

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

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

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

В ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ

**Международная научно-методическая
конференция**

27-28 апреля 2022 года



Воронеж - 2022

УДК 008 (082)
ББК 71.01
К 90

Редакционная коллегия:

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

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

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

Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27-28 апреля 2022 года /
К90 Отв. редактор к. филос. наук, доц. Сулимов С. И. – Воронеж: Истоки, 2022. – 256 с.

ISBN 978-5-4473-0293-1

В сборнике рассматриваются различные аспекты современной философии, теории и жизненной практики культуры в контексте современного гуманитарного знания. Значительное место отводится темам из областей социальной философии и историко-культурного краеведения.

Для культурологов, философов, историков-краеведов, специалистов в области музейного и библиотечного дела, а также всех, интересующихся вопросами философии и культуры.

УДК 008 (082)
ББК 71.01

Статьи публикуются в авторской редакции

ISBN 978-5-4473-0293-1

© ФБГОУ ВО «ВГУ»
© Авторы статей, 2022

При перепечатке материалов статей и цитировании ссылка на сборник обязательна.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧЕЛОВЕК – ОБЩЕСТВО – КУЛЬТУРА

Рагозин Н. П.	Современные реформы образования и науки как зеркало противоречий позднего капитализма.....	6
Дрожжина С. В.	Просвещение и образовательная политика во времена социальных потрясений в России	16
Рагозина Т. Э.	Есть ли филогенез у культуры: «родословная» культуры в палитре редукционизма	22
Молодцов Б. И.	Природа бытия: сплошность или логическая рельефность?	30
Лустин Ю. М.	Нравственное мышление личности в социокультурной парадигме экотипологии	37
Гижа А. В.	Попперовская трактовка Гераклита	44
Отина А. Е.	Отказ от классики как творческий манифест постмодернизма	50
Нафанец Е. А.	Аксиологические основания существования современной культуры	55
Мармазова О. И.	Традиционная культура в современном обществе...	62
Ромадыкина В. С.	Проблемы понимания сущности концепта «правовое государство» сквозь призму времени...	66
Камарали А. В.	Подходы к определению категорий пространства и времени в современной философии и науке	72
Миргородский А. А.	Проблема человека в марксистской философии	79
Максименко А. В.	Проблема сущности человека в контексте трудовой теории антропосоциогенеза	83
Овсяникова Д.Д.	Особенности формирования понятия культурной памяти в рамках философского анализа	88
Мусатова С. В.	Специфические черты информационного общества	95
Беженарь М. С.	Проблема человека в античной философии	100
Буланая Ю. В.	Семья – первоисточник и транслятор социокультурных ценностей	105

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

Губман Б. Л.	Вызов будущего: исторический опыт и повествование в концепции З. Б. Симона	109
--------------	----------------------------------------------------------------------------------	-----

Шевцова А. А.	От раптора и Диогена до современной иконографии: образ философа в мемах.....	114
Кукарников Д. Г.	Память, историографическая операция и проблема достоверной репрезентации исторического опыта в концепции Поля Рикёра.....	125
Ануфриева К. В.	Ф. Анкерсмит: возвышенный исторический опыт и репрезентация прошлого.....	133
Бельчевичен С. П.	Философия культуры Д.С. Мережковского.....	139
Сулимов С. И.	Взаимодействие цивилизованной и варварской религиозности в процессе межкультурных коммуникаций.....	143
Немчинов В. М.	Современное цифровое варварство в виртуальном пространстве киберкультуры.....	153
Костюк А. А.	Соотношение представлений о деятельной и созерцательной жизни: <i>vita activa & vita contemplativa</i>	162
Маяцкий Д. С.	Жестокость и смерть: торговля впечатлениями в искусстве и ее последствия в жизни.....	166
Шамаева В. В.	К проблеме инстинкта театральности.....	171
Шаповалов И. С.	Танатологический поворот в современной мировой культуре.....	174
Шульгина А. Е.	Жизнь в другом мире: геймерство как субкультура	186
Шурыгина М. А.	Проблема толпы и героя в социальной философии	191

КУЛЬТУРА И ЖИЗНЬ

Жигульская Д. В.	Образ Ататюрка в алевитской поэзии.....	195
Захарчук Л. Н.	Имена собственные в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание».....	202
Азамжонова Х. Н.	The concept of «bride» in English and Uzbek.....	206
Афанасьев А. Л.	Философия любви в западной и русской литературе начала XX в. на примере творчества	210
Матросова Е. В.	И. Бунина и О'Генри: сравнительный анализ.....	
Карабаев Д.	Some notions on the phenomenon of «onomatopoeia»	214
Маткаримова А. И.	in English.....	
Мингбоева М. С.	Multimedia: the role of teaching foreign languages in B1 levels.....	216
Рахимова Д. Ш.	Личные местоимения в различных позициях в структуре предложений.....	219

Ряполов В. Н.	Иоанн Яковлевич Зацепин протоиерей, философ, профессор.....	222
Солижонов И. Маткаримова А. И.	Problems of translation of the English the «nominative sentences» into Uzbek.....	230
Данилова К. Ф.	Отечественная война 1812 г. в судьбах воронежских дворян Землянского уезда и их потомков.....	233
Швечикова А. А. Ильченко К. В.	Природа в жизни и творчестве поэта-прозаика В. В. Беликова.....	241
Шакирова М. О. Маткаримова А. И. Тоштемиров Э. Н.	Problems of translating of English complex sentences connected with «lest» into Uzbek.....	249
Сведения об авторах.....		252

ЧЕЛОВЕК - ОБЩЕСТВО - КУЛЬТУРА



УДК 130.2

Современные реформы образования и науки как зеркало противоречий позднего капитализма ¹

Н. П. Рагозин

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. Статья содержит социально-философский анализ природы знания и образования в современном обществе. Превращение науки и образования в непосредственную производительную силу общества является общепризнанным в современном научном дискурсе. В статье этот процесс рассматривается как овладение капиталом производительными силами науки и образования, и автор предпринимает попытку раскрыть его противоречия и проблемы. В связи с этим рассматривается содержание понятий «образовательные услуги», «общественное благо», «общество знаний», «человеческий капитал».

Ключевые слова: благо, образовательные услуги, человеческий капитал, знания, компетенции.

Summary. The article gives social and philosophic analysis of nature of knowledge and education in contemporary society. Transformation of science and education into society's producing force itself is commonly acknowledged in modern scientific discourse. This process is studied in the article as obtaining capital by producing force of science and education, and the author takes an effort to enlighten its contradictions and problems. Due to this, the essence of the following concepts is studied: 'education services', 'society benefit', 'society of knowledge', 'human capital'.

Keywords and phrases: benefit, education services, education services' market, human capital, knowledge, competencies.

Наука и образование, становясь, как и предсказывал К. Маркс, непосредственной производительной силой общества, в рамках капиталистического способа производства приобретают характерную социально-экономическую и культурную форму, которая отличает их от науки и образования предшествующих исторических эпох. Эпоха глобального капитала порождает новые вызовы, на которые возможны различные ответы. Мы рассмотрим две модели реагирования на эти вызовы, персонифицированные позициями ЮНЕСКО и Мирового банка на мировом уровне, а затем посмотрим, как эта проблематика преломляется в научно-образовательных проектах в России.

¹ Этот материал Н. П. Рагозина на актуальную, остро дискуссионную тему публикуется посмертно и представляет собой фрагмент из его неоконченной монографии «Духовное производство в эпоху позднего капитализма: критический анализ».

Такой стереоскопический взгляд позволяет увидеть общее и особенное в процессах преобразования общественного способа производства за счёт изменения роли и способов взаимодействия в нём духовного производства и производства материального. Мы полагаем, что именно это преобразование общественного способа производства, в которое так или иначе вовлечены все страны и народы, составляет содержание того, что называют «глобализацией», в процессе которой рождается новое общество, называемое «обществом знаний», «когнитивным обществом», «экономикой знаний». Это формирующееся на наших глазах новое общество возникает на основе тех общественных форм и отношений, которые получили развитие в рамках позднего капитализма, а потому неизбежно унаследует некоторые его черты. Вопрос заключается в том, какое «наследство» мы сохраним, а от какого откажемся. Каким будет это «общество знаний»? Будут ли знания доступны только привилегированному меньшинству, как это было во всей предшествующей истории, или знания станут доступны всем членам общества, поскольку для этого впервые в истории возникли все необходимые материально-технические предпосылки?

