менее выявленные «правила поведения», с помощью которых группа сохраняет, регулирует и распространяет соответствующие типы действия среди её членов, раскрывает «операционное» значение и содержание ценностей в ценностных установках. Такими ценностями могут быть объекты, явления или их свойства, абстрактные идеи, воплощающие в себе общественные идеалы и выступающие благодаря этому как эталон должного [19. С. 27]. Однако очень важно учитывать наличие более глубинного ценностного уровня личности, который социум не задаёт, не детерминирует, но лишь либо актуализирует и поддерживает их эволюцию, либо подавляет и даже порождает процессы редукции. Важно обнаружить и сделать устойчивыми такие формы взаимодействия личности и общества, которые обеспечат комплементарность и взаимную актуализацию этих двух уровней в системе ценностей: глубинных ценностей личности и ценностных установок. В таком случае мы получим максимизацию сущностных сил студента в процессе его социализации, профессионального становления и дальнейшей жизнедеятельности.

Если же такие формы не будут найдены и человек будет просто заимствовать транслируемые обществом смыслы и образы, а затем и ценности, не соотнося их со своей ценностной природой, то усвоение ценностных установок и культуры в целом будет носить поверхностный, не прочно утвердившийся, не овнутрененный характер, а сама личность будет деформироваться и склоняться скорее к инволюции. Да, такое усвоение может быть даже репродуктивным, но лишь в контексте стабильных внешних условий на относительно коротких исторических отрезках, то есть не в периоды турбулентности. После существенного изменения социальных и иных усло-

вий, прекращения целевого воздействия на личность такие привнесённые ценностные установки, апеллирующие к неактуальным глубинным ценностям или неэффективным формам их актуализации, размываются и даже легко заменяются другими и нередко кардинально отличающимися, противоположными.

Иное положение дел мы имеем, когда социальный субъект, актуализируя свою бытийную сущность в конкретном историческом контексте, собственным духовным деланием создаёт для себя смыслы, образы, формирует и оттачивает личные идеалы и нормы, культивирует, возвращает их до периода «плодоношения», учитывая прошлый опыт и приобщая социальную память. Это и представляет собой творческое воспроизведение, духовное производство и воспроизводство, духовное восхождение и подлинное развитие личности. Для глубокого понимания этого процесса следует различать психофизиологическое и социально-духовное содержание памяти: если в первом случае мы имеем дело с фактологией, фиксацией опыта с учётом его переживания на уровне чувств и эмоций, то во втором — воспоминания уже соотносятся с определёнными индивидуальными и коллективными образами, смыслами, идеалами, светом исторического настоящего и будущего. То есть если с психофизиологической позиции память больше подвержена влиянию рассудочной компоненты психики человека, то с социально-духовной позиции на неё влияет уровень самосознания, ценностного сознания, социальных отношений, культуры и интенциональности человека, которые в полной мере немислимы без трансцендентного начала. Такая социально-духовная память может пониматься как историческая и социальная самоидентификация, как способ выделения, ценностного отбора, сохранения, консервации или актуализации важнейших событий, фактов, смыслов и образов прошлого. При этом именно эта память служит базисом для осмысления будущего и тем самым избирательно формирует целеустремлённость личности — с учётом уровня её ценностного сознания, культуры, духовности.

В русской философской мысли этот аксиологический тезис о примате одухотворённости акцентировался и в разной степени разрабатывался достаточно давно: без одухотворённости человек не мыслит себя, он всегда преодолевает свою животность, возвышается над ней, если не в конкретных делах, то в своих мыслях, мечтах, же-

ланиях, интенциях. Человеку несвойственно, «неестественно существовать без высших духовных начал», утверждал наш соотечественник, великий мыслитель, философ В. С. Соловьёв; Л. Н. Толстой духовность рассматривал как «совестливость» (совесть) человека; П. А. Флоренский указывал на то, что духовность составляет «внутреннее ядро» человека; И. А. Ильин связывал её с верой, а вернее с «верованием»; философ и богослов С. Н. Булгаков выработал собственную концепцию духовности — софийность, софиологию. Тем самым мыслители исходили из того, что постижение человеком смысла бытия происходит одновременно и взаимообусловленно на уровнях сознательного, рационального и бессознательного, иррационального. И хотя это иррациональное, часто отражаемое в форме нечётких образов, метафор, ощущений, якобы вступает в противоречие с рациональным и, на первый взгляд, обуславливает нецельность, противоречивость личности или социальной общности, в онтологическом процессе очевидно, что взаимосвязанность и взаимообусловленность этих уровней психического и социального обеспечивает системность, определённую последовательность, преемственность, традиционность. Чёткую схему-модель связи между человеком и обществом, человеком и миром через цепочку ключевых ценностей (Соборность, Всеединство, Софийность, Общее Дело, Ноосфера) с позиции антропокосмизма ещё в начале 1990-х гг. предложил известный российский философ В. Н. Сагаховский [17. С. 78–89].

В чём же сущностное содержание духовности и каково её место в генезисе системы ценностей человека? Духовность — это смысложизненное утверждение личности, её определённая бытийственно-идеалистическая позиция самовоплощения, самореализации и смыслообразного, ценностного воспроизводства. Восприятие, понимание, осмысление, сравнение, полагание, наконец, фиксация и воспроизведение исторической, культурной и социальной памяти представляет собой личностное духовное самостроительство. Это процесс постоянной работы сердца, разума и духа со смыслами, образами, ценностями, идеалами, целостными их системами (традициями), сущностным их содержанием применительно к реалиям прошлого, настоящего и будущего. Такое духовное возвышение в процессе утверждения духовных ценностей, идеалов, совершенных и прекрасных образов позволяет и способствует

личности транслировать их на себя, как бы «пропускать» через себя, примерять к себе и утверждать в душе, формируя и развивая тем самым творческое воображение. Человек живёт этими одухотворениями, этими смыслами, ценностями, этой возвышенной жизнью. В противном случае, если теряется смысл жизни, теряется всякая её ценность, жизнь становится для человека бессмысленной, нежеланной, ненужной, непотребной и даже невыносимой. Наполнение памяти духовностью, а души и разума совершенным духом и воплощением, развитием его в каждой личности становится предикатом возвышающего социального движения материи и основанием её развития. Именно утрата духовного базиса и разрушение традиций и практики духовного самостроительства человека в последние десятилетия привели к росту частоты личных и даже групповых суицидальных проступков в молодёжной среде.

Особенностью современной практики социализации, воспитания, образования в России является как раз утрата духовной доминанты, что во многом связано и с обозначенной выше турбулентностью, и с глобализационными процессам «усреднения» ценностей, и, возможно, с целенаправленным деструктивным воздействием. Не погружаясь в анализ причин активного и масштабированного трансфера западноевропейских ценностей в современную российскую культуру, отметим, что «Аристотелевская трактовка тела как формы духа была изначально присуща европейскому менталитету» [7. С. 24], тогда как в русской культуре, да и в культуре российских народов-этносов дух всегда был первичной составляющей, главенствующей антропогенной сущностью. Очевидно, что в культуре каждого народа иерархическое содержание и смысловое наполнение ценностей неодинаково, оно различается и в зависимости от региона, его географических особенностей и природно-климатических условий, социально-экономических, экологических и других детерминант. Духовно-возвышенный характер социальных взаимоотношений, взаимосвязей всегда преобладал в нашей многонациональной культуре. Европа же, в условиях индустриализации, породила проблему социального отчуждения, размывания, вытеснения и деформирования ценностей, что было глубоко проанализировано в работах Э. Фрома [18]. Неслучайно Ф. Ницше констатировал, что в «современной Европе Бог умер» [13. С. 432]. Зачастую и ближний человек в то время уже стал посторонним там.

В 1990-е гг. — в период перестройки — воспринимая западные образцы, принципы и установки, многие бизнесмены, хозяйственные и некоторые политические лидеры нашей страны оторвались от духа, духовности, традиций и смысла нашей культуры, народа, перестали соответствовать запросам и интенциональности сущностных сил Родины, тем самым потеряв если не свой бизнес, то самих себя. Однако достаточно было обратиться к опыту осознания допущенной витальной ошибки, чтобы в ценностном аспекте не потерять трёх десятков лет культурно-исторического развития России. Так, наблюдая происходящие перемены и девальвацию традиционных ценностей, ещё на рубеже XIX–XX вв., В. Виндельбанд размышлял: «Чего мы в настоящее время ожидаем от философии, — это размышление о вечных ценностях, которые, возвышаясь над меняющимися временными интересами людей, обоснованы высшей духовной действительностью» [2. С. 78].

Важнейший вопрос в настоящее время: каким образом наше общество может вернуться к устойчивой практике осознанного самостроительства? Ранее, исследуя актуальность смены ценностных парадигм [20], мы пришли к выводу о том, что система общественных институтов, как механизм, обеспечивающий общественный гомеостаз, стоит на пороге масштабных системных преобразований — в том виде, в котором мы её знаем, она больше не функциональна в аксиологическом плане. Магистральным направлением изменений является создание такой системы ценностно-ориентированного воспитания и образования, которая обеспечит «переход от формата постоянной адаптации личности в условиях искусственно созданных норм, правил, аксиоматизированного опыта культуры, воли авторитета, к формату постоянного совершенствования и проактивного поведения осознающей себя в контексте универсума личности, выражающей собственную волю, сформированную в бытийной диаде (в процессе становления внутренней морали)» [20. С. 81]. В современной реальности всеобщим, универсальным социальным институтом, в котором актуализируются, выверяются, формируются, кристаллизуются и развиваются ценности и усваиваются соответствующие ценностные установки, является система обучения, в том числе её высший уровень — университет. В нём студенты проходят, апробируют разнообразные варианты школ: познавательную-образовательную, научно-исследовательскую, практико-ориентирован-

ную, трудовую, информационно-коммуникативную, социокультурную и другие. Приобретение, верификация и утверждение аксиологической наполненности личности студента, восхождение и возвышение его духа к высшему образовательному качеству является одной из главных сущностных целей высшего образования в новом времени. Так, Н. Ф. Медушевская отмечает, что масштабность научной деятельности на современном этапе, дальнейшее расширение объёмов и горизонтов науки, взаимопроникновение естественнонаучного и социально-гуманитарного знания обострили и продолжают обострять ценностную проблематику образования — аксиологический контекст научной работы обеспечивает формирование и развитие её эвристического потенциала, способствует достижению точного, объёмного понимания явлений природы, общества, личности [11].

Ценностно-ориентационная практика обучающихся сопряжена как познанию мира, так и его преобразованию, что особенно важно и олицетворяет нравственный и социальный концепт духовных свойств каждой личности. И, поскольку, как мы видим, без ценностного самосознания невозможно решить задачу самоидентификации, самоуправления, самореализации и самоактуализации личности уже в дальнейшей трудовой (профессиональной, научной, исследовательской) деятельности после окончания высшего учебного образовательного учреждения, «плодотворным и широко разрабатываемым сегодня аспектом проблемы стало выяснение специфики «вхождения» ценностного сознания в научное знание и деятельность через методологические, философско-мировоззренческие предпосылки и основания науки» [12. С. 52].

На практике ценностную направленность студентов можно структурировать путём выделения материальной, социальной и духовной компонента. Вполне понятно, что в современных реалиях материальная компонента ценностных установок превалирует над остальными в силу нескольких объективных причин и факторов: в условиях рыночных отношений материальное благополучие личности является чуть ли не основным условием её дальнейшего, в том числе и духовного развития, познания, даже образования, тем более непрерывного. Для воспроизводства сущностных сил человека в условиях нарастания интенсивности, выполняемого ролевого разнообразия, повышения уровней профессиональной и социальной

ответственности необходим полноценный отдых и соответствующие условия для поддержания психического и физического здоровья, что не всегда представляется возможным в условиях мегаполиса без соответствующих финансовых затрат. Кроме того, студенты находятся в том прекрасном возрасте, когда встаёт вопрос о создании семьи и, следовательно, финансового задела для рождения и воспроизводства здоровых и счастливых детей, обеспечения их всем необходимым: жильём, питанием, одеждой, условиями для творческого развития.

Однако и материальная компонента, и во многом детерминирующая её социальная компонента обусловлены в иерархии ценностей духовной — это естественный порядок, заданный аксиологическим генезисом. Если исходить из такой модели коэволюции ментального (духовного), социального и функционального порядков [21], то становится совершенно очевидно, что стабилизирующая роль системы ценностей в эпоху турбулентности возрастает кратно: как показывает история, именно ценности создают единый знаменатель, задают объединяющую идею для новых сочетаний ключевых порядков (институтов, процессов, практик, традиций), формирующихся на выходе из эпохи турбулентности. Следовательно, сохранение и развитие духовной доминанты особенно в период турбулентности должно быть в приоритете государственной социально, культурной, научно-технологической стратегии. Это совершенно органично для России: как мы отмечали выше, духовность является важной особенностью нашей культуры, отличающей нас от культуры Европы, в особенности от западноевропейской. Духовный миропорядок русского человека и русского (российского) общества характерен глубокой укорененностью в абсолютные духовные ценности, в их святость, что создаёт и обеспечивает целостность и одновременно — антиномичность. Духовные ценности — это ядерные, абсолютные ценности человека, такие как идеалы, истина, добро, красота, жизнь, правда, вера, надежда, любовь, святость, честность, праведность, милосердие и другие, которые в своём совершенстве и представлении доведены до понимания абсолюта, существовали и существуют всегда и не изменяются при любых условиях и обстоятельствах, т. е. являются витальными, сущностными для человека. Формирование, усвоение, укоренение этих традиционных духовных ценностей, их актуализация

в современном обществе позволяют сохранить уникальную культуру каждого народа и обеспечить его самоидентификацию, особое преемственное развитие и созидание. На примере пережитого после распада социалистического лагеря периода глубочайшего культурного и социально-экономического кризиса на постсоветском пространстве, который по настоящий момент не удалось до конца преодолеть (а по ряду параметров, таких как культурная самоидентификация, самоуважение, технологическая, идейная и компетентностная самостоятельность в России он ещё продолжает углубляться), мы отчётливо увидели, что народ, не обеспечивающий сохранение и развитие своей культуры, обречён на самоуничтожение: как писал Л. Н. Толстой, «Страна, забывшая свою культуру, историю, традиции и национальных героев, — обречена на вымирание» [4].

В процессе становления и развития личности идеализация, актуализация традиционных духовных ценностей способствует самоактуализации человека, что, в свою очередь, свидетельствует об их усвоении, укоренении и духовном воспроизводстве. Эти идеалы, духовные ценности, аксиологические установки представляют собой уровень и результирующий итог пройденного пути социокультурного развития личности, того или иного общества, а также являются определяющим индикатором процессов развития на ближайшую перспективу. Именно эти вечные духовные ценности, обоснованные и утверждённые высшей духовной действительностью, выступают как прогрессивное развитие личности и общества: «Дух не только витает над историей, как над водами, но и действует в ней и составляет её единственный двигатель» [3. С. 269].

Именно освоение духовного ценностного уровня как единого интенционального базиса, присущего человеческому роду, деятельностное раскрытие его потенциала как сущностной силы в коэволюционном контексте создают устойчивую основу для перехода человечества с биологического (связанного с первичными потребностями) на психический, духовный уровень развития (связанный с высшими потребностями), а также для усвоения, сохранения и преемственности (исторического трансфера) культурно обусловленных ценностных установок и ориентаций. То есть одухотворённость, духовное развитие и творчество, а не поиск неких усреднённых глобальных ценно-

стей, а также сохранение поликультурности, многоконфессиональности, разнообразия традиций, а не создание абстрактной единой цивилизации, способны создать основу для дальнейшего развития российского общества. Это логически выведенное положение подтверждается и на уровне прикладных исследований [15].

Таким образом, для решения задач не только выживания, но и успешного решения глобальных проблем важным является формирование в сознании студенческой молодёжи ценностей коэволюционного содержания, позволяющих гармонично сочетать прагматический результат с традиционной идеей университетского образования. Интеллектуальный ресурс университета должен обеспечить решение вопросов формирования общественного сознания и должной культуры общества как на теоретическом, так и на практическом уровне. Да, в историческом контексте институтов науки и образования мы нередко сталкиваемся с примерами аксиологических разногласий по проблемам выбора процедур обоснования, дискурса изложения, определения истинности знания и методологических стратегий. Так, Л. Лаудан отмечает: «История науки изобилует дискуссиями между реалистами и инструменталистами, редукционистами и антиредукционистами, защитниками и критиками простоты, сторонниками телеологии и защитниками чистой философии действующих причин и т. д.» [10. С. 295–342]. Но какова бы ни была наша методологическая позиция, важно учитывать, что в конечном итоге когнитивные ценности личности студента определяются степенью идентичности отображения в его сознании объективной реальности. Истина в этом случае трактуется и как гносеологическая, и как аксиологическая категория. По мнению Б. Г. Кузнецова, «здесь истина обладает ценностью, находясь у себя самой, в пределах гносеологии, воздействуя на направление развития познания в целом» [8. С. 35]. Поэтому формирование аксиологических оснований современной личности, если исходить из реалистичности проблем настоящего социума, является приоритетной, гиперактуальной задачей и представляется особо важной проблемой, решение которой необходимо как для обеспечения культурной безопасности, так и для всеобщего устойчивого и гармоничного развития общества.

Список литературы

1. Баева Л. В. Ценностные основания индивидуального бытия: Опыт экзистенциальной аксиологии : монография. М. : Прометей ; МПГУ, 2003. 240 с.
2. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия : пер. с нем. М. : Юрист, 1993. 687 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / отв. ред. Е. П. Ситковский ; ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. М. : Мысль, 1977. Т. 2. 370 с.
4. Драгункина З. Традиции и сегодня определяют значимость гуманизма, просветительства, образования, научного и творческого поиска // Историко-культурное наследие России — VI Парламентский форум. Мониторинг СМИ. Пресс-служба Совета Федерации, Владимир. 23 июня 2016 г. С. 20. URL: <http://council.gov.ru/media/files/taeR9pcIixLsm7AuWPS60ZhwoWuYX0Or.pdf>
5. Хакамада И. Мир становится турбулентным. Чтобы быть успешным, вы должны двигаться вместе с хаосом, вы — сами хаос // АЦ Эксперт. 2019. 19 июня. URL: <http://www.acexpert.ru/articles/irina-hakamada-mir-stanovitsya-turbulentnim-chtobi.html>
6. Конкин С. Новый либертарный манифест : пер. с англ./ С. Э. Конкин Третий. Лос-Анджелес : Анархосамиздат-пресс, 2012. 104 с.
7. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 24.
8. Кузнецов Б. Г. Ценность познания. Очерки современной теории науки. М. : Наука, 1975. 168 с.
9. Кун Т. Объективность, ценностные суждения и выбор теории // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада : учеб. хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Логос, 1996. С. 61–82.
10. Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада : учеб. хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Логос, 1996. С. 295–342.
11. Общество в постнеклассической картине мира : курс лекций / С. Р. Аблеев, А. А. Васечко, Н. В. Галанина [и др.]. Ижевск : Шелест, 2019. 216 с.
12. Микешина Л. А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М. : Прометей, 1990. 212 с.
13. Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Ницше Ф. Собрание сочинений : в 2 т. / под ред. К. А. Свасьяна. М., 1990. Т. 2. 587 с.
14. Пантин В. И. Первая половина XXI в.: «эпоха турбулентности» в мировом развитии // История и современность. 2008. № 2. С. 3–9.
15. Розов Н. С. Взаимосвязь ментального и институционального в исторической динамике российских циклов // Историческая психология и социология истории. 2012. № 1. С. 71–92.
16. Розов Н. С. Эпохи турбулентности и их преодоление // Политика. 2019. № 1. С. 81–96.
17. Сагатовский В. Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994. 144 с.
18. Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя : пер. с англ. Минск : Попурри, 1998. 672 с.
19. Шабатура Л. Н., Тарасова О. В. Ценности и их роль в условиях глобальной экономики и управления // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 15 (269). С. 27–29.
20. Шабатура Л. Н., Язовских А. В. Смена ценностной парадигмы на современном этапе эволюции общества: актуальность, культурно-исторический контекст, прогноз // Культура и антикультура. Соотношение цивилизации и культуры, материального и идеального, традиций и преемственности. Проблемы региональной культуры : монография / науч. ред. Л. Н. Захарова, Л. Н. Шабатура. Тюмень : ТИУ, 2020. С. 72–82.
21. Stinchcombe A. Constructing Social Theories. Chicago, London : University of Chicago Press, 1987. 159 с.

Сведения об авторах

Шабатура Любовь Николаевна — доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета. Тюмень, Россия. lnshabatura@mail.ru

Язовских Антон Владимирович — аспирант кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета. Тюмень, Россия. yazovskikh@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 101–109.*

ACTUALIZATION OF THE FORMATION OF AXIOLOGICAL FOUNDATIONS AMONG STUDENTS IN THE MULTICULTURAL EDUCATIONAL SPACE OF THE FLAGSHIP UNIVERSITY

L.N. Shabatura

Tyumen Industrial University, Tyumen, Russia. Inshabatura@mail.ru

A.V. Yazovskikh

Tyumen Industrial University, Tyumen, Russia. yazovskikh@mail.ru

The article is devoted to the actualization of the priority of the formation of fundamental axiological foundations among students in the polycultural space of the flagship university, the study of the foundations of their formation and transformation, as the basis of the essential forces of man. The authors proceed from the understanding that the value system evolves along with culture, and together with culture it goes through periods of crises. In the era of global turbulence, technization, accelerating urbanization, increasing polyethnic diversity, the problem of self-identification, self-determination, self-realization in the axiological foundations of the individual acquires special relevance. The basis for overcoming turbulent processes is the formation of a spiritual value basis, as the basis not only for self-identification and self-actualization of an individual, but also cultural creation, preservation of cultural identity and cultural continuity of society. Such a focus of attention in the process of training specialists on the basis of a flagship university will ensure the social and material utilitarianism of future specialists, scientists, and public figures.

Keywords: *values, meanings, spiritual work, problem, scenario predictions, ideals, culture.*

References

1. Baeva L.V. (2003) *Cennostnye osnovaniya individual'nogo bytiya: Opyt ekzistencial'noj aksiologii: monografiya* [Value foundations of individual existence: Experience of existential axiology: monograph]. Moscow, Prometej. 240 p. [in Russ.].
2. Vindel'band V. (1993) *Filosofiya v nemeckoj duhovnoj zhizni XIX stoletiya* [Philosophy in German Spiritual Life in the 19th Century]. Moscow, Yurist Publ. 687 p. [in Russ.].
3. Gegel' G.V.F. (1977) *Enciklopediya filosofskih nauk. V 3 tomah* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. In 3 volumes. Vol. 2.]. Moscow, Mysl' Publ. 370 p. [in Russ.].
4. Dragunkina Z. (2016) *Istoriko-kul'turnoe nasledie Rossii — VI Parlamentskij forum. Monitoring SMI. Press-sluzhba Soveta Federacii* [Historical and Cultural Heritage of Russia — VI Parliamentary Forum. Media monitoring. Press service of the Federation Council], Vladimir, 23.06.2016. pp. 20. Available at: <http://council.gov.ru/media/files/taeR9pcliXlsm7AuWPS60ZhwoWuYX0Or.pdf>, accessed 01.05.2021.
5. Hakamada I. (2019) *Ekspert*. 19 June. Available at: <http://www.acexpert.ru/articles/irina-hakamada-mir-stanovitsya-turbulentnim-htobi.html>, accessed 01.05.2021. [in Russ.].
6. Konkin S. (2012) *Novyj libertarnyj manifest* [New Libertarian Manifesto]. Los-Andzheles, Anarhosamizdat-press. 104 p. [in Russ.].
7. Krymskij S.B. (1992) *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 12, p. 24. [in Russ.].
8. Kuznecov B.G. (1975) *Cennost' poznaniya. Oчерki sovremennoj teorii nauki* [The value of knowledge. Essays on the modern theory of science]. Moscow, Nauka Publ. 168 p. [in Russ.].
9. Kun T. (1996) *Sovremennaya filosofiya nauki: znanie, racional'nost', cennosti v trudah myslitelej Zapada*: [Modern philosophy of science: knowledge, rationality, values in the works of Western thinkers: Educational reader.] 2nd ed. Moscow, Logos Publ. Pp. 61–82. [in Russ.].
10. Laudan L. (1996) *Sovremennaya filosofiya nauki: znanie, racional'nost', cennosti v trudah myslitelej Zapada*: [Modern philosophy of science: knowledge, rationality, values in the works of Western thinkers: Educational reader.] 2nd ed. Moscow, Logos Publ. Pp. 61–82. [in Russ.].

11. Obshchestvo v postneklassicheskoy kartine mira: kurs lekcij (2019) [Society in a postnonclassical picture of the world: a course of lectures]. Ed. by Ableev S. R., Vasechko A. A., Galanina N. V. Izhevsk, Shelest Publ. 216 p. [in Russ.].
12. Mikeshina L.A. (1990) Cennostnye predposylki v strukture nauchnogo poznaniya [Value preconditions in the structure of scientific knowledge]. Moscow, Prometej. 212 p. [in Russ.].
13. Nische F. (1990) Sobraniye sochineniy v 2 tomah [Collected works in 2 volumes. Vol. 2]. Moscow. 587 p. [in Russ.].
14. Pantin V.I. (2008) *Istoriya i sovremennost'* [History and modernity], no. 2, pp. 3–9. [in Russ.].
15. Rozov N.S. (2012) *Istoricheskaya psihologiya i sociologiya istorii* [Historical psychology and sociology of history], no. 1, pp. 71–92. [in Russ.].
16. Rozov N.S. (2019) *Politiya* [Polity], no. 1, pp. 81–96. [in Russ.].
17. Sagatovskij V.N. (1994) Russkaya ideya: prodolzhim li prervannyj put'? [Russian idea: will we continue the interrupted path?]. St. Petersburg. 144 p. [in Russ.].
18. Fromm E. (1998) Begstvo ot svobody; Chelovek dlya sebya [Escape from freedom; Man for himself]. Minsk, Popurri Publ. 672 p. [in Russ.].
19. Shabatura L.N., Tarasova O.V. (2012) *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Chelyabinsk State University Bulletin], no. 15 (269), pp. 27–29. [in Russ.].
20. Shabatura L.N., Yazovskih A.V. (2020) *Kul'tura i antikul'tura. Sootnoshenie civilizacii i kul'tury, material'nogo i ideal'nogo, tradicij i preemstvennosti. Problemy regional'noj kul'tury: monografiya* [Culture and anti-culture. The ratio of civilization and culture, material and ideal, traditions and continuity. Regional culture problems]. Ed. by L.N. Zakharova, L.N. Shabatura. Tyumen'. Pp. 72–82. [in Russ.].
21. Stinchcombe A. *Constructing Social Theories*. Chicago, London, 1987.

НАГОТА КАК КУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ ОТЕЧЕСТВЕННОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

С. С. Орищенко

Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия

Нагота в кинематографе выполняла разные функции. В XX в. показ частей обнажённого тела предполагал эффект комического и развлекал зрителя, особенно в тех случаях, когда демонстрировалось мужское тело. Женская нагота была предметом восхищения, обожествления, любования совершенной женской фигурой. Была и третья функция — устрашающая. Обнажённые тела в таких фильмах были связаны с военной тематикой и казнью военнопленных. В XXI в. контекст кинематографической наготы расширился, перешагнув табуированную границу сексуальных отношений и стал многофункциональным. Сегодня нагое тело в фильме — часть подтекста, связанная с кинематографическими символами и метафорами.

Ключевые слова: *нагота, кинематографический контекст, кинокультурология, метафора, символ, оксюморон, подтекст, абсурд.*

Кинокulturология изучает язык кино, пытается ввести его в активный словарь науки для дальнейшего осмысления слова и изучения его как знака, равного художественному образу. Кинокulturология пытается из хаоса высказываний в кинотексте вычленивать ядро, основные качества слова. Такого слова, которое воздействует на зрителя и способно перекодировать его, определить поиск ценностных знаков при познании мира и себя. Знак требует интерпретации с разных углов зрения гуманитарных знаний. Философия кинематографа также требует осмысления. Мераб Мамардашвили считал, что «...мы ни при каких обстоятельствах не можем по-настоящему выйти за пределы сознания и в результате познать сознание, мы, безусловно, можем попробовать это сделать, размышляя о нашей феноменологической позиции методом строгого философского исследования. Этот метод означает “поставить себя на край мира” и осознать, что является для нас внешним, чтобы, в свою очередь, в большей степени осознать себя» [3, с. 54]. Интерпретация текста помогает нам осознать себя и мир. Границы интерпретации кинокulturологии не обусловлены изучением только слова, они гораздо шире. При этом слову отдаётся первенство, ведь оно предстаёт в кинематографе во всём многообразии, дарит зрителям ярчайшие образцы, которые помогают объединить культурную память, благодаря которой зрительская аудитория может идентифицировать себя как сообщество единомышленников, воспитанных на знании единых кинотекстов.

Сегодня в поле нашего зрения попала *нагота* как культурное явление, как знак отсутствия,

обнажённости, незащищённости тела, незрелости личности. Нагое тело в советском и российском кино XX в. было представлено редко. Чаще всего оно демонстрировалось в кинокомедиях, в эпизодах, связанных с баней, ванной, когда персонажи были застигнуты врасплох какими-то обстоятельствами и вынуждены были спасаться бегством. Евгений Леонов в «Полосатом рейсе» (1961 г.) Владимира Фетина; Савелий Крамаров в «Неуловимых мстителях» (1966 г.) Эдмонда Кеосаяна тому прямое подтверждение. «Внезапная» нагота стыдливо прикрывалась актёрами подручными средствами: тазами, мочалками, вениками — атрибутами, характерными для бани. Такие кадры вызвали смех зрителей, которые могли дорисовать подробности той или иной сцены, основанные на личном опыте и воображении. В дополнение к представленным образам можно вспомнить драму «Калина красная» Василия Шукшина, когда Егор (Василий Шукшин) ошпарил в бане кипятком брата (Алексей Ванин) своей невесты Любушки (Лидия Федосеева-Шукшина). Ошпаренный Пётр, выскочивший из бани, побежал спасаться от выходки нового «родственника» в реку. И хотя повод для смеха здесь совсем неуместный, но мужское тело нам снова показывали в условиях помывочного дня. Ни режиссёры, ни операторы не пытались в этих эпизодах подчеркнуть силу, красоту мужского тела. Баня — часть жизни сельского и городского жителя. Нечто обыденное, однако привносящее в жизнь человека некоторые «случайности» от комического до трагического начала.

Другая ипостась обнажённого тела во времена цензуры касалась женского начала. Она, как правило, вызывала восхищение, потому что демонстрировала скульптурную статью, изящество, красоту безукоризненных женских форм. В фильмах «А зори здесь тихие» (1972 г.) Станислава Ростоцкого и «Сказ про то, как царь Пётр арапа женил» (1976 г.) Александра Митты Ольга Остроумова и Ирина Мазуркевич предстают перед зрителями в очаровательном виде. Их нагота подобна скульптурным изваяниям из мрамора Каррары, живописным полотнам Сандро Боттичелли и Рафаэля Санти. Такое же восхищение вызывает женское тело в восточных банях Кавказа, когда Саят-Нова, будучи мальчиком, заглядывает в окно женской бани и видит ослепительную наготу местных чаровниц. Сергей Параджанов в «Цвете граната» любит сам и заставляет поверить зрителя, что красота женского тела восхитила будущего поэта и навсегда запечатлелась в художественной памяти мальчика формой ракушки, напоминающей девичью грудь [6; 7]. В соединении природного материала (ракушки) и части женского тела заключена истинная красота, отражающаяся в телесном её воплощении, что подчёркивает единство человека и природы. Образ, подаренный Сергеем Параджановым культуре, роднит его с настоящими произведениями искусства. Другие части женского тела: шиколотки, кисти рук, тонкие шеи в «Цвете граната» не показаны на полностью обнажённом теле. Но и здесь часть тела — тайна и повод для любования, повод для создания поэтических текстов, воспевающих красоту женщины. Стремление к чистоте в мирное и военное время говорит о возможной демонстрации обнажённого тела, которое было дозволено увидеть с экранов.