Позиция ЮНЕСКО по вопросам развития образования и науки в современную эпоху, выраженная в докладе «Переосмысливая образование. Образование как всеобщее благо?» (Париж, 2015), может быть суммирована таким образом. Современная модель образования должна быть ориентирована на устойчивое развитие общества как главную цель. Эту модель отличает гуманистический подход к образованию, что «означает отказ от узкоутилитарного подхода и экономизма с целью учёта всего многообразия измерений человеческого бытия» и «предполагает уделение особого внимания вопросам социальной интеграции групп населения, нередко являющихся объектом дискриминации», что даёт «всем без исключения возможность раскрыть свой потенциал в интересах устойчивого будущего и достойной жизни» [5, с. 10]. Гуманистический подход связан с реализацией права человека на образование, понимаемого как право на развитие человеческой личности. Экономический аспект образования для этого подхода имеет важное значение, однако его сторонники призывают не ограничиваться рамками чисто утилитарной концепцией развития человеческого капитала, свойственной современному либеральному дискурсу. Образование включает воспитание, формирование ценностных установок уважения к человеческой жизни и достоинству человека, необходимых для обеспечения социальной гармонии в условиях многообразия мира. Осознание фундаментальной важности учёта этических аспектов в процессе развития противопоставляется доминирующему в настоящий момент «экономико-центричному дискурсу» [5, с. 37]. Поэтому сторонники гуманистического подхода считают, что следует отказаться от систем обучения, в которых человек воспринимается как товар [5, с. 38].

В докладе ЮНЕСКО отмечается, что характер и масштабы участия частного сектора в оказании образовательных услуг способствуют размыванию границ между государственным и частным образованием [5, с. 83]. В связи с

этим авторы доклада ЮНЕСКО выдвигают идею о том, что образование следует понимать как «общее благо». Это понятие отличается от «общественного блага» тем, что оно трактует знание и образование как общее наследие человечества, которое принадлежит всем членам общества, объединенных совместной деятельностью, является инклюзивным и направлено на реализацию основных прав всех людей. Образование как общее благо требует ограничения режима приватизации образования, превращения непосредственно общественных по своей природе знаний в объект частного права. Образование должно реагировать на изменяющиеся потребности современного рынка труда, но такая гибкость должна достигаться за счёт многопрофильности и универсальности системы образования.

Иная модель образования продвигается в проектах Мирового банка ¹. Если выделить её суть, то она заключается в формуле «образование как услуга капиталу». Мировой банк исходит из того, что институт образования предназначен для подготовки квалифицированной рабочей силы для рынка труда, а затраты на её подготовку следует перекладывать на самого носителя рабочей силы, развивая платное образование. При этом объём подготовки наёмного работника не должен превышать суммы знаний и навыков-компетенций, которые будут требоваться функциональными обязанностями той должности, которую ему предложит наниматель. Если в силу научно-технического прогресса профессия исчезает, то работнику следует приобретать новую профессию. «Образование на протяжении всей жизни» здесь понимается не как *процесс саморазвития человека*, а как бег ослика за морковкой, именуемой «образовательным капиталом», который, как мы видим, обесценивается при появлении каждого нового поколения техники и росте безработицы на рынке труда.

Мировая система образования Мировому банку видится выстроенной иерархически. На её вершине находятся «университеты мирового класса», в которых ведутся прорывные научные исследования, сосредоточена мировая элита учёных, учатся наиболее одарённая молодёжь со всего мира. Содержание таких университетов могут позволить только наиболее богатые страны, в первых рядах которых находится США. Ниже этих элитных вузов будут находиться университеты, предназначенные для обеспечения кадрами региональных экономик, а ещё ниже – некие учебные заведения типа «сервисных и сертификационных центров», в которых обучающиеся будут потреблять онлайн образовательный контент и верифицировать свои образовательные достижения.

При сравнении этих двух концептуальных подходов к развитию образования в условиях глобализации мы видим, что подход ЮНЕСКО отличается от подхода Мирового банка тем, что:

1) он рассматривает образование как институт расширенного воспроизводства общества, культуры и человека, в то время как для Мирового

¹ С программой реформы образования, продвигаемой Мировым банком, можно познакомиться по следующим публикациям: [4], [6], [8],

банка образование – это подготовка кадров для капиталистического рынка труда и средство расширенного воспроизводства капитала;

2) для ЮНЕСКО образование должно служить не только научно-техническому, но и социо-культурному и духовному прогрессу общества; Мировой банк озабочен научно-техническим и экономическим прогрессом, его подход к образованию технократический и экономико-центрический;

3) ЮНЕСКО настаивает на демократической организации образования, на его доступности и инклюзивности, справедливо полагая, что такое образование может укрепить демократические основы общества, ввести социальные и прочие конфликты современного общества в русло их цивилизованного обсуждения и разрешения; Мировой банк своей иерархической образовательной пирамидой закладывает основы для нового издания сословного общества, в котором глобальная элита будет оснащена высшими достижениями науки и техники, которые позволят ей держать в узде низшие сословия.

Мы видим, что на вызовы глобализации возможны разные ответы, а значит, и сама глобализация может быть наполнена разным содержанием. Общая траектория движения глобализации не содержит в себе ничего фатального, она зависит от выбора каждого государства, от того, насколько удастся найти оптимальную меру сочетания объективных возможностей, открываемых глобальным развитием науки, техники, средств массовой коммуникации, экономики и потребностями каждой конкретной страны, уровнем развития общей и профессиональной культуры её граждан, системой их ценностей и трудовой мотивацией. С этой точки зрения мы предлагаем взглянуть на те проекты реформы образования, которые вызывают острые дискуссии в российском обществе. К их числу принадлежат проекты, которые разрабатывают Агентство стратегических инициатив, Московская школа управления «Сколково», Сколтех – «Будущее образования: глобальная повестка» [1] и «Эпоха «гринфилда» в образовании» [3].

Эти проекты, по-видимому, создаются с благой целью – обеспечить России достойное место в мировой системе образования и науки путём форсированного введения всех мировых образовательных новинок и механизмов управления системой образования. Авторы скрупулёзно собрали все «тренды» в глобальной образовательной системе и с гайдаровской радикальностью собираются по этим лекалам перекроить российскую систему образования. Их подход к российской системе образования точнее будет назвать не реформой, а построением в «чистом поле» (*англ. «гринфилд»* – буквально «зелёное поле», в переносном смысле – чистое, невспаханное поле) новой системы образования. Образование для них «нематериальный инвестиционный актив, процесс формирования, фиксации и капитализации которого нужно сделать максимально управляемым», в нём происходит «формирование индивидуальных траекторий обучения под запросы заказчиков». При этом «заказчики» стремятся собственные расходы на образование сделать минимальными, а контроль за ним – максимальным. При

такой «оптимизации» полноценное высшее образование предполагается сделать *эксклюзивным*, богатым по содержанию, а массовое образование должно стать усвоением набора «компетенций», необходимых для обслуживания текущих потребностей рынка труда.

В элитарном образовании сохраняется «живое» обучение, но оно «будет сравнительно более дорогим» и, как следствие, будет иметь «премиальный характер». Элитарное образование ещё будет связано с развитием творческого мышления. Но массовое образование на это уже не нацелено. Это образование основано на дистанционном самообучении с последующим тестированием усвоенных компетенций и сетевой оценкой «репутаций» (которые отныне будут заменять публичную проверку профессиональных знаний и навыков). Эта образовательная модель настроена *на разрыв классической связи обучения и научного исследования*, личностной связи преподавателя и студента, и предназначена для подготовки «компетентного исполнителя». Авторитет учёного и учителя заменяется «общественной репутацией», учащийся не входит на время обучения в реальную корпорацию профессоров и студентов, а ориентируется на «бренд» вуза, раскрученный в виртуальном пространстве интернета и «сетевого сообщества». Этот «бренд», нанесенный на свидетельство о прохождении тестирования, предполагается достаточным основанием для получения работы.

Все эти «тренды» преподносятся как состоявшийся факт и совершенно безальтернативная реальность. А единственной функцией высшего образования, по мнению авторов подобных проектов, является *оказание услуг капиталу*.

Авторы этих проектов не отдадут (или отдадут?) себе отчёт в том, что они предлагают образовательную систему России подчинить правилам глобальной иерархии, закрепляя Россию на периферии современного мира. Эти проекты проникнуты духом технократизма, для их авторов и учащиеся, и преподаватели являются не субъектами, а объектами образовательных реформ. Авторы проектов не задумываются над тем, насколько отвечают потребностям и интересам членов образовательного сообщества и нуждам страны предлагаемые ими реформы. Видимо они рассчитывают во имя абстрактных «мировых образовательных трендов» проводить эти реформы мерами административного давления. Научное обоснование этих проектов сомнительно, а в практическом плане они ущербны и опасны.

Вся история развития образования и науки свидетельствует, что творческий прорыв в науке и образовании возникает не в условиях возведения кастовых перегородок в обществе, а как продукт синергии больших национальных проектов, национального единения, усилия по улучшению жизни всех членов общества на основе раскрытия творческого потенциала каждого человека. В этом смысле более предпочтительным выглядит подход к реформе образования и науки, который предложен коллективом ученых Сибирского федерального университета, при участии 730 экспертов из 7 федеральных университетов, 8 национальных исследовательских

университетов, 69 вузов и 30 исследовательских организаций, бизнеса и органов власти [2].

Достоинством этого проекта является то, что его авторы отталкиваются от реальных проблем существующей российской системы образования и науки. Они моделируют различные способы решения этих проблем, увязывая реформу науки и образования с возможными сценариями развития России, переживающей период перехода от индустриального общества к постиндустриальному обществу («когнитивному обществу», «экономике знаний»). Успех этого перехода не предрешён. Страна может застрять на фазе «сырьевой экономики», может двинуться по пути «догоняющей модернизации», может удовлетвориться позицией «локального лидера», наконец, может избрать амбициозный сценарий построения «когнитивного общества».