Конечно, красивые тела обоих полов можно было наблюдать и в эпизодах, связанных с показом отдыха у моря или реки. И хотя они были прикрыты купальными костюмами, вывод о красоте полуобнажённого тела сделать было нетрудно. Здесь вспоминается Василий Лановой из «Полосатого рейса», который, в отличие от других персонажей мужского пола, демонстрировал безукоризненный, совершенный торс, литую фигуру, с которой можно ваять Аполлона. Правда, показан был псевдогерой в комической сцене на пляже, когда он в ужасе убегал от тигров, появившихся ниоткуда. Эффект комического здесь достигается через антитезу между мужественным, спортивным телом и модельной внешне-

стью с трусливой душой, продемонстрированной бегом наперегонки с отдыхающими. Две нимфы — Наталья Фатеева и Наталья Кустинская, отдыхая в отпуске на диком пляже и демонстрируя модные купальники, восхищали своими формами в комедии «Три плюс два» (1963 г.) Генриха Оганесяна. Мужчины, ослеплённые их видом, мечтают о чаровницах, которые посягают не только на их территорию, но и на их сердца.

Более сложная визуализация обнажённых тел показана в фильме «Андрей Рублёв» (1966 г.) Андрея Тарковского. Целый эпизод повествует о языческом празднике Ивана Купалы, посвящённом летнему солнцестоянию. Имя актрисы Наталии Радолицкой долгое время не сходило со страниц газет и журналов того времени, поскольку красивое тело актрисы находилось в кадре продолжительное время. Монах Андрей Рублёв заинтересован шумом, криками, музыкой, огнями в лесу. Мужчины, заметив «чужого», решают проучить чернеца и привязывают его в сарае, чтобы наказать за любопытство и обезопасить себя. Язычница, в роли Наталии Радолицкой, будет искушать монаха, очаровывая своей наготой. Андрей Рублёв в эту ночь испытает невероятные страдания, видя соблазнительницу так близко. Но героиня, как истинная блудница, прозревает и помогает монаху. Она отвязывает его и отпускает, спасая тем самым от глумления. Очевидно, что именно этот поступок поможет в дальнейшем ей выжить, она спасётся от преследователей на другом берегу реки. Хотя история нагих тел у А. Тарковского явно отличается от эпизодов с банями, она имеет к ним прямое отношение. Дело в том, что в реках и озёрах в этот праздник купались только жители южных районов, те, кто жил севернее, такой возможности не имели, и омовение тела происходило в русских банях. Голые мужчины и женщины стремятся окунуться в реку, ловят друг друга, предаются телесным утехам. А пока Андрей Рублёв наблюдает за таинственными огнями, танцами и играми вокруг них, слушает звуки народных инструментов, пение, которое отзывается в нём, как отголоски предков. Радость от вседозволенной любви, с одной стороны, восхищает чернеца, с другой стороны, ужасает, ведь он присутствует при свальном грехе язычников. Потрясённый монах возвращается к братии в подавленном состоянии. Здесь ритуальной красоте языческого тела противопоставляется красота православного духа. В этих кадрах приоткрывается тайна праздника дохристианской Руси. Культура нагого тела,

связанная с ритуалами и мифами о любви, о желании найти пару и построить крепкие отношения, перекликается здесь с традициями инцеста. Так из мифологии славянских народов возникает символ этих отношений, закреплённый в природе, — цветок иван-да-марья. Подобные отношения отражены в книге Клода Леви-Строса «Мифологии: человек голый» [5]. Обнажение и переодевание для народов Южной Америки также связано с животным и растительным миром: «Однако Кмукамч влюбился в одну из супруг своего сына и захотел отделаться от Айишиши. Он заявил, будто птицы, свившие себе гнездо на растении /kenawat/, были орлами, и приказал сыну достать их, но перед тем велел ему снять туннику, пояс и головную повязку. Раздевшийся донга герой полез наверх и нашёл там лишь самых обычных на вид птенчиков. За это время растение вытянулось так высоко, что Айишиши не смог с него спуститься; он спрятался в гнезде и стал ждать. Кмукамч завладел одеждой сына и принял его физический облик» [5, с. 10–11]. Возвращаясь к традициям языческого праздника, необходимо отметить, что они настолько укоренены в народе, что слились с православными традициями празднования Иоанна Предтечи. Интересен тот факт, что языческие инициации, связанные с водой и огнём, мы наблюдаем в сказке А. Н. Островского «Снегурочка». Именно потому, что Снегурочка неспособна преодолеть испытание огнём, её история не сможет быть счастливой, любовь испепелит девушку с холодным сердцем.

В советское время отечественный кинематограф освоил развлекательную и историческую метафорику обнажённого тела в бане и на реке. Эльдар Рязанов, вслед за опытом предшественников, создаёт один из любимейших фильмов «Ирония судьбы, или С лёгким паром!» (1975 г.) Хотя история, рассказанная кинематографистами, будет напрямую зависеть от традиции ходить под Новый год с друзьями в баню, обнажённых тел мы в фильме не увидим. Сначала компания Жени Лукашина (Андрей Мягков): Павлик (Александр Ширвиндт), Миша (Георгий Бурков) и Саша (Александр Белявский) — будут восседать в Сандуновских банях как патриции, в белых простынях, и философствовать. Сам процесс мытья показан не будет. Друзья в предбаннике отмечают приближение Нового года и, явно, перебирают с алкоголем. Они собрались здесь, вдали от семей и близких, чтобы присягнуть на верность

друг другу, как три мушкетёра и д'Артаньян. Их не интересует очистительный ритуал тела, но при этом они чтут традиции — с новым телом (читай — чистым) — в новую жизнь. Жизнь с чистого листа. Они отмечают Новый год в маскарадных костюмах, соответствующих месту, которое их приютило. Второй эпизод, связанный с омовением, будет ещё более несовместимым с правдой жизни. В основе эпизода, построенного на соединении несовместимого, — оксюмороне, когда Ипполит (Юрий Яковлев) в дорогом зимнем пальто и шапке принимает душ. Персонаж хочет осмыслить текущий момент, философствует о бытовой ситуации — любовном треугольнике — и пытается сказать горькую правду себе и своей возлюбленной Наденьке (Барбара Брыльска). Он просит не мелочиться, когда бывшая невеста, говорит, что он испортит пальто. Имитируя очистительный ритуал, Ипполит обнажает абсурдность ситуации, когда случай в бане меняет судьбы других людей, со своими планами, целями и задачами.

И, конечно, необходимо вспомнить такие эпизоды, где в кадре демонстрировалось обнажённое детское тело. Ребёнка могли мыть заботливые материнские руки, как в мелодраме «Мачеха» (1973 г.) Олега Бондарева, или руки старших по званию товарищей, как в драме «Иваново детство» (1963 г.) Андрея Тарковского. Оригинален эпизод из кинокомедии «Добро пожаловать, или Посторонним вход воспрещён» (1964 г.) Элема Климова. Друзья Кости Иночкина (Виктор Косых) симулируют инфекционное заболевание, чтобы отменить родительский день в пионерском лагере и тем самым спасти друга, которого из лагеря исключили. Дети демонстрируют себя обнажёнными: их тела в красной сыпи, которую они «заработали», прыгая голыми в заросли крапивы. Здесь важно сказать, что нагое детское тело воспринимается зрительской аудиторией иначе, чем тело мужчины и женщины. Обнажённый ребёнок — часть жизни взрослого человека, который вырос среди младших братьев и сестёр, успел обзавестись семьёй, то есть каждый взрослый видел кого-то в детстве незащищённым, голым. Традиционные детские фотографии в семейных альбомах есть в каждой семье. Живописные полотна Мадонны с младенцем на руках и ангелами, включая амуров, в музеях и журнальных вклейках также являются визуальным опытом зрителей и читателей. В детском теле для взрослого человека нет секретов. Оно вызы-

вает в зависимости от ситуации умиление, радость и восторг.

Только в 1988 г. в отечественном кинематографе функции наготы на экране расширяются. Василий Пичул в фильме «Маленькая Вера» обнажил актрису Наталью Негоду с целью показать сексуальные сцены, что было необычным для российского зрителя. Таким образом, мы можем сделать выводы, что обнажённое тело в отечественном кинематографе XX в. присутствовало и выполняло разные функции от комических до трагических эпизодов. Мужское тело, как правило, подлежало осмеянию, женское тело вызывало восхищение и гармонизировало наготу обоих полов, уравнивало их демонстрацию на экране. Трагические сцены демонстрировали казнь военнопленных в годы Гражданской и Великой Отечественной войны («Чекист» 1992 г. Александра Рогожкина; «Иди и смотри» 1985 г. Элема Климова).

XXI век продолжает традиции прежних мастеров, только функции обнажённого тела меняются. Сегодня это не сфера развлечения, вызванная абсурдностью ситуации, а сфера усложнённого подтекста, где за каждым обнажением стоит особый символический и метафорический смысл. Современные режиссёры наиболее смело завоёвывают территорию сексуальной визуализации. Здесь прежде всего уместно говорить о творчестве К. Серебренникова, поскольку, нагое тело в пространстве его киноработ — часть идиостиля режиссёра. Конечно, сексуальные сцены не обходятся без демонстрации тел обоих полов. Самая яркая сексуальная сцена показана в фильме «Измена» (2012 г.), в результате которой любовники: первая жена героя и первый муж героини (Альбина Джанабаева и Егор Щетинин) гибнут. Номер в гостинице стал для них последним пристанищем, поскольку любовники решили разнообразить свои интимные отношения выходом на балкон — демонстрацией, публичным показом. Острота сексуального влечения заканчивается трагедией: молодые люди гибнут, на лицах обоих запечатлена улыбка. Греховное падение с высоты многоэтажного дома подчёркивает силу заблуждения «падших». Их обнажённые тела — суть пересудов криминалистов, приехавших зафиксировать событие, и печи, пожирающей тела в крематории. Оба грешника превращены в пепел, в придорожную пыль, но успели заронить в сердца своих близких же-

вание — испытать любовное приключение такой же уничтожающей силы [8].

В фильме «Ученик» (2016 г.) Кирилла Серебренникова мы видим на пляже старшеклассников, купающихся обнажёнными. Юноши и девушки, не стесняясь друг друга, предаются восторгу первого опыта, будь то взгляды или тактильные прикосновения со стороны противоположного пола. В этом возрасте важно одобрение со стороны сверстников. Важно быть вместе со всеми, чтобы тебя не посчитали слабым и жестоко не осмеяли, как это могут делать только подростки. Наиболее шокирующим показан выпад главного персонажа — Вениамина Южина (Пётр Скворцов), который на уроке биологии, якобы в знак протеста, обнажает своё тело и устраивает дефиле по партам одноклассников. Так он пытается выразить своё отношение к молодой учительнице, которая призывает юношей пользоваться при половой связи презервативами. Если в «Измене» К. Серебренников «препарирует» смертный грех прелюбодеяния и показывает его уничтожающую силу, то в «Ученике» он демонстрирует фарисейство псевдоверующего человека. Вениамин всех поучает и призывает жить по закону Божьему, а сам возносится на вершину собственной гордыни и совершает убийство. Вениамин выходит за грань дозволенного, сначала демонстрируя обнажённое тело в классе, затем убивая товарища. Подростковая среда и демонстрация тела, как вызов себе и миру взрослых, — тема понятная. Юношеский бунт и свержение традиционных устоев почти норма для поведения молодёжи в этом возрасте. Педагогика, психология и возрастная физиология помогают разобраться в поведении старшеклассников, стремящихся к лидерству и самоутверждению. Каждый поступок школьников можно объяснить с позиций этих гуманитарных наук. Голые тела в «Ученике» — желание привлечь к себе внимание, подчеркнуть свою оригинальность, возвыситься над себе подобными, желание быть у всех на устах, а значит, требовать к себе исключительного отношения [9].

Удивительно выглядит нагой заключённый в фильме «Юрьев день» (2008 г.) Кирилла Серебренникова. В этом эпизоде главная героиня, Любовь Павловна (Ксения Раппопорт), моет в туберкулёзной тюремной больнице порезанного зека (Игорь Хрипунов). Юноша обнажён, он истекает кровью, Любовь Павловна оmyвает его раны, успокаивает и пытается помочь. Тело юноши здесь подобно телу Иисуса, снятого с креста.

Метафоричность этой сцены чрезвычайно глубока. Впервые в оступившемся кто-то увидел человека и явил свою милость. Окровавленное тело юноши, с одной стороны — символ его рождения. Родился человек, которого никто в нём до этого события не видел. С другой стороны, это его восхождение на Голгофу. Заключённый пережил опыт Христа, преследуемого, гонимого всеми, казнённого и воскресшего. Любовь Павловна как жена-мироносица пытается облегчить его страдания и разделить с ним его участь [11].

В фильмографии Павла Лунгина мы встречаем подобную сцену: омовение обнажённого тела юноши на столе в фильме «Дирижёр» (2012 г.) [11; 12]. Если сравнивать этот эпизод с фильмом К. Серебренникова «Юрьев день», то всё в нём происходит со знаком минус. У Серебренникова тело порезанного молодого человека омывает женщина. У Лунгина — мужчина. События в «Юрьевом дне» происходят в России, в тюремном заключении. В «Дирижёре» — в Иерусалиме, дома. К. Серебренников не стесняется показать обнажённого молодого человека: тот лежит на спине, все интимные части его тела видны зрителю. У П. Лунгина юноша лежит на животе, он обнажён, но мы видим его только со спины, похоже, что будущий убийца — девственник, ему не чуждо стеснение. Женщина пытается успокоить раненого заключённого, утешает его, укачивает как младенца. Мужчина проводит обряд омовения молча. Зрителям до определённого момента не совсем будет понятен этот эпизод. Результат: заключённый у К. Серебренникова перерождается в человека; юноша у П. Лунгина надевает шахидский пояс и взрывает себя и ни в чём не повинных людей на восточном базаре, становится убийцей. Рождение и смерть переданы через одинаковые символы омовения обнажённых тел молодых людей. Как будто «свои и чужие» играют в перевёртыши. Два мира: христианский и мусульманский. Трагические судьбы молодых людей в разных странах, с разными народами, с разной религией транслируют через обнажённые тела сложнейшую культурологическую проблему с «ключевыми вопросами религии об отношении человека к конечности Бытия, к феномену смерти, к вопросам греха, воздаяния за него и возможности его искупления, к проблемам нравственного существования» [16, с. 178].

Трагедии с юношами случаются в мирное время. Молодые люди прощаются с жизнью легко, не задумываясь, что «перезагрузить» её будет

невозможно. Голые тела парней отсылают современных зрителей к метафорам о рождении и смерти, когда человек наиболее незащищён, оголён, беспомощен. Омывание тел после рождения и перед положением во гроб заставляет задуматься не о развлекательной функции нагого тела, а о сложнейших вопросах Бытия.

Нагота в отечественном кинематографе XXI в. почти утратила отношение к эффекту комического. Хотя в фильме Николая Досталы «Монах и бес» (2016 г.) зрители будут веселиться, когда кинематографисты покажут оригинальный способ гладить монастырские простыни [13]. Иван Семёнов сын, не без помощи беса, будет садиться на простыни голым задом и мгновенно приводить их в надлежащий порядок.

Отношение к женскому телу в XXI в. также изменилось. Кроме красоты и изящества в обнажённых фигурах женщин режиссёры подчёркивают низменные характеристики своих героинь. Как правило, речь в таких фильмах идёт или о маргинальных натурах (Яна Троянова) «Волчок» (2009 г.) Василия Сигарёва, или о женщинах, которые изменяют своим мужьям (Елена Лядова) «Левиафан» (2014 г.) Андрея Звягинцева [11], или о жертвах и маньяках (Агния Кузнецова) «Груз 200» (2007 г.) Алексея Балабанова. В этих фильмах женщины представлены в ужасающих эпизодах, когда они вынуждены демонстрировать свои гениталии. Культура интимных отношений и их визуализации предполагает определённые позы, ракурсы, которые не переводят сексуальные отношения в разряд порнографии. Как правило, в таких эпизодах демонстрируются изящные фигуры: мужчин со спины, женщин — верхнюю часть тела: живот, грудь, плечи, шею. Очень часто возлюбленные показаны вполоборота, полуприкрытыми, грудь может скрывать прозрачная ткань. Сцены с обнажёнными телами не могут сниматься бездумно и бездушно. Каждое обнажение на экране должно быть обосновано, иначе искусство быстро перерастает в другой вид визуализации — подсматривание в замочную скважину. Из всех решений, предполагаемых культурой интимных отношений, на первый план вышли: разрешённые и запрещённые формы и степень публичности сексуальных отношений, подробности в их описании и освещении, а также визуализации. По сути нагое тело сегодня — это протестное отрицание реальности, о котором говорил Жан Бодрийяр: «Изображения, которые всё же свидетельствуют, под слоем заяв-

ленной “объективности” о глубоком отрицании реальности, и в то же время — об отрицании самого изображения, которое преследует цель обозначения того, что не хочет быть обозначено, попросту “проламываясь” в реальность» [1]. Речь здесь идёт, по мнению философа об «абсолютной прозрачности» и «тотальном бессмысленстве». Учёный утверждает, что в подобных сценах визуализация интимных подробностей «захватывает взгляд в заложники», что подчёркивает заболевание общества. Сцены с обнажением гениталий так связаны с реальностью, что у нас больше нет секретов. Скорее всего это обратная сторона изменения социального статуса женщины, связанного с эмансипацией и феминизмом. Язык символов разделяет мужские и женские половые органы, приравнивая мужские — к жизни, а женские — к смерти. Коннотация этой символики поддерживается в бранной лексике русского мата. Отправить оппонента в направлении пениса — пожелать радости и развлечений; в направлении вагины — пожелать смерти, уничтожения. Подтверждением могут служить постмодернистские произведения, в частности, роман Виктора Ерофеева «Страшный суд», в котором писатель одну из дефиниций постмодернизма — *смерть Бога* — демонстрирует через описание гениталий Иисуса Христа. О подобной «откровенности» Жан Бодрийяр говорит: «Совершенно бессмысленная сцена, но она символизирует, что ничто не должно избежать взаимопроникновения реальности и вымысла, что всё на виду, что всё сделано для просмотра, предназначено для забавы» [1].

В фильме «Я тоже хочу» (2012 г.) Алексея Балабанова актриса (Алиса Шитикова), обнажённая, бежит по снегу по направлению к колокольне, которая может отправить на планету счастья. Желание девушки столь сильное, что её не останавливает инициация — испытание холодом, как Настеньку в сказке «Морозко» [12]. Колокольня счастья возьмёт девушку к себе, вознесёт её на небо. Здесь сила веры в предстоящее счастье перечёркивает стыдливость девушки, как будто Ева, расплатившись за все людские грехи, вновь возвращена в Эдемский сад, чтобы чтить закон и следовать предназначению. Её нагота, незащищённость вызывает сочувствие к героине. И, хотя мы видим актрису полностью обнажённой, мы не испытываем неловкости, недоумения, оскорбления, как в фильмах «Волчок», «Левиафан» и «Груз 200».

Таким образом, изменение функций нагого тела, форм и степени его обнажённости в современном отечественном кинематографе зависит от сексуальной свободы наших дней. В кинематографе «стало обыденным включение элементов эротики в любое произведение визуального и сценического искусства» [16, с. 214]. Является ли этот опыт ценным для культуры? Вопрос о культурных ценностях не является обязательной нормой, к которой надо стремиться. Кризис обнажает, оголяет реальность и побуждает искать новые формы социального прикрытия, эстетического смещения и культурного оправдания [2; 4]. Станет ли обнажение тела в современном отечественном кинематографе исторической и социальной устойчивостью нашей культуры, покажет время.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Изнасилованное изображение. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/Б/bodrijar-zhan/sbornik-statej/10> (дата обращения 05.05.2021.)
2. Белкин А. И., Ионесов В. И. Коммуникация в контексте сознания и социодинамики культуры // Известия Саратовского университета. Новая серия. Акмеология образования. Психология развития. 2016. Т. 5, № 4. С. 315–322.
3. ДеБласио, А. Философ для кинорежиссёра. Мераб Мамардашвили и российский кинематограф. СПб. : Academic Studies Press / БиблиоРоссика, 2020. 272 с.
4. Ионесов В. И. Антропология кризиса и метафоры перехода // Креативная экономика и социальные инновации. 2013. № 2 (5). С. 18–30.
5. Леви-Строс, К. Мифологии: человек голый. М. : Флюид, 2007. 784 с.
6. Орищенко С. С. Феномен Параджанова: размышления о символике женского начала в фильме «Цвет граната» // Креативная экономика и социальные инновации. 2017. Т. 7, № 4 (21). С. 63–73.
7. Орищенко С. С. Истоки метафоричности языка Сергея Параджанова в экранизации «Цвет граната» // Креативная экономика и социальные инновации. 2019. Т. 9, № 2. С. 138–146.

8. Орищенко С. С. Маски смерти в современном кинематографе: к интерпретации фильмов Кирилла Серебренникова «Измена» и Йодзиро Такита «Ушедшие» // Креативная экономика и социальные инновации. 2015. Т. 5, № 3 (12). С. 79–102.
9. Орищенко С. С. «Мученик» Мариуса фон Майенбурга и «Ученик» Кирилла Серебренникова // Национальные образы мира в литературе : международ. XXXVI зональная конф. литературоведов Поволжья : коллективная монография / аод ред. Н. М. Ильченко. Н. Новгород : Мининский университет, 2019. С. 144–148.
10. Орищенко С. С. Метафоры фильма «Юрьев день» Кирилла Серебренникова // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2012. Т. 14, № 2–5. С. 1283–1289.
11. Орищенко С. С. Блудный сын, или Взаимоотношения отцов и детей в фильме Павла Лунгина «Дирижёр» // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2013. Т. 15, № 2–3. С. 778–782.
12. Орищенко С. С. «Страсти по Матфею» в фильме Павла Лунгина «Дирижёр» // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2013. Т. 15, № 2–4. С. 1036–1042.
13. Орищенко С. С. Левиафан как разрушитель жанра притчи // В Модернизация культуры: от культурной политики к власти культуры : материал IV междунар. науч.-практ. конф. : в 2 ч. / под ред. С. В. Соловьёвой, В. И. Ионесова, Л. М. Артамоновой. 2016. С. 110–118.
14. Орищенко С. С. Традиция или куда ведёт дорога смерти (кинокартина Алексея Балабанова «Я тоже хочу») // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2016. Т. 18, № 1. С. 101–104.
15. Орищенко С. С. «Монах и бес» как своевременный разговор о любви в фильме Николая Досталы // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2017. Т. 19, № 6. С. 79–82.
16. Флиер А. Я., Полетаева М. А. Тезаурус Основных понятий культурологии : учебное пособие. М.: МГУКИ, 2008. 284 с.

Сведения об авторе

Орищенко Светлана Серафимовна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры режиссуры театрализованных представлений и праздников Самарского государственного института культуры. Самара, Россия. orichtchenko63_6@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 110–117.*

NUDITY AS A CULTURAL PHENOMENON IN MODERN RUSSIAN CINEMA

S.S. Orishchenko

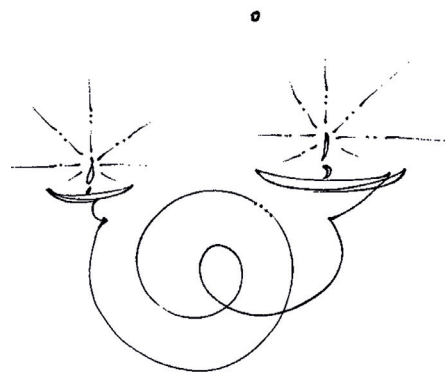
Samara State Institute of Culture, Samara, Russia. orichtchenko63_6@mail.ru

Nudity in the cinema performed different functions. In the twentieth century, the display of parts of the naked body assumed a comic effect and entertained the viewer, especially in cases where the male body was shown. Female nudity was the object of admiration, of deification, of admiring the perfect female figure. There was also a third function — intimidating. Naked bodies in such films were associated with military themes and the execution of prisoners of war. The XXI century expanded the context of kinematic nudity, crossed the taboo border of sexual relations and became multifunctional. Today, the naked body in the film is part of the subtext associated with cinematic symbols and metaphors.

Keywords: *nudity, cinematic context, film culture, metaphor, symbol, oxymoron, subtext, absurdity.*

References

1. Baudrillard J. The raped image URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/Б/бодрийяр-жан/сbornik-statej/10> (accessed 05.05.2021.) [in Russ.].
2. Belkin A.I., Ionesov V.I. (2016) *Bulletin of the Saratov University. New series. Acmeology of education. Developmental psychology*, vol. 5, no. 4, pp. 315–322. [in Russ.].
3. DeBlasio A. (2020) A philosopher for a film director. Merab Mamardashvili and the Russian cinema. St. Petersburg, Academic Studies Press / BiblioRossika. 272 p. [in Russ.].
4. Ionesov V.I. (2013) *Creative Economy and Social Innovations*, no. 2 (5), pp. 18–30 [in Russ.].
5. Levi-Strauss, C. (2007) *Mythologiki: the naked man*. Moscow, Fluid Publ. 784 p. [in Russ.].
6. Orishchenko S.S. (2017) *Creative Economy and Social innovations*, vol. 7, no. 4 (21), pp. 63–73. [in Russ.].
7. Orishchenko S.S. (2019) *Creative Economy and Social Innovations*, vol. 9, no. 2, pp. 138–146. [in Russ.].
8. Orishchenko S.S. (2015) *Creative Economy and Social innovations*, vol. 5, no. 3 (12), pp. 79–102. [in Russ.].
9. Orishchenko S.S. (2019) *National Images of the world in literature*. Ed. by N.M. Ilchenko. Nijnij Novgorod, Mininsky University. 320 p. Pp. 144–148. [in Russ.].
10. Orishchenko S.S. (2012) *Proceedings of the Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Social, humanitarian, medical and biological sciences*, vol. 14, no. 2–5, pp. 1283–1289. [in Russ.].
11. Orishchenko S.S. (2013) *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk. Social, humanitarian, medical and biological sciences*, vol. 15, no. 2–3, pp. 778–782. [in Russ.].
12. Orishchenko S.S. (2013) *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk. Social, humanitarian, medical and biological sciences*, vol. 15, no. 2–4, pp. 1036–1042. [in Russ.].
13. Orishchenko S.S. (2016) *Modernization of culture: from cultural policy to the power of culture*. Proceedings IV International scientific and practical conference in 2 hours. Ed. by S.V. Solovyova, V I. Ionesov, L.M. Artamonova. Pp. 110–118. [in Russ.].
14. Orishchenko S.S. (2016) *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk. Social, humanitarian, medical and biological sciences*, vol. 18, no. 1, pp. 101–104. [in Russ.].
15. Orishchenko S.S. (2017) *Proceedings of the Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Social, humanitarian, medical and biological sciences*, vol. 19, no. 6, pp. 79–82. [in Russ.].
16. Flier A.Ya., Poletaeva M.A. (2008) *Thesaurus of Basic concepts of cultural studies: A textbook*. Moscow. 284 p. [in Russ.].



*Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 5 (451).
Философские науки. Вып. 60. С. 118–125.*

УДК 168.51
ББК 87.250

DOI: 10.47475/1994-2796-2021-10517

ОБ ЭВРИСТИЧЕСКОЙ РОЛИ КРИЗИСОВ В РАЗВИТИИ МАТЕМАТИКИ

Е. И. Арепьев, И. А. Побережный

Курский государственный университет, Курск, Россия

Описываются три кризиса оснований математики, их влияние на её последующее развитие. На примере возникающих в математическом знании аномалий и подходов к их преодолению выявляется эвристическая значимость аномальных периодов науки в целом. В работе также освещается методологический вклад программ оснований математики рубежа XIX–XX вв.

Ключевые слова: *кризис оснований математики, математические объекты и истины, сущностные составляющие математики.*

Т. Кун в своей работе «Структура научных революций» рассматривает кризис в науке как явление, порождающее скачок, предпосылки появления новой научной теории [5]. В истории математики имели место несколько ситуаций глубокого кризиса её оснований, из которых выделяют три основных. Первым кризисом считают открытие несоизмеримости отрезков в школе пифагорейцев (VI–V вв. до н. э.). Вторым кризисом считают кризис XVII–XVIII вв. был связан с проблемой введения бесконечно малых величин. Третий кризис имел место на рубеже XIX–XX вв. и был обусловлен парадоксами в теории множеств. А. Н. Колмогоров указывает, что первый из них привёл к формированию элементарной математики, второй — к формированию высшей математики, третий — к возникновению современной математики [6]. Анализируя эти кризисы, И. Н. Булова пишет: «Общей причиной всех кризисов является, на наш взгляд, то, что математики не могли справиться с философскими и логическими проблемами, возникающими каждый раз в связи с открытием нового аспекта, нового содержания в понятии бесконечности» [3. С. 3].

Известно, что математика изучает нематериальные объекты или отношения — числа, мно-

жества, линии и тому подобное. Существует ряд ключевых вопросов, связанных с особенностями математического знания. Что позволяет математикам быть уверенными в истинности математических теорий? Почему математика утверждает именно то, что она утверждает, и почему она подходит для описания физической вселенной? Следует признать, что, например, только некоторые системы геометрии описывают Вселенную, которую мы наблюдаем. При этом другие геометрии не являются ложными просто потому, что они не описывают ничего физически реального, или, вернее говоря, мы пока не обнаружили областей материальной действительности, которые они описывают. Система математических отношений считается действительной или истинной, если она согласуется сама с собой, то есть если она работает на своих собственных условиях: она не обязательно должна соответствовать чему-то в изученном нами мире. В математике правильность оценивается по чисто математическим стандартам, а не по экспериментальным стандартам физической науки.

Исторически первой основой математики был здравый смысл, арифметические и геометриче-

ские очевидности, неизменно подтверждающиеся в опыте. Поэтому самыми ранними формами математики были счёт, или натуральные числа (1, 2, 3...), и связанные с ними операции (сложение, вычитание и т. д.), и евклидова геометрия, по настоящее время широко используемая в повседневной жизни, технике и большинстве наук, так как она обеспечивает максимальное приближение к геометрии физического мира.

Однако по мере того, как в последние столетия математика становится всё более абстрактной и сложной, математики и философы начинают подвергать сомнению саму природу математики. Как можно узнать, что данная математическая система утверждений является истинной, что бы ни означали её термины? Попытки ответить на этот вопрос, обнаружить метатеоретическую основу для объяснения и понимания математических истин породили область исследований, называемую «основания математики» и изучающую природу математики, её методы, использование различных теоретических инструментов, в самой математике и других областях знания [4].

Вопросы, с которых начинается исследование основ математики, обращены к природе исходных идей и истин, порождающих другие идеи и утверждения. Что такое математические объекты — числа, переменные, матрицы, уравнения? Как мы получаем знания о них и на каком основании мы верим, что это истинное знание? Что такое доказательство? Как установить, что математическое утверждение доказуемо? Теория, которая даёт ответы на такие вопросы, т. е. метатеория, должна быть способна объяснить большую часть, а предпочтительно всю математику, отталкиваясь от малого числа базовых допущений и принципов.

Цель оснований математики состоит в построении всех разделов этой науки таким образом, чтобы в её фундаменте лежали исходные простые понятия, допущения и принципы, а все остальные положения выводились из них. Здесь опять возникает вопрос, почему одни фундаментальные понятия принимаются раньше других? Инструменты метаматематики — это в значительной мере инструменты математической логики, которая одновременно выступает самостоятельным разделом этой науки.

Проблема надёжного обоснования математики особенно остро встала в начале XX в. в связи с обнаружением ряда противоречий в канторовской теории множеств [3. С. 26]. Этот переворот

в математическом мышлении известен сегодня как фундаментальный кризис оснований математики. Кризис, «...представляя собой яркое событие для математиков, достиг также и нематематической среды» [10]. Но математика за свою долгую историю знала и другие фундаментальные кризисы, связанные с новыми открытиями или изобретениями, которые ставили под сомнение то, что раньше считалось незыблемой основой математического мышления.