Авторы проекта исходят из того, что образование и наука выполняют значительное количество социальных функций, а не являются всего лишь «служанками капитала», и набор этих функций меняется в зависимости от того, по какому сценарию пойдёт развитие России. Они выделяют такие функции: 1) традиционные функции подготовки кадров и проведения научных исследований; 2) функцию «генерации нового»; 3) функцию удовлетворения образовательных запросов личности; 4) общественно-преобразующую функцию – создание и поддержание «новой социальной реальности», новых коммуникаций и отношений в обществе; 5) функцию поддержания социальной стабильности в обществе.

В случае активного движения России в сторону построения «когнитивного общества» приоритетными станут такие функции, как: 1) проведение фундаментальных научных исследований; 2) создание технических и технологических инноваций; 3) подготовка кадров для высокотехнологических секторов экономики; 4) дополнительное профессиональное образование; 5) переподготовка и повышение квалификации; 6) личностное развитие. При этом могут возникнуть и новые функции высшей школы. В случае же застоя или нисходящего развития высшая школа худо-бедно будет выполнять функции подготовки кадров, служить культурным центром, поддерживать социальную стабильность в обществе, выступая социальным буфером и инкубатором молодежи.

Выше мы уже отмечали, что достоинством проекта Сибирского федерального университета является опора на реальное положение дел в университетском образовании и науке. Именно поэтому эксперты данного проекта, сами являясь университетскими учёными и преподавателями, более взвешенно и осторожно оценивают способность и возможность высшей школы встать на путь реформ. Они отмечают, что высшая школа в настоящее время «находится не в лучшей форме», она испытывает трудности в развитии связей с другими социальными субъектами (производственными компаниями, органами власти, институтами гражданского общества) и потому её превращение в одного из ведущих субъектов создания «когнитивного общества» экспертам

представляется проблематичным в перспективе ближайших 10-20 лет. Эксперты сибирского проекта, в отличие от сколковских реформаторов, отмечают, что и сами новые образовательные технологии ещё слабо разработаны и степень их освоения высшей школой совершенно недостаточна. Поэтому их массовое применение в системе образования станет очередным шоком без терапии.

Эксперты сибирского проекта полагают, что реформа системы образования должна идти эволюционным путём, и в качестве первоочередных её шагов называют следующие меры: 1) поддержка единого образовательного пространства (единые стандарты, нормативы ресурсного обеспечения и т.п.); 2) поддержка «избыточности» образования и науки как основы развития экономики и общества, человеческого потенциала; 3) развитие полицентрической системы высшего профессионального образования, в которой региональные вузы становятся альтернативными центрами стратегии и исследований; 4) отказ от политики концентрации ведущих вузов в столицах, отказ от политики дифференциации высшего образования, «рационализации и оптимизации» высшей школы; 5) модернизация высшей школы путём поддержки лидеров с охватом всей сети вузов; 6) принятие комплекса мер поддержки и закрепления в России молодых талантливых учёных; 7) создание системы стимулов занятия наукой и инновациями аспирантов и молодых преподавателей; 8) организация с участием государства целевой поддержки патентов российских учёных и изобретателей в зарубежных патентных системах; 9) введение преференций и налоговых льгот для инновационных предприятий при университетах.

Если сравнивать «сколковский» и «сибирский» проекты реформы образования, то их отличия можно сформулировать так: первый выражает интересы крупного капитала, который стремится поставить под свой полный контроль науку и образование, в своё время К. Марксом названные «общественными производительными силами». Здесь противоречие между общественным характером науки и образования и частной формой их присвоения предполагается разрешить в пользу частной формы их присвоения. На первый взгляд это делается во имя ускорения научно-технического прогресса, но на самом деле такая реформа носит реакционный характер, создавая новое сословное общество, в котором «высшее сословие» научно-технические достижения может использовать для тотального контроля и программирования жизни и деятельности «низших сословий». Апология такого типа общества уже осуществляется в доктрине «постгуманизма».

«Сибирский» проект реформы образования и науки более широко смотрит на этот процесс, он сохраняет в определённой мере традиции либерально-демократического подхода к пониманию роли науки и образования в обществе. Не случайно его авторы рассматривают современную эпоху как второе Просвещение. Это предполагает, что наука и образование должны служить не только экономически господствующим слоям, но и обществу в целом. Здесь мы наблюдаем попытку нахождения некоей точки равновесия

между общественной природой науки и образования и сетью опутывающих их частнособственнических отношений.

В качестве официального представителя общества выступает государство, к которому в первую очередь и апеллируют авторы этого проекта реформ. Но государство является формальным представителем общества, его политический курс определяется степенью влияния на государственную машину различных слоёв общества. В современном мире глобальный капитал рассматривает государство как инструмент защиты и продвижения собственных интересов, но не как представителя общественных интересов. Отсюда – стремление капитала «освободить» государство от социальных обязательств. Во всём мире мы наблюдаем отказ от модели «социального государства», которая возникла во второй половине XX века. Не обошла стороной эта тенденция и современное российское государство. Поэтому для сохранения гуманистического и демократического направления развития науки и образования недостаточно просто апеллировать к государству. Требуется широкое демократическое движение в защиту образования и науки как достоинства всего общества, движение, способное заставить государство служить интересам общества, а не интересам одного лишь капитала.

Такого рода широкий демократический проект реформы российской науки и образования существует в виде движения «Образование – для всех» [7], одним из создателей которого является О. Н. Смолин, заместитель председателя Комитета Государственной Думы по образованию и науке.

Основными принципами этого проекта развития образования и науки являются: 1) образование – не часть сферы услуг, а один из главных элементов общественного воспроизводства человека; 2) образовательная деятельность – не оказание рыночных услуг, но социальное служение; 3) затраты на образование – не бремя государственного бюджета, которое нужно сокращать, но долгосрочные инвестиции в человека; 4) основная цель образования – многостороннее развитие способностей личности; 5) образовательные отношения учителя и ученика должны иметь не функциональный, но личностный характер; 6) образование должно ориентироваться на фундаментальные знания и ценности (образование ради культуры); 7) залог успеха модернизации, развития человеческого потенциала и национальной безопасности – не элитарное образование для богатых и управляющих, но эгалитарное – образование для всех. Это, так сказать, положительные принципы образовательной реформы.

Принимая во внимание то обстоятельство, что в обществе вокруг реформы образования идёт борьба различных политических сил, которые продвигают свои принципы и подходы, составители программы «Образование – для всех» сочли необходимым указать, какие позиции они считают для себя неприемлемыми. К ним относятся: 1) приватизация образовательных организаций в любой форме; 2) деление образовательных учреждений на автономные, бюджетные, казённые, которое превращает бюджетные учреждения в коммерческие организации, главной целью которых является

извлечение дохода; 3) введение единого государственного экзамена (ЕГЭ) в качестве единственной (главной) формы выпускных экзаменов в школе и вступительных – в вузах; 4) массовое сокращение вузов; 5) принудительное введение двухступенчатой системы высшего образования во всех или абсолютном большинстве вузов; 6) введение образовательных ваучеров, в том числе в форме государственных именных финансовых обязательств (ГИФО) на основании результатов ЕГЭ; 7) исключение из структуры школьных стандартов минимального содержания образования.

Программа «Образование – для всех» содержит широкий перечень требований, который стремится повернуть государственную политику в сфере науки и образования лицом к потребностям большинства членов общества. Это касается и государственного финансирования этих сфер (повышение расходов на образование в краткосрочной перспективе – не менее чем вдвое; в среднесрочной перспективе – до 10% от валового внутреннего продукта и увеличение расходов на высшее образование не менее чем до 7% от расходной части федерального бюджета) и предлагаемой широкой программы мер социальной защиты и поддержки учащихся и повышения заработной платы преподавателей.

Сопоставляя национальные проекты реформ образования и науки с международными проектами ЮНЕСКО и Мирового банка легко заметить, что национальные проекты тяготеют к двум главным подходам к процессу формирования «общества знания». Вопрос стоит так: либо новые возможности, предоставляемые развитием науки и техники, будут использованы для создания новых общественных отношений и форм общения, облегчающих труд людей и открывающих дорогу большинству членов общества к научному, социальному и художественному творчеству, либо они станут новым инструментом сохранения своего господства в обществе привилегированного меньшинства. Либо эти реформы будут проводиться с широким участием общества и в его интересах, либо они будут проводиться «эффективными менеджерами» за спиной общества и в интересах крупного капитала. Сторонники первого пути формирования «общества знаний» выступают за демократический и гуманистический характер реформ образования и науки. Сторонники второго способа реформирования науки и образования выступают за придание этим реформам элитарного, экономико-центрического и технократического характера.

На национальном уровне мы видим ещё и третий подход к реформам образования и науки. Члены научно-образовательного сообщества по отношению к реформам пребывают в позиции «рыцаря на распутье». Являясь носителями образования и науки и субъектами их развития, они прекрасно отдают себе отчёт в ценности этого национального достояния, в необходимости сохранить его и передать следующим поколениям. Поэтому они не готовы с головой броситься в омут радикальных реформ. С другой стороны, международная научная конкуренция заставляет искать ресурсы для более динамичного развития науки и образования. Однако, в отличие от

«эффективных менеджеров», учёные и преподаватели высшей школы знают, что не все зарубежные образовательные «тренды» годятся для развития отечественной науки и образования. Яркий тому пример – внедрение в России Болонской системы.