Открытие иррациональных чисел древнегреческими математиками, по всей видимости, вызвало первый фундаментальный кризис. Около 500 г. до н. э. Гиппас из Метапонта, ученик Пифагора, представил геометрическое доказательство того, что квадратный корень из двух является иррациональным числом — то есть числом, которое не может быть выражено как отношение двух целых чисел (как конечная или периодическая десятичная дробь). Есть версия, что Пифагор открыл этот факт раньше, но держал его в секрете, однако многие подобные истории обладают сомнительной достоверностью. Пифагор верил, что все вещи суть числа, то есть числа являются основой всей реальности, и существование числа, которое не может быть выражено как отношение двух целых чисел, в значительной мере обеспокоило его. Когда Гиппас раскрыл это тайное знание пифагорейцев «недостойным», его братья, согласно легенде, изгнали его из пифагорейского союза, и вскоре Гиппас погиб в море как наказанный божеством [9. С. 56–57].

Другой кризис в математике произошёл около 1850 г. и касался открытия неевклидовых геометрий [6]. Как известно, в своей книге «Начала» греческий математик Евклид (около 325–265 гг. до н. э.) разработал основы геометрии, предложив аксиоматическую систему, представлявшую собой ограниченное число основных допущений (аксиом), из которых выводились все другие истинные геометрические положения. Его система основывалась на пяти аксиомах — положениях, считавшихся самоочевидными, которые, по его мнению, нельзя было вывести из более простых. Одна из аксиом, пятая, казалась не столь самоочевидной, как остальные. Это постулат о параллельности, который гласит, что если прямая пересекает две другие прямые, образуя два внутренних угла (углы, обращённые друг к другу) на одной стороне, сумма которых меньше двух прямых углов, то две линии, если они бесконечно растянуты, должны пересечься на этой

стороне (в современной трактовке — через точку вне данной прямой на плоскости можно провести единственную прямую, параллельную данной). В евклидовой геометрии предполагается, что на другой стороне две прямые будут расходиться, то есть удаляться всё дальше и дальше друг от друга и никогда не пересекутся. Или, если сумма углов в точности равна 180° , то линии параллельны и никогда не пересекаются по обе стороны. В пятом постулате привлекается понятие бесконечности. Он утверждает возможность пересечения, которое может произойти на бесконечном расстоянии и поэтому не может наблюдаться во всех случаях. По этой причине пятый постулат никогда не считался, даже самим Евклидом, столь же самоочевидным, как и другие.

Из этих соображений возникает знаменитая проблема зависимости пятого постулата, то есть предположение, что пятый постулат Евклида — это не аксиома, а теорема, которая может быть доказана на основе других четырёх аксиом, признанных самоочевидными [13]. История математики знает множество попыток доказать, что пятый постулат является теоремой, но все они потерпели неудачу. Наконец, в XIX в. было доказано, что не только пять исходных аксиом образуют логически непротиворечивую систему — евклидову геометрию, но и первые четыре аксиомы плюс утверждение, которое противоречит пятому постулату, могут образовать логически непротиворечивую систему — неевклидову геометрию. Таким образом выяснилось, что пятый постулат независим от предыдущих четырёх постулатов.

Над созданием новой системы работали и немецкий математик Карл Гаусс, и венгр Янош Бойяи, но первопроходцем стал Николай Иванович Лобачевский, который в 1826 г. представил доклад «Сжатое изложение начал геометрии со строгим доказательством теоремы о параллельных», в котором были изложены начала новой геометрии.

Открытие возможности неевклидовой геометрии, не соответствующей нашему восприятию пространства, уменьшило доверие математиков к интуиции — чувству правильности или очевидности, как фундаменту математического знания и тем самым способствовало изучению математики с использованием формальной логики [8]. Именно логика показала, что геометрия, отличная от евклидовой (которую учёные и математики считали описывающей реальное простран-

ство), возможна. В результате больше внимания стало уделяться изучению свойств различных аксиоматических систем, что породило множество новых геометрий [7. С. 262].

До этого времени евклидовой геометрии придавался особый статус среди математических дисциплин, поскольку считалось, что она непосредственно обоснована интуицией, пространственным опытом. По этой причине понятия в математическом анализе получали геометрическую интерпретацию. Но в XIX в. работы многих математиков, в том числе немецкого учёного Карла Вейерштрасса (1815–1897 гг.), показали, что такие понятия, как предел, интеграл и производная, можно интерпретировать в терминах утверждений о действительных числах, а не геометрически. Поскольку рациональные числа, как известно, представимы в виде пар натуральных чисел, оставалась задача объяснить, что такое натуральные числа. Для некоторых этот вопрос был просто неразрешим: натуральные числа были фундаментальными, не поддающимися дальнейшей редукции. Таково было мнение, например, Леопольда Кронекера (1823–1891 гг.), который утверждал, что «Бог создал целые числа; всё остальное — дело рук человека». Некоторые другие учёные, такие как немецкий математик Рихард Дедекин (1831–1916 гг.) и немецкий математик и философ Готтлоб Фреге (1848–1925 гг.), пытались найти возможность дальнейшей редукции с помощью логики.

Логика была частью философии с момента её разработки Аристотелем (384–322 гг. до н. э.) вплоть до XIX в., когда, благодаря разработке неевклидовых геометрий, открылись огромные возможности логического мышления. В 1901 г. британский философ Бертран Рассел (1872–1970 гг.) обнаружил противоречие в логической системе Готтлоба Фреге, который пытался показать, что вся математика может быть сведена к логике.

В работе «Основоположения арифметики» в основе определения числа у Фреге лежит понятие взаимно однозначного соответствия. В § 72 указанной работы он пишет: «(1) Выражение “понятие F равночисленно с понятием G” означает то же самое, что и “существует отношение f, которое устанавливает взаимно-однозначное соответствие между объектами, подпадающими под понятие F, с одной стороны, и объектами, подпадающими под понятие G, с другой стороны”. (2) Число, которое принадлежит к понятию F, яв-

ляется объёмом понятия “равночисленно с понятием F”. (3) “N есть число” означает то же самое, что и “существует понятие такое, что N есть присущее этому понятию число”» [6. С 48]. Натуральное число у Фреге — «свойство понятия», то есть некоторый предикат от предиката. Однако в 1905 г. Бертраном Расселом была обнаружена противоречивость системы Фреге, в частности, противоречивость допустимого в ней понятия множества всех множеств, не содержащих себя в качестве элемента.

Парадокс Рассела показал, что не существует множества, соответствующего каждому лингвистически определённом понятию. Второй том «Основных законов арифметики» уже был в печати, и Фреге мог только добавить приложение со своим комментарием. Но этот недостаток подрывал его усилия полностью обосновать математику на базе чистой логики [14].

Несмотря на то, что Фреге не удалось создать логическую базу для математики, его математическая логика стала стандартным инструментом фундаментальных исследований, и её изобретение сегодня признано одним из главных достижений западной мысли, как по причине возможности её применения к основам математики, так и потому, что она предопределила ряд событий, которые привели к изобретению современных компьютеров.

Развитие логики, осуществлённое Г. Фреге, оказало большое влияние не только на основания математики, но и на математику и философию в целом. В 1879 г. Фреге опубликовал работу под названием «Исчисление понятий» (*Begriffsschrift*). Эта работа, в которой учёный стремился описать то, что, по его мнению, являлось «необходимыми законами мышления», обычно рассматривается как рождение современной математической логики [2. С. 96]. У Фреге логика играла ту же роль, что микроскоп для научного исследования, — это был более утончённый, более точный способ видения. При изучении фундаментальных свойств математики нельзя пользоваться естественным языком, он слишком неточен. Поэтому Фреге изобрёл искусственный язык, новую идеографию (систему знаков, обозначающих идеи), с целью строгого описания логических понятий. Он надеялся избежать недостатков естественных языков, таких как неопределённость и двусмысленность. Эти характеристики естественного языка были помехой, если кто-то хотел выразить и изучить связи между формулами в математическом виде.

В 1884 г. Фреге опубликовал «Основоположения арифметики» с целью показать, что арифметика (считавшаяся им в то время наиболее фундаментальной частью математики) основана только на логике, что арифметические истины не нуждаются в поддержке со стороны эмпирических фактов и что математическая интуиция не нуждается в эмпирическом подтверждении. Его тезис о том, что арифметику можно свести к логике, стал предпосылкой одной из программ обоснования математики — логицизма. В этом тезисе утверждалось, что все вещи, о которых говорит арифметика натуральных чисел, можно рассматривать как чисто логические сущности. В своей попытке продемонстрировать то, что математику можно рассматривать как раздел логики, Фреге использовал понятие класса как объёма понятия, которое по сути соответствует понятию множества. Понятие класса рассматривалось Фреге как логическое, а не математическое понятие. Используя классы, он смог дать определение самого фундаментального понятия арифметики — числа. Для Фреге числа были (или могли быть) сведены к классам: например, число два — это класс всех классов, имеющих два элемента; число три — это класс всех классов, имеющих только три элемента, и т. д.

В своей работе «Основные законы арифметики» (*Grundgesetze der Arithmetik*), опубликованной в двух томах в 1893 и 1903 гг., Фреге, наконец, представил свою реконструкцию арифметики, основанную только на логике, изложив строгим образом логические законы и правила, из которых можно было шаг за шагом и без обращения к какому-либо дополнительному предположению продемонстрировать арифметические истины.

Логическая программа Фреге в случае успеха доказала бы, что достоверность математического знания не вытекает из чувственной интуиции или эмпирических фактов. Этот тезис противоречил мнению многих математиков и философов того времени, которые, под влиянием идей И. Канта считали, что математика зиждется на интуиции пространства (в случае геометрии) и времени (в случае арифметики).

В своей логической системе Фреге использовал понятие «класс» в том же смысле, в каком в «наивной» теории множеств используется понятие «множество» (совокупность вещей). Именно способ использования этого понятия привёл к обнаружению парадокса в построениях Фреге. Парадокс Рассела выявил изъян в определении

класса, множества того времени. Это понятие широко использовалось и другими математиками, главным образом благодаря трудам немецкого учёного Г. Кантора. Кантор, помимо использования множеств для решения математических задач, положил начало изучению теоретико-множественных понятий, создав то, что получило название теории множеств [10].

Теоретико-множественный понятийный аппарат Кантора оказался мощным инструментом, позволившим многие математические задачи интерпретировать как задачи, связанные с множествами. Однако открытие парадокса Рассела оказало влияние на теорию Кантора. Программы Кантора и Фреге основывались на возможности связывания лингвистических выражений с множествами, в то время как парадокс Рассела показывал, что понятие множества, используемое этими теориями, в некоторых случаях противоречит самому себе. Рассел показал, что, например, не существует множества, соответствующего понятию «множество всех множеств» или понятию «множество всех множеств, обладающих свойством не быть элементами самих себя». «Пусть w предикат: “быть предикатом, который не приложим к самому себе”. Может ли w быть приложим к самому себе? Из любого ответа следует обратное. Следовательно, мы должны заключить, что w — не предикат. Аналогично не существует класса (как целого) тех классов, которые, взятые как целое, не принадлежат себе. Отсюда я заключаю, что иногда определённое множество не формирует целостного образования» [2. С. 76].

Рассел не был первым, кто обнаружил парадоксальность понятия множества. Кантор осознавал этот факт ещё до открытия Рассела. Однако «парадокс Рассела» оказался самой простой и удачной формулировкой из всех до тех пор сформулированных парадоксов. Извлечённый урок состоял в том, что понятие множества должно регулироваться аксиомами, которые утверждают, что множества существуют или могут быть построены, начиная с ранее заданных множеств. В 1908 г. немецкий математик Э. Цермело впервые создал аксиоматическую систему для теории множеств Кантора [10]. Позже математики расширили систему Цермело, были построены другие версии аксиоматизации теории множеств. Немецкий математик А. Френкель, венгерский математик Джон фон Нейман, швейцарский математик П. Бернайс и австрийский математик и логик

К. Гёдель — все они внесли большой вклад в развитие аксиоматической теории множеств.

Теория множеств Кантора сформировала новый подход к математике и новую философию бесконечного. Одна из самых значимых идей, которую Кантор ввёл в математику, заключается в том, что существуют различные порядки бесконечности: не все бесконечные множества эквивалентны по размеру. В 1874 г. Кантор опубликовал своё доказательство того, что существует столько же рациональных и алгебраических чисел, сколько и натуральных, но что множество действительных чисел строго больше по размеру, хотя все эти множества содержат бесконечное число членов [9]. Это был поразительный результат, поскольку все бесконечные множества ранее считались одинакового размера. Ещё более важным, чем сам результат, был способ, которым Кантор пришёл к своему заключению, показав, что невозможно перечислить все действительные числа.

Кронекер, являвшийся членом редколлегии журнала, где было опубликовано доказательство Кантора, скептически отнёсся к новым идеям, содержащимся в статье Кантора, и попытался предотвратить публикацию более поздней работы Кантора в журнале. Кронекер, как и многие математики его времени, принимал только те математические объекты, которые могли быть построены исходя из чисел, полагавшихся им интуитивно заданными, а именно, из натуральных чисел. Идеи Кантора были, по мнению Кронекера, бессмысленны, потому что они касались объектов, которые для него не существовали.

Развивая свою теорию порядков бесконечностей, некоторые из которых имеют большую мощность, чем другие, Кантор предположил, что множество действительных чисел (континуум) является наименьшим возможным множеством, которое строго больше, чем множество натуральных чисел. Эта гипотеза, как известно, была названа континуум-гипотезой [10]. Кантор стремился доказать правильность этой гипотезы, но все его попытки были безуспешны, и вопрос был оставлен на усмотрение будущих математиков. Несколько десятилетий спустя, используя методы математической логики, Гёдель доказал, что континуум-гипотеза согласуется с аксиомами современной ему математики. 1884 год стал для Кантора годом кризиса, который, возможно, был вызван его неспособностью доказать континуум-гипотезу. Кантор изменил своё отношение к науке, стал

больше интересоваться философией и стремился преподавать её вместо математики.

К началу XX в. математика и её основания существенно преобразились в результате разработки математической логики и теории множеств [11]. Логика, больше не рассматриваемая исключительно как часть философии, стала стандартным инструментом в математических исследованиях. Математика, благодаря введению теоретико-множественных понятий и методов, стала более абстрактной. Обнаруженные парадоксы не только не остановили прогресс математики, но и способствовали развитию современной логики. Язык и методы логики стали широко использоваться для придания математическим теориям точной и экономичной формы [14]. Построение разделов математики в виде формализованных аксиоматических структур имело много преимуществ: можно было сделать явными все допущения, связанные с математическими рассуждениями без обязательной привязки к интуитивной составляющей мышления. Таким образом, интуиция была как бы вытеснена из формальной математики в том смысле, что её нельзя было использовать для обоснования математических понятий или для доказательства истинности математических результатов.

Около 1900 г. итальянский математик Д. Пеано разработал систему из пяти аксиом, из которой можно вывести всю арифметику натуральных чисел:

- «1) 0 есть натуральное число;
- 2) следующее за натуральным числом есть натуральное число;
- 3) 0 не следует ни за каким натуральным числом;
- 4) всякое натуральное число следует только за одним натуральным числом;
- 5) аксиома полной индукции» [1. С. 48].

Согласно Б. Расселу, постулаты Пеано неявно определяют то, что мы подразумеваем под натуральным числом. Однако французский математик А. Пуанкаре утверждал, что аксиомы Пеано определяют натуральные числа только в том случае, если они непротиворечивы, то есть если внутри системы не может быть доказано самопротиворечивое утверждение вида « P и не- P ». Если такое доказательство существует, то аксиомы противоречивы и нельзя сказать, что они что-то определяют.

Д. Гильберт, ведущая личность в математике того периода, разработал свою программу оснований, в которой стремился доказать непрото-

речивость арифметики. В его знаменитом списке нерешённых математических проблем, выдвинутом на Международном конгрессе математиков в 1900 г. в Париже, проблема непротиворечивости арифметики занимала второе место.

Некоторые математики считали, что новые неинтуитивные методы лишены математического смысла. Но для большинства учёных, особенно для Гильберта, было абсурдным отказываться от мощных методов, ставших доступными благодаря теории множеств Кантора. Итак, в 1922 г. Гильберт разработал фундаментальную программу, желая, как он утверждал, решить вопрос об основаниях математики раз и навсегда. Подчёркивая важность использования формальных аксиоматических систем, он надеялся установить непротиворечивость формализованных математических теорий. Особенность его программы, которая стала известна как формализм, состояла в том, что она требовала, чтобы доказательство непротиворечивости производилось методами, включающими только финитные отношения между языковыми символами, используемыми для выражения математических утверждений [9]. Такое доказательство защитило бы результат от радикальной критики тех, кто, подобно голландскому математику Л. Брауэру, требовал для математики более конкретного, вычислительного смысла.

Австрийский математик Курт Гёдель доказал, что установка Гильберта неосуществима, по крайней мере в той форме, в какой Гильберт хотел её осуществить. В 1931 г. Гёдель доказал две теоремы, названные первой и второй теоремами неполноты, которые устанавливают строгий предел возможностей логики и формализации. Вторая теорема особенно повлияла на программу Гильберта, поскольку утверждала, что непротиворечивость системы арифметики не может быть доказана с помощью средств самой этой системы [12]. Этот результат имел важные последствия, поскольку показал, что программа Гильберта не может быть выполнена в её первоначальном виде.

Разработка проблем оснований математики продолжается и в настоящее время. Эти исследования пересекаются с математической логикой — теорией моделей и теорией доказательств — с аксиоматической теорией множеств и теорией вычислимости [10]. Они имеют также обширную составляющую онтологического и теоретико-познавательного характера.

В истории науки, особенно физики, мы встречаем примеры, когда учёные искали математические системы для описания устройства материального мира, например, в квантовой физике, теории относительности, и в результате обнаруживалось, что математики уже создали такие системы, до какого-либо рассмотрения перспектив их возможного использования в естествознании. Так, неевклидовы геометрии были разработаны задолго до того, как А. Эйнштейн в своей общей теории относительности предположил, что геометрия физического мира на самом деле неевклидова (хотя и приближается к Евклидовой на коротких расстояниях, малых скоростях и при сравнительно малой гравитации) [7].

Разработка оснований математики привела к прогрессу не только в самой математике, заставив математиков осмысливать, что именно они делают. Математические результаты рано или поздно, насколько позволяет об этом судить история науки, находят своё приложение, свою интерпретацию в физике или другой естественной на-

уке. Развитие теории множеств явилось важной предпосылкой создания ЭВМ. Механические калькуляторы могли быть построены и до развития теории множеств, но современная компьютерная техника опирается на разделы математики, связанные с теорией множеств, теорией чисел, теорией вычислимости и др.

Среди вопросов, разрабатывающихся в настоящее время, некоторые, например континуум-гипотеза, были сформулированы ещё при зарождении математической логики и теории множеств. Основания математики расширились и диверсифицировались, отчасти пересекаясь с формальной логикой и рядом математических областей. Кризис начала XX в. не привёл к явной победе какой-либо одной из спорных точек зрения — логицизма, платонизма, формализма, интуиционизма или языковой трактовки математики. Вместе с тем стало вполне очевидным, что все существенные составляющие, выделяемые этими течениями, как определяющие природу математики, несомненно, характерны для этой науки.

Список литературы

1. Арнольд И. В. Теоретическая арифметика. М. : Учпедгиз, 1938. 480 с.
2. Бирюков Б. В., Тростников В. Н. Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики. Формализация мышления от античных времён до эпохи кибернетики. М. : Знание, 1977. 192 с.
3. Бутова И. Н. Парадоксы теории множеств и диалектика. М. : Наука, 1976. 176 с.
4. Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики : в 2 т. Т. 1 : Логические исчисления и формализация арифметики. М. : Наука, 1979. 558 с.
5. Кун Т. Структура научных революций. С вводной статьёй и дополнениями 1969 г. М. : Прогресс, 1977. 300 с.
6. Колмогоров А. Н. Математика в её историческом развитии / под ред. В. А. Успенского. М. : Наука, 1991. 224 с.
7. Рыбников К. А. История математики. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1963. Т. 2. 336 с.
8. Фреге Г. Основоположения арифметики: логико-математические исследования о понятии числа / Готлоб Фреге ; [Вступ. ст. и пер. В. А. Суровцева]. Томск : Водолей, 2000. 127 с.
9. Чанышев А. Н. Итальянская философия. М. : Изд-во Моск. университета, 1975. 216 с.
10. Dauben, J. W. Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1979.
11. Ferreiros D. The Crisis in the Foundations of Mathematics // Princeton Companion to Mathematics. Princeton. Mass. Princeton University Press. 2008. P. 142–156.
12. Hatcher, W. S. Foundations of Mathematics. Philadelphia : W. B. Saunders Company, 1968.
13. Kunen K. The Foundations of Mathematics (Studies in Logic: Mathematical Logic and Foundations). College Publications, 2009. 262 p.
14. Mancosu P. From Brouwer to Hilbert. The Debate on the Foundations of Mathematics in the 1920s. Oxford: Oxford University Press, 1998.
15. Russell B. B. The Autobiography of Bertrand Russell. Crows Nest, New South Wales, Australia : Allen & Unwin, 1967.
16. Sarukkai, S. Revisiting the ‘Unreasonable Effectiveness’ of Mathematics. Current Science. 2005. № 88. P. 415–423.

Сведения об авторах

Арепьев Евгений Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Курского государственного университета. Курск, Россия.

Побережный Иван Александрович — аспирант кафедры философии Курского государственного университета. Курск, Россия. ivan.poberezhnyy@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 118–125.*

ON THE PROBLEM OF CRISES IN THE DEVELOPMENT OF MATHEMATICS

E.I. Arepiev

Kursk State University, Kursk, Russia

I.A. Poberezhnyi

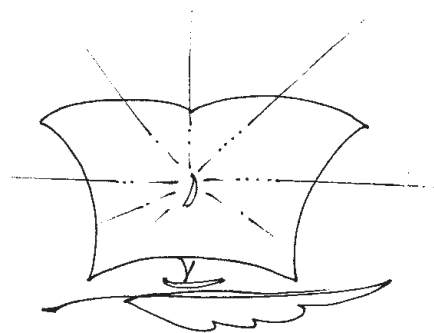
Kursk State University, Kursk, Russia. ivan.poberezhnyy@gmail.com

The article shows the process of formation of modern mathematics based on the analysis of the metatheoretical basis for the understanding and understanding of mathematical truths. Three main crises of the foundations of mathematics and their role in the development of mathematical science are described. The connection of the philosophy of mathematics with formal logic and a number of mathematical fields is considered.

Keywords: *crisis of the foundations of mathematics, mathematical objects, formal logic, essential components of mathematics.*

References

1. Arnol'd I.V. (1938) *Teoreticheskaya arifmetika* [Theoretical arithmetic]. Moscow. 480 p. [in Russ.]
2. Biryukov B.V., Trostnikov V.N. (1977) *Zhar holodnyh chisel i pafos bes-strastnoj logiki. Formalizaciya myshleniya ot antichnyh vremen do epohi kibernetiki* [The heat of cold numbers and the pathos of dispassionate logic. Formalization of thinking from ancient times to the era of cybernetics]. Moscow. 192 p. [in Russ.]
3. Burova I.N. (1976) *Paradoksy teorii mnozhestv i dialektika* [Paradoxes of set theory and dialectics]. Moscow. 176 p. [in Russ.]
4. Gil'bert D., Bernajs P. (1979) *Osnovaniya matematiki* [Grundlagen der Mathematik]. Moscow. 558 p. [in Russ.]
5. Kun T. (1977) *Struktura nauchnyh revolyucij* [The Structure of Scientific Revolutions]. Moscow. 300 p. [in Russ.]
6. Kolmogorov A.N. (1991) *Matematika v ee istoricheskom razvitii* [Mathematics in its historical development]. Moscow. 224 p. [in Russ.]
7. Rybnikov K.A. (1963) *Istoriya matematiki* [History of Mathematics]. Moscow. Moscow State University Press. Vol. 2. 336 p. [in Russ.]
8. Frege G. (2000) *Osnovopolozheniya arifmetiki* [Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl]. Tomsk. 127 p. [in Russ.]
9. Chanyshv A.N. (1975) *Italijskaya filosofiya* [Italian Philosophy]. Moscow. Moscow State University Pres. 216 p. [in Russ.]
10. Dauben, J.W. (1979) *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
11. Ferreiros D. (2008) *Mass. Princeton University Press*. 2008. P. 142–156.
12. Hatcher, W. S. (1968) *Foundations of Mathematics*. Philadelphia: W. B. Saunders Company.
13. Kunen, K. (2009) *The Foundations of Mathematics (Studies in Logic: Mathematical Logic and Foundations)*. College Publications. 262 p.
14. Mancosu, P. (1998) *From Brouwer to Hilbert. The Debate on the Foundations of Mathematics in the 1920s*. Oxford: Oxford University Press.
15. Russell, B.B. *The Autobiography of Bertrand Russell*. Crows Nest, New South Wales, Australia: Allen & Unwin.
16. Sarukkai, S. (2005) *Current Science*, 88, p. 415–423.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 5 (451).
Философские науки. Вып. 60. С. 126–135.*

УДК 1 (091)
ББК 87.3(0)

DOI: 10.47475/1994-2796-2021-10518

ХРИСТИАНСКО-ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ЭРАЗМА РОТТЕРДАМСКОГО

О. В. Гуторович, В. Н. Гуторович

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

Эразм Роттердамский занимает особое место среди философов эпохи Возрождения. Его героический энтузиазм был направлен на обновление общества путём просвещения и духовного совершенствования человека. Выступая за христианизацию человека, Роттердамец стремился соединить гуманистические идеалы Ренессанса с христианскими постулатами. Приверженность идеям христианского гуманизма способствовали формированию «философии Христа», своеобразному поучению и наставлению в вопросах нравственности. Перед авторами стоит задача раскрыть сущность христианско-гуманистических идей мыслителя.

Ключевые слова: *Ренессанс, эпоха Возрождения, Эразм Роттердамский, христианский гуманизм, нравственность, Реформация, свобода воли, просвещение.*

Эпоха Возрождения подарила миру плеяду выдающихся учёных, художников, писателей, философов, чьи имена не просто вошли в историю, а определили дальнейший путь развития человеческого общества. Эразм Роттердамский (ок. 1469–1536) — нидерландский мыслитель, получивший при жизни за своё стремление к реализации гуманистических идеалов звание «короля гуманистов», со временем стал символом своей великой эпохи.

Будучи незаконным сыном священника, он вынужден был получать образование в местной начальной школе, а затем в школе иеронимитов («братьев общей жизни») в Девентере, где обучались дети из разных сословий. Деятельность школы связана с именами талантливых педагогов, прославленных гуманистов. Среди них не только Эразм Роттердамский, но и учёный-энциклопедист, кардинал Римской католической церкви Николай Кузанский (1401–1464), а также профессор педагог-гуманист Якоб Вимпфелинг (1450–1528). Стараниями Александра Гегиуса, ру-

ководившего школой начиная с 1483 г. ученикам было доступно религиозное образование, сочетавшееся с изучением литературы, логики, риторики и классических языков. Им преподавали основы математики и юриспруденции, просвещали в области истории и философии. Однако статус незаконнорождённого не позволил Эразму продолжить образование в университете, ему пришлось связать свою жизнь с монастырём, приняв сан священника.

С 1492 г. Августинский монастырь становится его домом. Любознательность, блестящие интеллектуальные способности, трудолюбие, усердие в изучении латинского и греческого языков, чтение античных классиков позволили Эразму расширить круг своих познаний. Он сумел довести свой язык до совершенства и изящности. Талант Эразма, прекрасное знание латыни привлекли внимание влиятельных людей, открыв перед ним новые возможности. Своё образование он продолжил в знаменитой Сорбонне. Здесь в центре римско-католического богословия Эразм полу-

чил степень доктора теологии и познакомился с философскими взглядами мыслителей-теологов позднего средневековья. История Парижского, Оксфордского, Кембриджского, Туринского университетов хранит имя знаменитого мыслителя.

Философу и богослову Э. Роттердамскому принадлежит значительное литературное наследие. Образованная Европа изучала латынь по учебникам и наставлениям, принадлежавшим Эразму, читала его трактаты о воспитании, в которых доказывалась необходимость гуманизации образования и культуры в целом, знакомилась с сочинениями, посвящёнными толкованию христианского вероучения и проблемам нравственности и политики, а также с многочисленными переводами и комментариями античных и раннехристианских авторов от Лукиана до Иоанна Златоуста. Из-под пера философа вышли такие труды, как «Руководство христианского солдата», «Воспитание христианского князя», «Похвала Глупости», «Разговоры запросто», «Жалоба мира», «О способе обучения, а также чтения и толкования авторов», «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» и др. Несмотря на жанровое разнообразие, в сочинениях всегда просматривались мировоззренческие взгляды писателя, его убеждённость в необходимости гуманистических преобразований, совершенствовании всей общественной системы. Интерес представляет и его эпистолярное наследие. Философом написано свыше 3 000 писем. Они не только свидетельствуют о взглядах мыслителя, но и позволяют оценить его вклад в развитие европейской культуры.

При жизни Эразм Роттердамский получил всеобщее признание. Духовный авторитет великого мудреца притягивал интерес императоров и королей, учёных мужей и отцов церкви. Он тесно общался с английскими просветителями Томасом Мором и Джоном Колетом, встречался с Генрихом VIII, ему покровительствовал Карл V Габсбург, предложивший ему место в совете с жалованием в 400 флоринов. «Франциск I, Фердинанд Австрийский, герцог Бургундский и вожди Реформации — все толпятся перед Эразмом» [12]. Европейские университеты предлагали ему занять место профессора на своих кафедрах, не был обделён вниманием мыслитель и со стороны римских пап, направляющих ему свои почтительные письма. Эразма окружало всеобщее обожание, он обладал властью, которой не пользовались ни Гёте, ни Вольтер. Это и не удивительно, его осведомлённость в разных областях знания вы-

зывала уважение. Перед нами человек, которого Ф. Рабле называл «славой отечества, добрым гением искусств, непреклонным поборником истины» [12]. Его превосходный ум позволил ему перерасти свой век. Перед нами «Вольтер своего времени, великий революционер в области мысли» [5].

С именем Эразма связаны надежды Европы на обновление мира и вера в силу человеческого разума, способного обеспечить прогресс, который понимался как освобождение человеческого духа от религиозного фанатизма, безжалостного эгоизма и бесконечных войн, как стремление к новому миру, где господствуют гуманность, разум и духовная гармония. Эразм считал, что его деятельность, направленная на конкретные цели, должна приносить пользу обществу. Его героический энтузиазм был обращён к идее просвещения и воспитания человека. По мнению философа, занятия наукой, стремление к познанию и гармонии с природой способны изменить сознание человека, обратив его к достойным делам, к мудрости, любви, благородству и истинной дружбе. Такой путь развития человеческого общества позволит реализовать идею объединения Европы на идеалах гуманизма. Считая себя гражданином мира, Эразм выступал против национализма, рисуя образ космополитической Европы, где цитероновская латынь занимает место языка мира, а гуманистические принципы составляют основу мировой культуры.

Задачи, которые поставил перед собой Эразм Роттердамский, отражали не только идеи выдающихся философов и учёных ренессансной культуры, они отчасти совпадали с целями европейского движения за реформацию церкви. Эразм выступал за христианизацию человека, пытаясь соединить идеалы эпохи Возрождения с христианскими постулатами. Он доказывал, что человек изо дня в день, не переставая, обязан стремиться к добродетели, к совершенствованию и оздоровлению своей души, опираясь на свободу воли и уповая на благодать.