Научно-образовательное сообщество ищет союзников в проведении назревших реформ, пытаясь наладить взаимодействие с властью, бизнесом и гражданским обществом. Но при выборе союзников нужно исходить из того, с кем совпадают твои коренные интересы. И таким приоритетным союзником может быть только общество, поскольку только в обществе может полнее всего раскрыться общественная природа образования и науки. Образование и наука должны служить интересам развития собственной страны. А что касается места национальной системы образования на глобальном рынке «образовательных услуг», то оно будет определяться привлекательностью социальной модели общества и конкурентоспособностью продукции отечественной науки и техники. Мы будем успешны в том случае, когда будем представлять самостоятельный полюс глобального мира, а не плохую копию мира однополярного.

Библиография

1. Будущее образования: глобальная повестка. Доклад, подготовленный Агентством стратегических инициатив, Московской школой управления «Сколково» и Сколтехом в рамках глобального форсайта образования до 2035 года. Краткий текст доклада: edu2035.org/pdf/GEF.Agenda_ru.pdf

2. Будущее высшей школы в России: экспертный взгляд. Форсайт-исследование – 2030: аналитический доклад, под ред. В. С. Ефимова. – Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2012. – 182 с.

3. Денис Конанчук, Андрей Волков ЭПОХА «ГРИНФИЛДА» В ОБРАЗОВАНИИ. – Центр образовательных разработок Московской школы управления СКОЛКОВО (SEDeC) сентябрь 2013. – 45 с.

4. Дорога к академическому совершенству: Становление исследовательских университетов / под ред. Ф. Дж. Альтбаха, Д. Салми; пер. с англ. – М.: Издательство «Весь Мир», 2012 – 382 с.

5. Переосмысливая образование. Образование как всеобщее благо? Париж: ЮНЕСКО, 2015. – 93с.

6. Салми, Джамиль Создание университетов мирового класса / Джамиль Салми; пер. с англ. – М.: Издательство «Весь Мир», 2009–132 с.

7. Смолин О. Н. Образование – для всех: Философия. Экономика. Политика. Законодательство. – М.: Проспект. – 2006. – 416 с.

8. Формирование общества, основанного на знаниях. Новые задачи высшей школы. Доклад Всемирного банка. – Москва: Издательство «Весь мир», 2003. – 199 с.

**Просвещение и образовательная политика
во времена социальных потрясений в России**

С. В. Дрожжина

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени М. Туган-Барановского
(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В работе ставится один из важнейших нравственных вопросов в сфере образования, возникающий в сложнейшие кризисные моменты истории Отечества: какова роль университета в политической жизни государства, общества и есть ли место политике в стенах вуза? Погружение в историю жизни С.Н.Трубецкого призвано формировать собственную позицию современных преподавателей.

Ключевые слова: «профессорская культура», образование, автономия университета.

Summary. One of the most important moral issues in the field of education, which arises in the most difficult crisis moments of Motherland history, is considered in the work: what is the role of the university in the political life of the state, society and is there a place for politics in the university territory? Immersion in the life history of S.N. Trubetskoy is intended to contribute to the formation of modern teachers own position.

Keywords and phrases: "Professorial culture", education, university autonomy.

«Вся жизнь кн. С. Н. Трубецкого – русского ученого и русского философа – являлась сама по себе глубоким культурным делом, делом общественным... Её след прочно и непреодолимо заложен в самой русской культуре и будет жить и развиваться с ней».

В.И. Вернадский

Российское общество переживает сегодня небывалое нравственное напряжение, проходит «чистку» не только на предмет порядочности, честности, долга, но главное – на предмет любви к Отечеству. Для работников образования такие моменты истории особенно тяжелы в моральном плане. С одной стороны, все мы помним, что «школа вне политики – ложь и лицемерие», с другой стороны, понимаем, что наш долг – учить, а обязанность обучающихся – учиться. Наверное, никто и никогда с абсолютной уверенностью в своей правоте не сможет сказать, кто прав: тот, кто вместо лекций призывает молодёжь на баррикады, или тот, кто противится проникновению политики в стены университетских аудиторий. Почему «никто и никогда»? Потому что и более ста лет назад преподаватели и студенты России стояли перед тем же выбором.

Представленная работа не преследует цель дать ответ на этот сложнейший нравственно-политический вопрос, указать, как правильно действовать сегодня. Мы обращаемся к истории проблемы, представляя ценностный выбор

конкретной исторической личности в конкретных политических условиях. Быть может, погружение в историю судьбы известного философа, уважаемого студентами и профессорами ректора Московского университета поможет нам в определении нашей позиции в современных условиях.

Развивая тему «бытописания» такого специфического социально-общественного явления, как «профессорская культура» России II половины XIX – начала XX ст., поднятую и разрабатываемую русским писателем, поэтом, философом Андреем Белым [2], следует признать, что главенствующие страницы в этой историографии, без сомнения, принадлежат изучению личности, научных изысканий и общественной деятельности Сергея Николаевича Трубецкого, юбилей которого отмечает в 2022-м году вся научная, образовательная, философская общественность России.

К 40-м годам XIX в. произошло размежевание российской университетской науки: одни (А. И. Герцен, Н. П. Огарев, П. Л. Лавров, П. А. Кропоткин) избрали путь революционной борьбы. Другие же (Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, С. М. Соловьёв, Б. Н. Чичерин) «поняли свою университетско-профессорскую деятельность как служение более важное и нужное России, нежели революционная деятельность Герцена. Противопоставив революционной этике этику научной университетско-преподавательской работы, образу революционера образ профессора, они тем самым заложили основу нового типа русских просвещённых деятелей» [3, с.159].

Государство, конечно же, поддерживало образ профессора-чиновника, который по словам С. С. Уварова «должен употребить все силы, дабы сделаться достойным орудием правительства» [3, с.159]. Именно представителей этой социальной среды Андрей Белый назвал «профессорским кругом», «профессорской культурой».

В 80-е годы XIX в. в ходе полемики с профессором Т. Н. Грановским Ф. М. Достоевский утверждал, что профессора не способны стать «действительными учителями русской общественности, ... их «рецепты» неприменимы для России» [3, с. 159]. Представители «профессорской культуры» не принимали революционных идей, надеялись лишь на просвещение и гуманизм.

Как относился к этим проблемам князь С. Н. Трубецкой, принадлежавший к одному из знаменитейших аристократических родов России, вся жизнь которого, по словам В. И. Вернадского, была борьбой? «Это не была борьба политика, не была борьба человека улицы или газетного деятеля, – это была борьба свободной мыслящей человеческой личности, не подчиняющейся давящим её рамкам обыденности... Та борьба... была борьбой учёного и мыслителя – она была проявлением вековой борьбы за свободу мысли, научного искания, человеческой личности» [1].

Воспитываемый в аристократической уважаемой и просвещённой семье, Сергей Трубецкой с детства был погружён в чтение, предпочитая книги обществу сверстников. Интерес к философии пробудил в нём Белинский,

полное собрание сочинений которого подарила ему мать княгиня С. А. Трубецкая (урожденная Лопухина). Склонность к нигилизму проявилась под влиянием чтения Бокля, Герберта Спенсера. Но изучение трудов Куно Фишера зародило в нём сомнения в правильности своих взглядов, подтолкнуло к увлечению немецкой философией. В восьмом классе калужской гимназии он серьёзно ознакомился со славянофильством и с философией В. С. Соловьёва, с которым потом был близок и по своим философским воззрениям, и по личному дружескому отношению к нему.

После окончания гимназии и поступления в Московский университет (сначала на юридический факультет) Сергей Николаевич Трубецкой всю свою жизнь посвятил науке, образованию, общественной деятельности. Окончив университетский курс, С. Н. Трубецкой был оставлен при университете на кафедре философии, стал читать лекции по философии в качестве приват-доцента.

В 1890 г. кн. Трубецкой защитил диссертацию на степень магистра («Метафизика в древней Греции»), а в 1900 г. – докторскую диссертацию («Учение о логосе»). Вскоре он был назначен профессором философии Московского университета.

Вторая половина XIX в. – начало XX века были временем мощных студенческих волнений и протестов. После студенческих протестов 1901-го года всем работникам образования стало ясно: высшее образование требует коренных преобразований, причём незамедлительно. Во главе преобразовательной деятельности Московского университета стал С. Н. Трубецкой. Сергей Николаевич был убеждённым сторонником автономии университетов: совет профессоров университета, по его мнению, имел право руководить всей академической жизнью университета. Кроме того, он выступал за широкую свободу академических союзов и собраний в студенческой сфере. Он первым попытался на практике осуществить идею свободного студенческого союза на чисто академической основе: в марте 1902 г. создано Историко-Филологическое Общество. Университетские профессора видели в создании этого Общества зарождение университетского самоуправления, ожидали упразднения института инспекторов и прекращения надзора за деятельностью преподавателей и студентов, ужесточавшегося на фоне усиления политизации общества. Основные цели Общества: научное саморазвитие студенчества, единение студентов и профессоров на почве научных интересов. В состав ИФО входили студенты, преподаватели, молодые учёные Московского университета. Общество делилось на ряд секций: философская, историческая, литературная, классическая, экономическая, общественно-научная, криминалистическая и др. Общие собрания всех секций проходили под руководством профессора. Членские взносы, пожертвования и субсидии из спецсредств университета позволили создать библиотеку и читальню при самом обществе, а также организовать летом 1903 года экскурсию членов общества в Грецию (для ознакомления студентов России с историей и культурой этой страны).