Обновление мира предполагало духовное совершенствование человека, требовало реформирования бытового уклада тогдашней Европы, а также предусматривало преобразование религиозно-церковной сферы. Церкви надлежало избавиться от недостатков, очиститься от пороков, праздности, роскоши, вернувшись к заветам раннего христианства. Католической церкви следовало руководствоваться высокими нравственными

идеалами, включающими в себя любовь, доброту и стремление к миру. Не схоластические умозрения, а истинная чистота, снисходительность, скромность и мудрость должны пропагандироваться церковными деятелями. Не стяжательство, предрассудки и мрачный фанатизм, унижающий человеческое достоинство, должны управлять ими, а истина, трезвость и простота, оцениваемые как подлинные качества христианина.

Эразм Роттердамский обладал уникальными способностями мыслить широко и свободно, проникая в сущность вещей. При этом он не вписывался в классические представления об учёных философах, полностью отдававших себя постижению истины и познанию мудрости мира. Философские искания относительно мудрости приводят его к выводу, что не многознание является целью человеческого разума, а постижение истин, заключённых в Евангелии. Такие убеждения легли в основу его представлений о сущности христианского гуманизма, способствуя формированию «философии Христа».

Христианский гуманизм представляет собой сочетание гуманистических лозунгов с христианскими идеями. С точки зрения М. Кантора, сторонники христианского гуманизма стремились объединить достаточно противоречивые позиции, одна из которых призывала следовать вере, божественным заповедям и уповать на Бога, другая возвышала человека и стремилась к обустройству рая на земле [4]. Вполне объяснимо, что идеи христианского гуманизма могли ввергнуть в сомнение и христианских догматиков, и светских интеллектуалов. С религиозной позиции достаточно трудно принять идеи гуманизма, восхищаться человеком, сущность которого изначально греховна, и сочетать вечную жизнь с поиском рая на земле. Но, несмотря на наличие двойственности и очевидную противоречивость в исходных постулатах, в истории европейской мысли мы сталкиваемся с философами и учёными, демонстрировавшими свою приверженность идеям христианского гуманизма. Типичным явлением для них были споры с церковной и светской властями, стремление доказать свою правоту как императорам, так и отцам церкви. Т. Мор, Э. Роттердамский, Ф. Рабле создавали «уникальные проекты, описывая устройство городов будущего, напоминающих одновременно и церковь первых христиан, и коммуны, и лабораторию учёного» [4].

Христианско-гуманистические идеи Эразма Роттердамского наиболее чётко изложены в гума-

нистическом произведении «Руководство христианского солдата» («Enchiridion Militis Christiani», 1501) и знаменитом сочинении «Похвала глупости» («Laus stultitia», 1509), написанном в форме энкомии. Отчасти популярность этих произведений способствовала реформационным волнениям в Цюрихе и Виттенберге.

В «Руководстве» Эразм высказывал и обосновывал мысль о необходимости реформирования церкви путём возвращения к Писанию и творениям Отцов Церкви. В «Похвале глупости», используя сатиру, — единственный жанр, позволяющий во времена инквизиции и цензуры говорить прямо и честно, свободно выражать свои мысли, — критиковал общественную и частную жизнь. Правдолюбие Эразма, его гениальная дерзость и обладание искусным писательским словом раскрывают перед читателем сущность коренных проблем человеческого бытия.

С точки зрения Эразма Роттердамского, духовная власть погрязла в пороках. Паразитическое существование, бесконечные схоластические рассуждения, нетерпимость к инакомыслящим, деятельность инквизиции, пышность обрядовой и культовой деятельности, воинствующий характер католической веры, оправдывающей захватнические войны, — всё это противоречило подлинному смыслу христианства, призывающему к любви и милосердию, было несовместимо с мудростью и христианским благочестием. Обновление Церкви, по мнению философа, требовало возврата апостольского христианства и изменения христианской этики. Вера в Ренессанс, давший импульс развитию науки и искусства, позволяла Эразму высказывать убеждённости в возрождении церкви, способной вернуться к евангельскому учению. Мирской суете, в которой погрязла христианская церковь, следовало противопоставить слово Христа.

Роттердамец был уверен в том, что истинная философия Христа есть и обновление человека, возвращение к его изначальной сущности, сотворённой добродетельной. Необходимо возродить в душе каждого человека стремление к нравственности и целомудренности. Суть «философии Христа» составляет «искренняя вера, истинная христианская любовь, истовая надежда на спасение» [1]. В представлении философа-гуманиста, обращение к человеческой нравственности и соблюдение моральных норм играют в жизни общества большую роль, чем неудержимое желание духовных лиц следовать традиции,

сохраняя и воспроизводя в неизменном виде все формы христианского культа.

Такое мировоззрение сформировалось у Эразма под влиянием целой плеяды ярких мыслителей, талантливых философов. Существенную роль в становлении его взглядов сыграли деятели школы «Братьев общей жизни», придерживавшиеся идеи светской религиозности. Среди них основатель школы Фома Кемпийский (ок. 1379–1471), Рудольф Хюсман (Агрикола, 1443–1495) и его ученик Александр ван Хек (Хегия, 1433–1496), основоположники гуманистической критики схоластики. Принесло свои плоды и «знакомство с оксфордскими реформаторами (Джон Коллет, Томас Мор, Джон Фишер и др.), призывавшими к научно обоснованному изучению священных текстов» [2]. Обобщая идеи существовавших ранее направлений религиозно-этической и гуманистической мысли, Эразм убеждается в необходимости «поставить гуманизм на службу религии» [8. С. 168].

В концепции «христианского гуманизма» просматривается тесная связь с античной древностью, несмотря на то, что такая позиция по отношению к достижениям античной цивилизации противоречила официальной практике христианских ортодоксов. По мнению Эразма, античная культура и её духовные традиции близки подлинному христианству, поэтому следует не осуждать созданное язычниками, а вести речь о возможности наследовать лучшие достижения человеческой мысли. «Всё, что было язычниками мужественно содеяно, мудро изречено, талантливо измышлено, изобретательно передано — всё это приуготовил Христос для грядущей своей Республики» [3. С. 128], — писал Роттердамец.

«Философия Христа» Эразма Роттердамского есть своеобразное поучение или наставление в вопросах нравственности. Его внимание привлекал целый ряд проблем. Мыслителя интересовало, что собой представляют христова мудрость, внутренняя сущность человека и её внешнее проявление, разнообразие человеческих страстей, представления, достойные христианина, проблема искушения и алчности, правила истинного христианства и др.

Философ был убеждён, что мудрость бывает истинной и ложной. Истинная или христова мудрость предполагает скромность и кротость — качества, которые, позволяют человеку воспринимать божественный дух. Это настоящее сокровище человека. Основу истинной мудрости со-

ставляет также стремление человека к познанию и преодолению самого себя. В качестве ложной истины следует оценивать ловкость, хитрость и умение разбираться в малозначимых делах. Такая мудрость враждебна Богу. Она порождает гордыню, высокомерие, надменность, ослепляет человека, делает его пленником страстей, приводит к порочности и разнузданности. Со временем человек лишается понимания зла, его душа ввергается в оцепенение. «Мирская мудрость — мать величайшего зла. Христова мудрость — мать всех благ», — отмечал Эразм Роттердамский [10. С. 109].

Человек противоречив по своей природе, конфликт души и тела свидетельствует об их разногласии и противостоянии. Однако тот, кто сумел обуздать в себе ничтожное, кто не подвержен страстям и разумен в своих поступках, имеет право на определённое положение в обществе. Такому человеку должны подчиняться неразумные люди, склонные к страстям — зависти, похоти, стремлению к роскоши, гневу, лести. Особые требования предъявляются к достоинствам, присущим царям. Они должны быть безгрешными, мудрыми в своём понимании жизни и справедливыми в своих решениях. «Отсутствие одного из этих свойств делает царя разбойником» [10. С. 111].

Страсти губительны для человека, их проявление необходимо научиться распознавать и укрощать. Речь не идёт об искоренении страстей, так как их природное назначение видится в побуждении к добродетели. Так, например, зависть способна породить усердие, гнев — мужество. Счастье человека находится в прямой зависимости от познания своей сущности. Ему необходимо разобраться в желаниях, страстях и наклонностях своей души. Важно научиться отличать пороки от добродетели, «не называть уныние серьёзностью, жестокость строгостью, зависть — ревностью, корыстолюбие — хозяйственностью, угодливость — вежливостью, шутовство — остроумием» [10. С. 116]. Путь самопознания труден, но только он ведёт к истинному блаженству и дарит высшую награду — победу над собой. Пройдя этот путь, человек сможет одолеть плоть и приобрести покой. Ему откроется истинное блаженство.

Есть правила, которые должен соблюдать христианин. Необходимо избегать незнания. Неведение ослепляет, мешая разуму выносить правильные суждения. Плоть провоцирует и искушает,

подталкивая к удовлетворению своих страстей. Нemoщность пугает своей беспомощностью, нанося удар по стойкости, мужеству и твёрдости духа человека. Следует подчинить плоть и исцелить свой разум, обратив его к знанию и мудрости. Христианин не может отвернуться от немощного и больного, ему требуется помощь, воодушевление и поддержка. Не пристало человеку жить только для себя, ненавидя и завидуя ближнему. Удел истинно верующего, живущего в соответствии с заповедями Христа, — помогать слабым, прощать обиды, смирять гордыню, не посягать на чужое, исправлять невежество, быть умеренным, воздержанным и ответственным. Убеждённость в истинности данных правил удержит христианина на пути добродетели, научит ценить меру, аплодировать благородству и сдержанности. Не желание обратить во благо себе, принадлежащее всем, а принцип всеобщей пользы должен быть признан господствующим в обществе. Человеку нужно помнить, что «все мы — члены одного тела во главе с Христом, воодушевлённые одним и тем же духом» [10. С. 177]. Только Христос может указывать праведный путь.

Большое внимание Эразм Роттердамский уделял пороку сребролюбия. Достоинство человека в презрении богатства. Деньги не сделают человека умнее, не прибавят здоровья, не изменят к лучшему внешность, не позволят приобрести честь. Они сеют вражду, питают подозрительность, губительно действуют на дружбу, отнимают настоящую любовь, лишают душевного покоя, терзают душу. Богатство часто становится причиной многих бед и несчастий. Его следует сравнивать с терновником. Не следует обманываться и относительно путей приобретения огромного состояния. Благосостояние, роскошь, изобилие приобретаются и сохраняются не без греха. Против данного искушения устоять сложно. Но человек должен понимать, что, идолопоклонствуя алчности, он отстраняется от Христа, нарушая Его заповеди [10. С. 208].

Эразм пытался раскрыть сущность христианского совершенства. Он доказывал, что человек, созданный великим мастером, должен быть достоин своего создателя. Поэтому ему необходимо научиться противопоставлять природным влечениям свой разум и добродетель. Только в этом случае он сможет достигнуть вершин нравственности и получить право называться человеком, ради которого создан этот удивительный мир. В «философии Христа» Эразма мы не найдём

осуждения или порицания мира, природы и человека. Творец создал дивный мир, человек не исключение. Изменения, произошедшие в его изначальной сущности, нельзя рассматривать как окончательный приговор человеку. Подвиг Христа предписывает каждому стремиться к возрождению благой человеческой природы.

Христианство с его моральными требованиями не следует рассматривать в качестве внешнего ограничителя, соблюдение нравственных правил требует от человека работы над собой и изменения своей сущности. Убеждённость в этом приводит Эразма Роттердамского к мысли, что изучение Писания способно изменить человека. Данный процесс станет импульсом к внутреннему преобразению человека, позволит ему проникнуться любовью к Богу и окружающим людям. Итогом обращения к Писанию и творениям Отцов Церкви явится не только праведность и благочестие мирян, но и преобразование Церкви.

Философу принадлежат достаточно дерзкие идеи. Он утверждал, что будущее христианства находится в руках обычных людей. Осознавая это, духовенство должно возложить на себя ряд задач. Речь идёт об обязательстве клириков просвещать мирян, способствуя их образованию «до своего собственного уровня понимания» [6. С. 86]. Кроме того, Эразм отдавал предпочтение «внутренней религии», по сути, рассуждая о психологической готовности человека самостоятельно без посредников отдавать своё сердце и ум служению Богу. Роттердамец высказал достаточно смелую мысль о независимости христианства от институтов церкви, её обрядовой части и от священнослужителей. Он был уверен и в том, что не следует рассматривать монашество в качестве идеала христианской жизни. Жизнь в соответствии с заповедями Христа доступна как мирянам, так и духовным лицам. Данные рассуждения ставили под сомнение клерикальный и церковный авторитет.

Революционные идеи Эразма Роттердамского содержали убеждение в необходимости отказаться от посредников в делах веры. Не деятельность священнослужителей должна питать веру, укрепиться в ней позволит Писание, всеобщая доступность к чтению которого сможет вернуть людей к истокам христианства. Однако решить такую задачу было крайне сложно, хотя бы потому, что перевод Библии на латинский язык, осуществлённый иллирийским церковным писателем Иеронимом Стридонским, оказался не точным. Эразм об-

наружил в Вульгате (лат. *Biblia Vulgata* «Общепринятая Библия») достаточно большое количество неверных толкований. Изучение примечаний Лоренцо Валлы, специалиста по античной филологии, касающихся греческого текста Нового Завета, а также собственные библейские исследования позволили Эразму сделать вывод, что изучать Новый Завет следует на языке оригинала.

На основании анализа греческих текстов Эразм поставил под сомнение систему признанных Церковью таинств, в частности, необоснованное включение в неё таинств брака и покаяния, а также неправомерные утверждения, касающиеся Марии, Матери Иисуса. Вульгата рассматривала Марию в качестве источника благодати, в то время как филологические исследования Эразма и Валлы доказывали, что о Марии следовало говорить как о «пользующейся расположением». Причиной таких заблуждений стали ошибки, сделанные при переводе Священного Писания. Выводы Эразма Роттердамского противоречили канонам средневекового богословия, а признание его правоты обществом грозило потерей доверия к Вульгате. Выполненный же Эразмом перевод и последующее издание Нового Завета на греческом (1517) и латинских (1519) языках способствовали воодушевлению реформаторов, выступавших против искажения христианства и настаивавших на возвращении церкви к первоначальным принципам и апостольской простоте.

Редакционная деятельность Эразма упростила доступ к трудам таких известных христианских проповедников и богословов, как Амвросий Медиоланский, Дионисий Ареопагит, Аврелий Августин, Василий Великий, Ориген и Иероним, открыв тем самым новые возможности в постижении истинных творений отцов Церкви.

Эразм Роттердамский был не одинок в своих стремлениях. Так, известный издатель, эрудит и организатор гуманистического кружка в Базеле Иоганн Амербах (ок. 1440–1513) прославился публикацией произведений Августина в одиннадцати томах. В его типографии печатались и труды гуманистов. В практику издателя входила также передача «одного экземпляра напечатанной в его типографии книги в библиотеку картезианского монастыря» [7. С. 24]. Существенный вклад в развитие богословской науки внесла и «научная техника выявления поддельных писаний» [6. С. 91], разработанная Лоренцо Валлой. На основании метода текстуальной критики изучались и выявлялись поддельные произведения отцов Церк-

ви с последующим исключением их из канонических изданий. Как следствие, например, были обнаружены труды, не принадлежащие перу Аврелия Августина. Данный метод позволял устанавливать авторство, восстанавливать историю и судьбу произведений, а также способствовал очищению христианской догматики от подложных патристических трудов.

Безусловно, знакомство с творчеством Эразма Роттердамского убеждает в его скептическом отношении к старым истинам. Его деятельность расшатывала основы средневековья. Однако всё, что делал Роттердамец, осуществлялось с удивительной осторожностью. Его остроумие и ядовитый язык прекрасно сочетались с умением лукавить, дозированно подавать информацию и вовремя находить лазейку, почуяв опасность. Страх или «иудина осторожность» [5] привели Эразма к предательству своего лучшего друга Ульриха фон Гуттена. Его биография хранит также нежелание открыто противостоять реформаторской деятельности Мартина Лютера. Он предпочитал длительное время не высказываться по поводу происходящего и не занимать чью-либо сторону — сторонников папы или Лютера. Возможно, тот же страх заставил его осудить религиозные взгляды Лютера. Несмотря на неверность и коварство, следует восхищаться его дипломатией, благодаря которой ему удавалось достаточно жёстко высказываться относительно положения церкви в обществе, состояния её учения, религиозного фанатизма, безнравственного поведения духовенства и проводить в жизнь прогрессивные идеи, связанные со свободой мысли. Достоинно восхищения и его стремление приносить своими усилиями и трудами пользу людям. Сталкиваясь с прозой жизни, безошибочно определяя недостатки и пороки мира, он верил в прогресс, огромные человеческие возможности и положительные изменения в обществе.

В 1524 г. Эразм Роттердамский опубликовал «Диатрибу, или Рассуждение о свободе воли». Трактат стал следствием напряжённого противостояния Роттердамца и Лютера. Их позиции существенно расходились. Один выступал за активные действия, допуская социально-политические волнения, другой возлагал надежды на могучую силу человеческого разума, надеясь на внутреннее преобразование каждого человека, в результате чего станет возможным трансформация самого общества. Эразм считал, что требование церковных реформ не следует пропагандировать

в толпе, её слепое негодование принесёт лишь страдания и беды. Желаемый исход дела зависит от правильной подачи информации. Кроме того, он «всегда больше любил соревноваться на свободных полях муз, чем в вооружённых столкновениях врукопашную» [11].

«Диатриба» затрагивала проблему свободы воли, имевшую мировоззренческое значение для философа. Поднимая эту тему, Эразм выступал против ригористических утверждений Мартина Лютера о предопределении. Утверждение, что спасение человека находится исключительно в руках Бога, приносило в жертву гуманистические идеи Эразма, признававшего ценность человеческой жизни и верившего в достоинство человека. Следуя христианско-гуманистическим взглядам, Эразм высказывал мысль, что благоволение остаётся с человеком и после грехопадения. Человек расположен к изменению в лучшую сторону, ему присуще стремление к нравственному совершенствованию. Отказывая ему в воле к добру, необходимо признать, что он может сеять вокруг себя исключительно зло. Будучи таковым, человек не в состоянии нести ответственность за свои поступки, его невозможно судить как грешника, призывать к покаянию. В этом случае напрашивалось утверждение, что нельзя считать правомерным наказание, которое посылает Бог согрешившим людям, так как им неведома добрая воля. Проще признать, что человеку не дано понять Божественный замысел и примирить идею свободы с предопределением, чем впасть в богохульство, приписывая Богу безнравственное поведение.

Эразм Роттердамский видел выход в возможности допустить наличие у человека определённой меры свободы. У человека есть выбор. Он может вершить зло, сеять злобу и несчастье, а может всю свою жизнь посвятить благородным и добрым делам. Свободная воля дана ему творцом. Свои выводы Эразм подтверждал, обращаясь к анализу книг, входящих в церковный канон. Примером является книга «Проповедник», или «Премудрость Сирахова», в которой говорилось: «Бог сотворил человека и оставил в его руке произволения. <...> На что хочешь простри свою руку. Перед человеком жизнь и смерть, добро и зло; что понравится ему, то ему и дастся» [9]. Неслучайно В. Дильтей считал Эразма «основателем теологического рационализма» [11], предпочитавшим размышлять над содержанием веры и критически подходить к библейским текстам.

Как идеолог христианского гуманизма Эразм Роттердамский отстаивал право человека, наделённого разумом и свободой, толковать Священное Писание. Такая позиция противоречила прагматичным убеждениям Мартина Лютера. В его рассуждениях разум человека получал относительное оправдание лишь как инструмент, позволяющий оградить веру от враждебных атак на неё, а воля Бога объявлялась абсолютной. Согласиться с Лютером Эразм не мог, он рассматривал разум и свободную волю в качестве «главного оружия христианского воина» [4]. Их примирение было невозможно. Страстям, слепому фанатизму, жажде революции, почитанию силы и воинствующему национализму Эразм противопоставил разум, культуру, стремление к миру и согласию, эволюционный путь развития и мечты о мировом гражданстве.

Признавая наличие свободной воли, Эразм актуализировал проблему роли и значения активной жизненной позиции человека. Не приветствуя созерцательный образ жизни, Эразм рассуждал о способности человека действовать в отношении себя и окружающего общества, добиваясь нравственного совершенствования своей сущности и преобразования всех общественных структур и государства через возрождение подлинной христианской жизни. Свои представления о волевой активности человека Эразм изложил в политическом трактате «Воспитание христианского князя» (1516).

С точки зрения философа, каждый человек, стремясь быть добродетельным, должен направлять свою волю на борьбу с собственным характером. Сложнее государю, к которому предъявляются повышенные требования. Ему необходимо научиться подражать Христу, научиться любить, служить своим подданным и заботиться о них, отдавая всего себя их благополучию и процветанию, отказываясь от личных желаний и выгоды ради общего блага. Реализация данных задач зависит от воспитания государя. Важно научить его быть честным, добрым и мудрым, что позволит избежать проявления тирании. Только олицетворяя собой нравственное совершенство, государь способен превратить свою власть в благодеяние. Правителю не следует забывать, что его подданные обладают свободной волей. Его главное назначение — в умении направлять их волевою активностью на благо государства.

Эразм не принимал во внимание форму государственного устройства, его волновало внутрен-

нее содержание власти и её оценка с моральных позиций десяти заповедей. Принцип же целесообразности понимался им как проблема субординации частного и общего интересов, а также сочетание мудрости правящего с доброй волей подданных. Его осуществление могло гарантировать государству гармоничное развитие и существование.

Размышления Роттердамца о государстве, его устройстве и государственном правлении укладывались в концепцию христианского гуманизма. Подтверждают эту мысль и требования, предъявляемые Эразмом к системе государственного законодательства. Гуманистическую основу законодательства должен определять принцип справедливости. В понимании философа это означало, что нельзя допускать несправедливости ни по отношению к бедным, ни по отношению к богатым. Насилие над бедными, порочность знатных лиц, подкупность чиновников необходимо пресекать. Преступления подобного рода требуют сурового наказания. Следование предписанным правовым нормам, соблюдение принципов справедливости и человечности позволит предотвратить катаклизмы в государстве, обеспечив ему внутреннее спокойствие и согласованность всех интересов. Государю необходимо гарантировать применение в обществе хороших законов, способствовать «воспитанию в гражданах умения распознавать почётное и позорное», «заботиться <...> о том, чтобы не совершалось то, что достойно наказания» [11]. В его интересах понимать, что роскошь и вседозволенность не являются признаками истинного благоденствия, а беспрекословное повиновение со стороны подданных не всегда означает признание и уважение. В целях достижения всеобщего блага государь должен остерегаться сосредоточения богатства в руках отдельных лиц и препятствовать ограблению народа за счёт различных манипуляций с чеканкой монеты и игрой с её стоимостью в интересах казны. Справедливость требует сокращения расходов на государственный аппарат, отказа от чрезмерных налогов на продукты, востребованные бедными слоями населения, и повышения налогов на иноземные товары и предметы роскоши.

В представлениях Эразма государственная мораль определяется учением Христа о любви к человеку, а политическое управление предполагает использование философского подхода. Государственный интерес лежит в плоскости воспитания доброй воли граждан с ориентацией её активности на благо общества. При этом необходимо понимать, что желаемого результата не добиться через насаждение добрых принципов. Действовать следует не путём насилия над управляемыми, а через их воспитание и убеждение. В подданных необходимо пробудить желание жить в соответствии с нравственными идеалами.

Итак, перед нами Эразм — христианин и гуманист, знаменосец нового устроения, многообразный и интересный мыслитель, жаждущий преобразовать общество, обновить его содержание. Он пытался открыть миру «философию Христа», склоняясь к выводу, что христианство есть «лишь иное обозначение высокой и гуманной нравственности» [12]. Он верил в человечество, в его способность приобрести высоконравственные идеалы, следуя путём образования и просвещения. На смену распушенности нравов, господствующему беззаконию придёт цивилизованная эпоха, и противоречия, раздирающие человеческое общество изнутри, обратятся в высшую гармонию. Наступит время, когда миром будет править разум, а не сила. Рыцарь своего времени — Эразм жил христианско-гуманистическими идеалами, стремясь к возрождению и торжеству христианского дела.

Эразм верил в идеалы, которым история уготовила тяжёлую судьбу. Его эпохе не суждено было их реализовать, они остались достоянием аристократов духа. Это не умоляет заслуг философа-мыслителя, не обесценивает его опыт. Своей литературной деятельностью он прокладывал путь гуманистическим взглядам, убеждая своих читателей в том, что высшей целью человечества является гуманность, справедливость, духовность и стремление к познанию. Дело Эразма нашло продолжение в трудах М. Монтеня, Б. Спинозы, Д. Дидро, Ф. Вольтера, Г. Лессинга и других мыслителей, а время подтвердило его правоту.

Список литературы

1. Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / сост. С. В. Перевезенцев. М. : Олма-Пресс, 2001. 448 с. URL: https://librebook.me/antologija_filosofii_srednih_vekov_i_epohi_vozrojdeniia/vol5/8 (дата обращения: 27.05.2020).

2. Бердников Г. П. История всемирной литературы. Т. 3. М. : Наука, 1985. 367 с. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=202106&p=86> (дата обращения: 19.12.2020).
3. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М. : Высш. школа, 1980. 368 с.
4. Кантор М. К. Главная утопия Европы // STORY, рубрика «История утопии». URL: <https://story.ru/istorii-znamenitostej/istoriya-tsivilizatsii/glavnaya-utopiya-evropy/> (дата обращения: 08.12.2020).
5. Луначарский А. В. История западноевропейской литературы в её важнейших моментах // Собрание сочинений : в 8 т. М. : Худож. лит., 1964. Т. 4. С. 121–130. URL: <http://lunacharsky.newgod.su/lib/ob-ateizme-i-religii/ideologi-pozdnego-vozhrozhdenia/> (дата обращения: 12.12.2020).
6. Макграт А. Богословская мысль Реформации : пер. В. В. Петлюченко. Одесса : ОБШ «Богомыслие», 1994. 363 с.
7. Перепечкин К. В. Чёрное искусство в Базеле // Vox medii aevi. 2014. № 1 (11). С. 19–32. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/chernoe-iskusstvo-v-bazele> (дата обращения: 14.12.2020).
8. Печатнов В. В. Леонардо Бруни, Эразм Роттердамский и Жан Кальвин о деятельной жизни // Вестник ТГУ. 2018. № 5 (175). С. 165–176.
9. Роттердамский Э. Диатриба, или рассуждение о свободе воли // ЛитМир. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=37503&p=6> (дата обращения: 18.12.2020).
10. Роттердамский Э. Оружие христианского воина // Философские произведения. М. : Наука, 1986. 703 с.
11. Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. Очерки из истории гуманистической и реформационной мысли. М. : Наука, 1978. 238 с. URL: <https://sci.house/vozhrozhdeniya-filosofii-istoriya-scibook/erazm-rotterdamskiy-reformatsionnoe-dvijenie.html> (дата обращения: 17.12.2020).
12. Цвейг С. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского: пер. с нем. М. С. Харитонова. М. : Дет. лит., 1977. 286 с. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%A6/cvejg-stefan/triumf-i-tragediya-erazma-rotterdamskogo/2> (дата обращения: 06.12.2020).

Сведения об авторах

Гуторович Ольга Викторовна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и философии, Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского. Санкт-Петербург, Россия. olwikgut@yandex.ru

Гуторович Валерий Николаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры социально-экономических дисциплин, Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского. Санкт-Петербург, Россия. valgut@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 5 (451).
Philosophy Sciences. Iss. 60. Pp. 125–135.*

CHRISTIAN-HUMANIST IDEAS OF ERASMUS OF ROTTERDAM

O.V. Gutorovich

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

V.N. Gutorovich

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

Erasmus of Rotterdam occupies a special place among the philosophers of the Renaissance. His heroic enthusiasm was directed to the renewal of society through the enlightenment and spiritual improvement of man. The renewal of the world also provided for the transformation of the religious and ecclesiastical sphere and the way of life in Europe. Speaking for the Christianization of man, Rotterdam sought to combine the humanistic ideals of the Renaissance with Christian postulates. Adherence to the ideas of Christian humanism contributed to the formation of the “philosophy of Christ”, a kind of teaching and instruction in matters of morality. The authors are faced with the task of revealing the essence of the Christian-humanistic ideas of the thinker, to show that Erasmus was interested in a number of problems. Among them, the problem of the inner essence of man and its external manifestation, the diversity of human passions, ideas worthy of a true Christian, the rules of true Christianity, etc. The concept of Christian humanism also included the philosopher’s reflections on the state, its administration, structure and legislation.

Keywords: *Renaissance, Renaissance era, Erasmus of Rotterdam, Christian humanism, morality, reformation, free will, enlightenment.*

References

1. Antologiya filosofii Srednix vekov i e'poxi Vozrozhdeniya (2001) [Anthology of philosophy of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow, OLMA-PRESS Publ. 448 p. Available at: https://librebook.me/antologiiia_filosofii_srednix_vekov_i_epohi_vozrojdeniia/vol5/8, accessed 27.05.2020. [in Russ.].
2. Berdnikov G.P. (1985) *Istoriya vseмирnoj literatury* [History of world literature]. Moscow, Nauka Publ. Vol. 3. 367 p. Available at: <https://www.litmir.me/br/?b=202106&p=86>, accessed 19.12.2020. [in Russ.].
3. Gorfunkel' A.X. (1980) *Filosofiya e'poxi Vozrozhdeniya* [Philosophy of the Renaissance]. Moscow, Higher school Publ. 368 p. [in Russ.].
4. Kantor M.K. *Glavnaya utopiya Evropy* [The main utopia of Europe]. *STORY, rubrika «Istoriya utopii»*. [STORY, heading "History of utopia"]. Available at: <https://story.ru/istorii-znamenitostej/istoriya-tsivilizatsii/glavnaya-utopiya-evropy/>, accessed 08.12.2020. [in Russ.].
5. Lunacharskij A.V. (1964) *Sobranie sochinenij: v 8 t.* [Collected works: in 8 vols.]. Moscow. Vol. 4. Pp. 121–130. Available at: <http://lunacharsky.newgod.su/lib/ob-ateizme-i-religii/ideologi-pozdnego-vozhzhenia/>, accessed 12.12.2020. [in Russ.].
6. Makgrat A. (1994) *Bogoslovskaya my'sl' Reformacii* [Theological thought of the Reformation]. Odessa. 363 p. [in Russ.].
7. Perepechkin K.V. (2014) *Vox medii aevi*, no. 1 (11), pp. 19–32. Available at: <http://cyberleninka.ru/article/n/chernoe-iskusstvo-v-bazele>, accessed 14.12.2020. [in Russ.].
8. Pechatnov V.V. (2018) *Vestnik TGU* [Vestnik TSU], no. 5 (175), pp. 165–176. [in Russ.].
9. Rotterdamskij E'. *Diatriba, ili rassuzhdenie o svobode voli* [Diatribes, or reasoning about freedom of will]. *LitMir. E'lektronnaya biblioteka* [Litmir. Electronic library]. Available at: <https://www.litmir.me/br/?b=37503&p=6>, accessed 14.12.2020. [in Russ.].
10. Rotterdamskij E'. (1986) *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works]. Moscow: Nauka, 1986. 703 p. [in Russ.].
11. Smirin M.M. (1978) *E'razm Rotterdamskij i reformacionnoe dvizhenie v Germanii. Ocherki iz istorii gumanisticheskoy i reformacionnoj my'sli* [Erasmus of Rotterdam and the Reformation Movement in Germany. Essays from the history of humanistic and reformation thought]. Moscow, Nauka Publ. 238 p. Available at: <https://sci.house/vozhzheniya-filosofii-istoriya-scibook/erazm-rotterdamskij-reformacionnoe-dvijenie.html>, accessed 17.12.2020. [in Russ.].
12. Czvejk S. (1977) *Triumf i tragediya E'razma Rotterdamskogo: per. s nem. M. S. Xaritonova* [Triumph and Tragedy of Erasmus of Rotterdam: translated from German by M. S. Kharitonov]. Moscow. 286 p. Available at: <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%A6/cvejg-stefan/triumf-i-tragediya-erazma-rotterdamskogo/2>, accessed 06.12.2020. [in Russ.].