К сожалению, с отъездом кн. Трубецкого на лечение за границу, многие члены бюро Общества ушли в отставку из-за усиления деятельности оппозиции. Несмотря на то, что ИФО обратило на себя внимание всей интеллигенции России, к весне 1904 года, деятельность Общества практически прекратилась.

Тяжёлая болезнь Сергея Николаевича усугублялась душевными страданиями, вызванными поражениями России в войне с Японией и политическим напряжением, раскалившим российское общество: «Мысль о необходимости немедленных и коренных реформ в нашем государственном устройстве ... заставила его покинуть тихий кабинет учёного и превратила его в политического деятеля со всемирной известностью» [4, с. XII].

Каковы были важнейшие принципы деятельности С. Н. Трубецкого в политической сфере? Он был ярким противником пути крови и насилий; считал «кровавую революцию величайшим и бесплоднейшим бедствием, какое только может обрушиться на русский народ и русскую землю. Лишь в непрерывной органической эволюции политических форм и в мирном преобразовании законодательства на основах широкого народного представительства видел он выход из ... мрака» [4, с. XII].

То есть кн. С. Н. Трубецкой принадлежал к той части «профессорского круга», которая противостояла революции и выступала за эволюционный путь реформирования государства, в том числе образования как важнейшей движущей силы развития общества. В одной из своих публицистических статей он писал: «К святому делу воспитания юношества нельзя относиться легкомысленно... Оно сопряжено с двойною и тяжкою ответственностью – перед самим юношеством, которое мы воспитываем, и перед страной, для которой мы его воспитываем. Поэтому нравственный долг точно так же, как и долг истинного патриотизма, заставляет каждого из нас спросить: правильно ли то воспитание, которое мы даём нашей молодежи и как предупредить те опасности, которым она, по-видимому, подвергается в наших университетах?» [5, с. 2].

Соединяя в себе талант философа, учёного и дар публициста, Сергей Николаевич успел сделать достаточно много в сфере реформирования российского образования за столь короткий срок, отпущенный ему судьбой для активной общественной, политической деятельности: всего 27 дней он был ректором Московского университета, но в это время он «стоял на вершине своей славы, его имя везде произносилось с величайшим уважением, с самых далёких концов России он ежедневно получал заявления тёплых чувств благодарности, ... которые его глубоко трогали» [4, с. XII].

Кн. Трубецкой был убеждённым противником внесения политики в стены университета и надеялся, что автономия спасёт образование от политики: «... Весь порядок, весь строй университета должен определяться его академической целью в глазах профессоров и студентов, в глазах общества и правительства» [5, с. 6]. И далее: «Я могу быть большим либералом и вместе сознавать, что школа – не клуб, что молодёжь должна в ней учиться, а не

претендовать на руководящую роль в общественном движении. Но я могу быть и большим консерватором и вместе желать сохранения университета в сознании, что дезорганизуя студенчество и профессорскую корпорацию, я вношу не порядок, а смуту и безначалие в университетскую жизнь» [5, с. 7].

Но оградить учебные заведения от политических митингов, конечно же, не удалось. Чтобы избежать трагических последствий действий улицы в стенах университета, его пришлось на время закрыть. Ответственность за это естественно легла на ректора. «В газетах появились открытые нападения, грубые укоры, инсинуации» [4, с. XIV]. Газеты начали настоящую травлю ректора. С. Н. Трубецкой, будучи больным, поехал в Петербург настаивать на свободе политических собраний вне стен университета, чтобы спасти образовательный процесс. Он понимал, что «от лиц, ... получающих высшее образование, должно требовать известной нравственной и умственной зрелости, выражающейся, прежде всего, в сознании своих прав и обязанностей. Первым и самым драгоценным правом нашего студента... является право на высшее образование... Студент – уже не ребенок и должен сознавать, честно или нечестно он поступает. Он не должен мириться с мыслью, что можно существовать даром за счёт казны или общественной благотворительности и видеть в университете богадельню со стипендиями для здоровых юношей или клуб для государственных младенцев – увеселительный клуб для одних, и политический – для других. Такое отношение к делу безнравственно... Но одни ли студенты заслуживают упрека в ложном отношении к задачам университета? Они ли одни вмешивают политические страсти и политическую агитацию в его внутреннюю жизнь?.. Мы нисколько не думаем снимать с них ответственность за их поступки..., но полагаем, что кроме них такая ответственность падает на других. Я не говорю об отдельных агитаторах, а обо всём нашем обществе» [5, с. 4].

29 сентября кн. Трубецкого постиг апоплексический удар и он скончался. «Кончина князя С. Н. Трубецкого, без преувеличения, может быть названа национальным горем» [4, с. XV], ведь в условиях бурного пробуждения политического сознания нации именно С. Н. Трубецкой стоял в первых рядах общественного движения. Именно он сыграл определённую роль в становлении автономии университетов России, в реформировании высшего образования.

Литературные герои М. Булгакова (профессор Преображенский), А. Белого (профессор Летаев) и ректор Московского университета профессор С. Н. Трубецкой – представители «профессорского круга» России начала XX века. Но, несмотря на отрицание революции, объединяющее их, к ним нельзя в одинаковой мере отнести слова Ф. М. Достоевского о том, что профессора не способны стать «действительными учителями русской общественности». Как раз реальная историческая личность – кн. Трубецкой олицетворял ту часть «профессорского круга», которая положила на алтарь развития российского образования, российской науки свою жизнь, отдав себя борьбе за чистоту университетского образования, явив собою образец истинного российского интеллигента.

Библиография

1. Вернадский, В.И. Черты мировоззрения С.Н. Трубецкого // Русская мысль. – 1908. – Кн. IV. – С. 76–82.
2. Дрожжина, С.В. «Профессорская культура» в творчестве А. Белого: антропософские основы бытописания // Феномен русской философии в мировом духовно-интеллектуальном процессе : сборник научных статей по материалам Международной научно-теоретической конференции «VIII Ялтинские философские чтения» (18–19 ноября 2021г., г. Ялта) / ответственный редактор Т.П. Разбеглова. – Ялта, 2022. – С. 116–121.
3. Кантор, В. Русское искусство и «профессорская культура» // Вопросы литературы. – 1978. – № 3. – С. 159.
4. Трубецкой, С.Н. Собрание сочинений Кн. Сергея Николаевича Трубецкого. Т. 1. Публицистические статьи. – М. : Тип. Г. Лисснера и Д. Совко, 1907. – XVI, 498 с.
5. Трубецкой, С.Н. По поводу правительственного сообщения о студенческих беспорядках // Собрание сочинений Кн. Сергея Николаевича Трубецкого. Т. 1. Публицистические статьи. – Москва, 1907. – С. 2.

**Есть ли филогенез у культуры:
«родословная» культуры в палитре редукционизма**

Т. Э. Рагозина

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. Автор освещает соотношение двух методологических стратегий – историзма и редукционизма – в решении проблемы начала человеческой истории и культуры. Анализируются последствия редукционизма в решении вопроса о том, есть ли филогенез у культуры, а именно: утрата собственно философского взгляда на историю и культуру, «утрата социальности», к которой неизбежно приводит процедура размывания качественных границ между природным и социальным.

Ключевые слова: филогенез, культура, историзм – редукционизм, природное – социальное.

Summary. The author gives light to proportion of two methodical strategies – historism and reductionism – as for solving the problem of the beginning of human history and culture. There is given analysis of the consequences of reductionism when giving answer to the question ‘Does culture have philogenesis?’, i.e. loss of philosophic point of view at history and culture, ‘loss of sociality’, which inevitably come caused by blurring qualitative edges between *natural* and *social*.

Keywords and phrases: phylogenesis, cultura, historism – reductionism, natural – social.

Как бы ни был долог путь, пройденный человечеством в поисках смысла собственной истории, как бы ни отдалялось от него неумолимым ходом времени его историческое начало, всё же у человечества всегда остаётся точка отсчёта, качественно отграничивающая его бытие от бытия природы; точка отсчёта, которую невозможно «отодвинуть назад», не уйдя при этом в небытие истории. Этой точкой отсчёта является процесс зарождения специфического феномена – труда, чьё конституирование как раз и знаменует собой начало собственно исторического процесса в его специфически социальной форме – в форме культуры, что затем получает выражение также и в различных по степени зрелости формах исторического сознания.

«Уже в своих элементарных, «неисторических» формах, - пишет М. Барг, - историческое сознание являлось духовным выражением факта поистине космического значения – возникновения на Земле нового, качественно отличного от естественного – социального, т.е. собственно исторического мира» [1, с. 8].

Однако, как это ни удивительно, но возникновение и обретение историческим сознанием в эпоху Просвещения и Новое время зрелой формы своего существования, выразившееся в открытии объективных законов развития общественной истории людей, автоматически не привело к исчезновению «неисторических» систем взглядов на общество и культуру. Разного рода «неисторические» и «антиисторические» формы сознания не канули раз и навсегда в прошлое, уступив место взглядам историческим: в том

или ином виде *неисторические модели понимания* общественного развития продолжают влачить своё существование и по сей день, сосуществуя с собственно историческим видением мира культуры, являясь прямым антиподом историзма и одновременно его необходимым «вечным спутником».

Поэтому, как ни парадоксально, но специфика культуры в её собственно историческом измерении в полной мере может быть осознана и оттенена, лишь получив своё преломлённое изображение также и в палитре разнообразных оттенков своей противоположности – в неисторической по своему существу, редукционистской картине *начала* человеческой истории. Если задаться вопросом о том, каким образом и за счёт чего сегодня внутри философских концепций может приживаться редукционистский взгляд на человеческую историю, то не составит труда увидеть источник его происхождения в ограниченности *эмпирической точки зрения* на сущность истории, расцветающей на почве разного рода *внешних заимствований* и подкрепляемой аргументами и объяснительными схемами, почерпнутыми эмпирическим сознанием из материала конкретно-научных исследований.

Поэтому собственно философский взгляд на историю, будучи, с одной стороны, показателем зрелости самосознания человечества, пытающегося понять своё место в естественном процессе жизни путём осмысления условий своего собственного возникновения; будучи всегда по самой своей сути логически связанным с пониманием *природы* культуры, её происхождения и «родословной», с другой стороны, именно поэтому всегда оказывается сопряжён с опасностью чисто редукционистской трактовки, когда собственно философское понимание сущности исторических процессов вынуждено балансировать на грани своего полного исчезновения в естественнонаучных версиях и интерпретациях *начала* человеческой истории.

Речь в данной статье пойдёт не столько о самом по себе совершенно очевидном факте заимствования чужеродных для философии методов и объяснительных схем, сколько о *последствиях* такого заимствования, а именно – об утрате собственно философского взгляда на историю и культуру, об «утрате *социальности*», к которой неизбежно приводит процедура *размывания* качественных границ между природным и социальным. Именно об этом мы хотели бы повести наш дальнейший разговор.

Поводом, более чем удобным для такого разговора, нам послужит этологическая ¹ концепция *филогенетического происхождения ритуала* Конрада Лоренца [3], в которой, как в капле воды, отразились все характерные особенности редукционизма – этой чужеродной для философии мыслительной процедуры, неизбежно приводящей к *антиисторическому* взгляду на культуру.

¹ Этология – [гр. *ethos* характер, нрав + *логия*] – наука о биологических основах поведения животных, занимающаяся главным образом генетически обусловленными компонентами поведения и эволюцией поведения.

Надо сказать, что этологическая концепция происхождения ритуала имеет немало своих сторонников среди исследователей, которые, пытаясь понять его сущность, с этой целью некритически заимствуют у представителей естествознания их объяснительную схему *филогенетического происхождения ритуала*, столь же некритически распространяя её затем на культуру в целом.

Так, В. В. Емельянов, осуществляя обзор бытующих в современной литературе подходов к изучению ритуала и отмечая довольно-таки широкий разброс мнений в решении этого вопроса, выделяет взгляды тех авторов, которые утверждают, что «...вся культура человечества начинается с ритуала». Пытаясь выразить сущность ритуала, Емельянов задаётся вопросом о том, какова же *природа* ритуала и «Есть ли ритуалы у животных, или это присущая только человеку форма культурной деятельности?» [2, с. 11]. Вывод, к которому приходит исследователь, гласит: «Ритуал должно рассматривать как символическую форму поведения живых организмов, связанную с их адаптацией к условиям окружающей среды, ...способствующую возникновению коммуникативных и ценностных систем и служащую основным материалом для образования новых форм поведения...» [2, с. 27].

В качестве подкрепления таких взглядов приводится позиция В. Н. Топорова, который, говоря о возможном ритуальном происхождении *языка* и *текста* как феноменов культуры, «...возводит [их] к ритуальному символизму, существующему в самых разных организациях животного мира, а социальный опыт – к досоциальному поведению насекомых и млекопитающих. Тем самым он наводит мосты между гуманитарной и этологической интерпретацией ритуала» [2, с. 22-23].

Об аналогичных вещах говорит и В. Г. Николаев в своей статье, посвящённой анализу ритуала: «В этологии (К. Лоренц) и этологической антропологии (И. Эйбл-Эйбесфельдт и др.) анализ ритуала и процесса ритуализации – одно из важнейших направлений исследований. Здесь ритуалы рассматриваются как модели поведения, выполняющие гл. обр. коммуникативную функцию, а также функции контроля агрессивности, консолидации групп, формирования системы культурных символов» [4, с. 171].

Ведя «родословную» культуры от *досоциального* начала, рассмотренные выше авторы, тем самым, неизбежно оказываются на почве чисто *натуралистического понимания* культуры в силу утраты её специфического свойства – свойства «*быть формой социальности*».

Такой итог оказывается закономерным следствием полного переворачивания с ног на голову действительного отношения, существующего между ритуалом и культурой, когда не ритуал понимается как одна из частных и особенных форм культуры, а, наоборот, *культура выступает как нечто производное от филогенетически истолкованного ритуала*, получая, как уже было отмечено, сугубо *натуралистическое*, а значит – *неисторическое* и потому также – *асоциальное* толкование своей сущности. Эта «утрата историчности и социальности», являясь неизбежным следствием излюбленной эмпирическим сознанием мыслительной процедуры под названием

редукционизм, придаёт особую (методологическую) пикантность вопросу о том, есть ли *филогенез* у культуры, выдвигая в центр анализа вопрос об *историзме* и *редукционизме* как двух методологических стратегиях в толковании начала человеческой истории.

Редукционизм versus историзм. Когда исследователь, исходя из самых лучших побуждений, движимый благими намерениями объяснить природу тех или иных феноменов культуры, апеллирует, как это делает в случае с ритуалом В. Н. Топоров, «...к ритуальному символизму, существующему в самых разных организациях животного мира»; когда он сводит «социальный опыт – к досоциальному поведению насекомых и млекопитающих...», то тем самым он отнюдь не «наводит мосты между гуманитарной и этологической интерпретацией ритуала» [2, с. 23], как это склонен расценивать В. В. Емельянов. На самом деле такой исследователь покидает гуманитарную точку зрения и некритически переходит на точку зрения этологии, повинувшись при этом типичной методологии редукционизма – *стратегии сведения более сложного к более простому, высшего к низшему*, а именно: принципов функционирования *социального целого* к принципам организации *биологической формы жизни* с целью найти в этом более низшем и качественно ином образовании объяснение процессам, именуемым *культурой*, наивно полагая, будто разгадка проблемы *начала социального* кроется в том, что *предшествует* социальному. Стоит ли упоминать, что такой ход мысли представляет собой образец известного понимания *причинности*, который замечательным образом укладывается в известную формулу: «*после того, значит – по причине того*».

Редукционизм как принцип мышления и объяснения *качества более высокого порядка* за счёт апелляции к *качеству более низшего порядка* на самом деле есть путь, ведущий к псевдопониманию действительной природы изучаемого явления. *Редукционизм* в качестве стратегии и логики исследования есть, вообще говоря, *иллюзия логики, псевдо-логика*, ибо он в буквальном смысле слова, без всякой скидки на образность и метафоричность нашего языка, есть нечто *прямо противоположное логике*. Присмотримся более внимательно к этой процедуре, сплошь и рядом встречающейся в научных исследованиях.

В то время как *логика* всегда есть теоретическое выражение *развития структуры целого посредством воспроизведения в мышлении последовательности этапов её усложнения*, совершающегося в форме восхождения от *целого как простого и единого* к нему же самому, но уже как к *сложному и многообразно дифференцированному целому*, редукционизм, напротив, есть такой мыслительный акт, который представляет собой обратное движение, движение «против течения», *против* развития, – *попятное движение мысли, не соотнобразующееся с действительным ходом развития*. Словом, логика развития есть *выведение* одного из другого, в то время как редукционизм есть *сведение* одного к другому.

Если проанализировать существо и последовательность проделываемых мышлением манипуляций, именуемых *редукционизмом*, то мы увидим, что действительная подоплёка этого мыслительного акта есть *стихийно* осуществляемая мышлением процедура, которую мы назвали бы «двойной экстраполяцией». «Первичная экстраполяция» заключается в том, что уже известные и добытые в рамках социально-гуманитарных дисциплин свойства и характеристики культурно-исторических процессов *некритически переносятся* на природные явления и процессы. Причём, некритичность процедуры «первичной экстраполяции» состоит в том, что мышление отнюдь не осознаёт и не воспринимает этот свой шаг как *собственно акт переноса уже открытых свойств* с одного объекта, обладающего социальным системным качеством, на другой объект, этим качеством не обладающий, а, наоборот, считает, что оно впервые-де «открывает», «обнаруживает» эти свойства также и в природном материале.

В этом отношении весьма показательное оперирование К. Лоренцом и его последователями такими понятиями, как «социальная структура», «общественная жизнь», «общественные животные» [3, с. 426, с. 428, 431] и т.п., когда речь заходит о жизнедеятельности стадных животных.

Некорректность такого хода состоит в приписывании объекту того, чего у него на самом деле нет, например: приписывание *сознания* животным, благодаря чему их действия оказываются уподоблены *сознательному производству*; обнаружение *ритуалов* там, где имеют место лишь эволюционно закреплённые *шаблоны поведения*; усмотрение *символизма*, «понимания» и даже зачатков *системы культурных ценностей*. Если продолжить эти параллели, приняв во внимание то обстоятельство, что «...смысл внутривидовой борьбы для сохранения вида состоит не в уничтожении противника, а в его ранговом подчинении...» [3, с. 431], то почему бы в наличии *системы стадной иерархии* с её отношениями «рангового подчинения» между вожаком и членами стада не усмотреть очередные «глубокие аналогии» с *политической системой и властными отношениями*?

Как видим, *социоморфная* по своему происхождению объяснительная модель, однажды анонимно перенесённая на природные объекты, но со временем утратившая следы своей действительной «генеалогии», в последующем начинает восприниматься как *добытый естественными науками принцип познания*, чья эвристическая роль несомненна-де не только при исследовании специфически природных закономерностей, но и в качестве *универсального метода*, пригодного для объяснения сущности феноменов культуры. Так социоморфные понятия и модели возвращаются в социально-гуманитарные науки посредством «вторичной экстраполяции», но уже с чисто *натуралистической* начинкой.

Как всякий ложный путь редукционизм есть *лжеметод*, который вводит в заблуждение исследователя в самом, пожалуй, главном вопросе – в вопросе о *начале* истории изучаемого предмета, *отодвигая это начало* в дурную бесконечность низших стадий. Кстати, в переводе с латинского, «*reductio*»

буквально означает «отодвигание назад». Опасность подобного «отодвигания назад» состоит в том, что оно порождает у исследователя ложные представления относительно *природы начала* изучаемого явления и *характера его обусловленности*, заставляя усматривать суть *социального детерминизма* в *естественно-природных механизмах*, в генетически обусловленных компонентах (шаблонах) поведения, при этом *подменяя* одно качество другим качеством: социальное – биологическим, культуру – природой.

Редукционизм, таким образом, может быть квалифицирован как процедура, *гарантированно приводящая к нивелированию качественных различий* между смежными научными сферами. Порочность редукционизма как принципа и хода мысли состоит, следовательно, в том, что он способствует исчезновению и полной утрате *социального в качестве предмета теоретического осмысления*, хотя сам теоретик может продолжать питать иллюзию, будто он по-прежнему занят его изучением, и может даже продолжать оперировать *термином «социальное»*, в то время как на самом деле *понятие социального* как таковое было им давно утрачено, ибо он покинул *почву социального*.

В этой связи, не будет преувеличением сказать, что *редукционизм как принцип исследования* есть прямой антипод *принципа историзма* и потому в вопросах, касающихся культурно-исторического развития, не только неуместен, но и попросту опасен, представляя собой своего рода *алгоритм* устранения качества более высокого порядка и замещения его качеством низшего порядка, алгоритм тотальной экспансии низших форм на жизненное пространство форм более высокой организации, *алгоритм* гарантированного перехода с *точки зрения культуры* на чисто биологизаторскую точку зрения.

Противоположность редукционизма историзму обусловлена его принципиальной несовместимостью с идеей *органической системы*, в основании которой лежит конституирующее её системное качество, характеризующее присущий *только данной системе способ жизнедеятельности*, способ её *самодетерминации*. Помимо этого, противоположность редукционизма историзму обусловлена несовместимостью редукционизма с идеей *начала*: *начало* как таковое ликвидируется самой процедурой его бесконечного отодвигания назад, независимо от того, отдаёт себе в этом отчёт исследователь или не отдаёт. Оба момента вскрывают и обнажают подлинную сущность редукционизма, а именно: он есть логика *линейного прогресса, опрокинутого вспять*, то бишь – логика *бесконечного регресса*.

Подлинный же *историзм* ничего общего с такой логикой не имеет, ибо является теоретическим следствием философского открытия роли *труда как саморазвивающейся социальной органической системы*, как такого процесса социальной детерминации, который подчиняется не природно-биологическим закономерностям, а осуществляется в форме *объективной телеологии*, то есть – *сообразно со своей собственной, а не привнесённой кем бы то ни было извне целью*, что и составляет его специфически *социальную форму*, именуемую *культурой*. Указанное философское обоснование труда и есть тот фактор,

который одновременно обосновывает его также и в качестве подлинного *начала* и *условия* существования человеческой истории, которое совершенно не зависит от определения её *временного начала* – начала человеческой истории *во времени*. Какой бы точкой на «стреле времени» хронологически ни было бы помечено постоянно уточняющееся археологическими изысканиями *начало во времени* (*временная дата* начала истории), это равным счётом ничего не меняет в *содержании* и *сути исторического начала*.

Труд, зародившись как вполне *частное отношение* внутри природного мира, тем не менее, уже тогда был *основой и носителем специфического качества* – социальной жизни, пусть всего лишь в форме «в-себе-социальности», которой ещё предстояло стать в ходе длительного развития «для-себя-социальностью». Но и в этой зародышевой форме «в-себе-социальности» труд как всего лишь *частное отношение* природного мира уже *выделялся из него* и был принципиально *несводим к нему* именно как *носитель* такого качества, которого *не было* у других типов жизнедеятельности. Поэтому нелепо и бессмысленно искать «социальность» *с помощью редуccionизма* там, где её *никогда не было и нет* – в формах жизнедеятельности и поведении животных.

В связи с этим, приведём некоторые соображения, которые следует принять во внимание. Поскольку культура, будучи имманентной труду его *социальной формой*, никогда и ни при каких обстоятельствах не существует вне и помимо труда; поскольку культура вообще ни в каком другом, кроме этого, виде существовать не может, ибо у неё *нет никаких других ипостасей* (в том смысле, что она не существует в других формах и на других уровнях организации материи), постольку культура – феномен абсолютно *неприродный*, то есть, обязанный своим происхождением *отнюдь не природе*. Это означает, что культура – это феномен, который *не имеет в природе своего филогенеза* и вообще не имеет его *до, вне и отдельно от своего онтогенеза* (в отличие, скажем, от человеческих индивидов как представителей определённого *биологического вида*), ибо этот последний совершается, *полностью совпадая во времени и в пространстве со становлением труда как процесса производства общественной жизни*.

Тот факт, что культура не имеет в природе своего *филогенеза* (вопреки идеям вульгарной культурологии о «филогенетическом происхождении культуры»), принципиально отличает *философскую антропологию* от антропологии как естественно-научной дисциплины. В этом смысле можно сказать, что вопрос «Есть ли филогенез у культуры?» имеет *безусловно отрицательный* ответ. Причём, отсутствие *филогенеза у культуры*, пожалуй, более чем что-либо другое высвечивает специфику культуры как феномена *социального*, распространяя в соответствии с этим отрицательный ответ по поводу филогенеза также и на феномен *социальности*.

Библиография

1. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. А. Барг. – М.: Мысль, 1987. – 348, [2] с.
2. Емельянов В. В. Ритуал в древней Месопотамии / В. В. Емельянов. – СПб.: Азбука-Классика: Петерб. востоковедение, 2003. – 317 с. – (Мир востока).
3. Лоренц К. Обратная сторона зеркала: пер. с нем. / К. Лоренц; под ред. А. В. Гладкого; сост.: А. В. Гладкий, А. И. Федоров; послесл. А. И. Федорова. – М.: Республика, 1998. – 493 с. – (Мыслители XX века).
4. Николаев В. Г. Ритуал / В. Г. Николаев // Культурология. XX век : энциклопедия. / гл. ред., сост. С. Я. Левит. – СПб., 1998. – Т. 2. – С. 170-171.

Природа бытия: сплошность или логическая рельефность?

Б. И. Молодцов

Луганский государственный педагогический университет

(Луганск, ЛНР)

Аннотация. В статье осуществляется рефлексия дорефлексивного опыта сознания на предмет понимания его аффицированности бытием фундаментальной онтологией и герменевтикой М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера, с одной стороны, и онтогносиологией Мих. А. Лифшица, с другой. Делается вывод о том, что выступать в качестве аффицирующего бытие может только, обретая логический рельеф и более широко – независимую от всякой человечности, от всякого «экзистенциального» трепета объективную субъективность. Герменевтический опыт не может этого допустить, ибо для него все основано только на отрицательности – «обратной связи».

Ключевые слова и выражения: дорефлексивный опыт сознания, всеобъемлющее, как круговорот бытия и небытия, выражение бытия, сплошность бытия, морфологичность бытия.

Summary. The article reflects on the reflexive experience of consciousness for understanding its affinity with being by the fundamental ontology and hermeneutics of M. Heidegger and H.-G. Gadamer, on the one hand, and the ontognosiology of M. A. Lifshitz, on the other. The conclusion is made that objective subjectivity, independent of any humanity, from any "existential" awe, can act as an affective being only by acquiring a logical relief and more broadly – independent of any humanity, from any "existential" awe. Hermeneutical experience cannot allow this, because for it everything is based only on negativity – "feedback".

Key words and phrases: pre-reflexive experience of consciousness, comprehensive, as the cycle of being and non-being, expression of being, continuity of being, morphological nature of being.

Актуальность исследования. Сова Минервы вылетает в сумерки, писал Гегель, однако сегодня, похоже, сумерки уже наступили, а вот мудрая сова Минервы запаздывает со своим вылетом. Отсюда пугающее многих состояние релятивизации всего и вся, называемое постмодерном. Разделяя эту обеспокоенность, мы в данной статье тематизируем вопрос о том, возможно ли вообще для современного человека, живущего в условиях релятивизации всего и вся, открытие некоего измерения, в котором чередование бытия и небытия породило бы и их различие, открывало бы перспективу возрастания бытия? Этим вопросом определяется и *проблема* исследования.

Анализ предшествующих исследований. Фундаментальное исследование специфики различных подходов к проблеме открытия человеком возможности трансценденции за пределы наличного состояния условий своей жизнедеятельности представляет собой книга П. П. Гайдено «Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века» [2]. В этой работе автор стремится открыть возможность иной, нежели предлагала классическая культура XIX века, перспективы различения бытия с небытием. При этом главное, по мнению автора, «преодолеть господство *деонтологизированного субъективизма*, продуктом которого является утопический активизм нового и новейшего времени в двух его вариантах: социального революционаризма и

технократической воли к полному переустройству, к «новому сотворению» Земли и всего космоса руками человека» [2, с. 480].

Нам представляется, что эта же тема в протяжении всего творческого пути составляла предмет исследования М. Хайдеггера, что выразилось в разработке им стратегии фундаментальной онтологии, также как и его ученика и последователя Х.-Г. Гадамера, осознававшего фундаментальную онтологию в качестве исходной базы герменевтического опыта сознания. При этом в контексте интересующей нас в данной статье проблемы Гадамер находит, что герменевтический опыт родственен диалектическому, если не происходит из него. Но в чём же состоит определённости каждого, имеется ли преимущество одного пред другим и что выступает основанием такового? Эти вопросы конкретизируют исследуемую нами в данной статье проблему.

Изложение основного материала исследования. Прежде всего, отметим, что поскольку поиск измерения, в котором чередование бытия и небытия порождало бы и их различие, определяется обращением к бытию, то в этом деле оказывается неприемлемым априоризм, т. е. принятие в качестве исходной какой-либо специальной «установки» сознания, требующей специальных усилий по его «настройке». Эту позицию и развивает немецкий экзистенциализм в лице, прежде всего, М. Хайдеггера. Он видит свою задачу в том, чтобы раскрыть и описать дологические, допредикативные структуры, которые уже, собственно, не вполне правильно называть сознанием, ведь сознание в собственном смысле начинается с того момента, как появляется расщепление субъекта и объекта. «...Что еще составляет инвариантное содержание экзистенциальной феноменологии, - пишет М. А. Киссель, - как не «аналитика допредикативного опыта» (Гуссерль), «дореклексивного когито» (Сартр), «онтологического понимания» (Хайдеггер). Во всех вариантах — одна главная мысль: исследование особой «области опыта», которая образует основу и предпосылку всех установок человеческого сознания и потому остается непроясненной обычными средствами теоретического мышления, имеющего дело с уже готовыми предметностями и их отображениями в понятиях» [4, с. 259]. Обращение к непосредственному допредикативному опыту человеческого сознания оправдано ещё и потому, что действительность впервые открывается сознанию в феномене выражения, в силу чего опыт его переживания есть исходная форма всяких иных форм деятельности сознания. «Сознание, — отмечает П. П. Гайденко, — понимает выражение, как нечто к себе относящееся, раньше, нежели схватывает предметное содержание объекта. Так, ребенок значительно раньше начинает воспринимать выражение лица (матери или других людей) и интонации голоса, приветливые, ласковые, строгие или угрожающие, чем внешние предметы, даже если это будут яркие и бросающиеся в глаза игрушки» [2, с. 367]. Да, но возникает вопрос — а что собственно выражает себя в допредикативном опыте сознания? Вроде бы ответ ясен — в человеке, как цельном воляще-чувствующе-представляющем существе, наряду с осознанием им своей самости одновременно и с ничуть не меньшей достоверностью дана заодно и внешняя для него действительность, дана в

качестве жизни, а не в качестве чистого представления. Человек знает об этой независимой от него действительности не благодаря умозаключению от следствий к причинам и не в силу соответствующего мыслительного процесса, а просто в силу того, что всё живое живо тем, что, так сказать, питается внешним себе. Одним словом, в опыте выражения сознание выступает не отличным от бытия, а как определенный способ бытия. Но в силу того, что сознание человека имеет двойственную природу – оно принадлежит человеку как конечному существу и тому бесконечному миру, к которому принадлежит человек – конечность и бесконечность непосредственно накладываются друг на друга и конечность загораживает собою возможность выражения бесконечного. Поэтому выражение дорефлексивным опытом сознания бытия в его бесконечности никогда нельзя понимать как «переживание» и «чувство», ибо, как отмечает Хайдеггер, в этом случае выражение *в своей окаменелости* основывается только на том, что представляет собою сущее в себе как открытое [10]. Мы полагаем он указывает на то, что всякая открытость, будучи охватываема взором человека, как конечного существа, выхватывает нечто из объемлющего это нечто, что допущение бытия в отдельном акте каждый раз допускает бытие сущего, к которому оно относится. Это отношение свидетельствует о том, что существует нечто более широкое и важное, чем любое направление, оно, по словам Хайдеггера, древнее самого бытия и уж тем более не исчерпывается сущим, сущее и даже бытие укрывается им как целым [10]. Здесь опять возникает вопрос – а как может быть это укрывающее в себе всё сущее (и даже само бытие!) целое? По Хайдеггеру таковое есть как круговорот бытия и причастного ему отрицания, небытия. Последнее причастно бытию, ибо отрицания не может быть без того, что подлечит отрицанию, без бытия, а благодаря тому, что бытие не исключает из себя своё отрицание, оно оказывается способным не только продолжать себя, но и превосходить своё сущее состояние и тем самым быть бесконечным. Это объемлющее бытие и его отрицание единство в понимании Хайдеггера «позади всякой морфологии, всякого имеется или дано и потому древнее самого допущения бытия» [10]. С большей определённой о нём пишет разделяющий позицию Хайдеггера русский философ-эмигрант С. Л. Франк. «...Предмет, – пишет он, – сам по себе существует и первично-непосредственно усматривается («созерцается») нами как некое *единство*, которое, с одной стороны, и вширь и вглубь бесконечно и неисчерпаемо и, с другой стороны, носит характер органической – т.е. до конца неразложимой – целостности ... Это целое не только остается во всей своей полноте и глубине для нас всегда недостижимым, но и само по себе, как таковое, по своей *модальности*, т.е. по характеру своего бытия, содержит в себе что-то иное, чем всякое содержание наших понятий. Его *конкретное содержание* лишь «выражается», «отражается», «транспонируется» в содержаниях *наших понятий*, но не совпадает с ними» [9]. Объемлющее собою бытие и небытие единство представляет собой заранее данную почву всякого опыта человека, в том числе и опыта сознания им себя. И поскольку то, что «древнее самого бытия, стоит позади всякой морфологии, всякого «имеется»

или «дано», его учёт в делах и помыслах человека осуществляется жизненно-историческим процессом, в котором размышление и взвешивание, проговаривание, и просчитывание наталкиваются на некий предел, а то, что «дальше» разведывается посредством испытания, или в опыте радения о бытии.

Однако «испытательный» характер опыта сознания требует переворота самой идеи обоснования, замороженной бытием как наличием. Новая идея обоснования конституируется действием медиальной структуры, сопрягающей действие реляции «туда к тому, что позади всякой морфологии, всякого имеется или дано» и корреляции «назад в то определённо сущее, из-за которого просветило (высветило себя) то, что впервые только возникнет в испытании. «Хайдеггер, —отмечает Гадамер, — с полным правом настаивал на том, что названные им «заброшенность» (Geworfenheit) и «проект» (Entwurf) находятся в отношении взаимопринадлежности ... Принадлежность к традициям, так же изначально и существенно содержится в исторической конечности существования, как и его спроецированность на будущие возможности себя самого, не существует понимания и истолкования, в котором не функционировала бы целостность этой экзистенциальной структуры [1, с. 314]. Причём в силу того, что «всякое (отношение к объемлющему бытие и небытие единству) не может выйти из рамок фактичности этого-вот бытия», сопряжение реляции и корреляции, выражающееся в действии медиальной структуры опыта сознания, может иметь только характер отклонения и отказа. Традиционно возводимые к конечности посредника процесса сопряжения «проекта» и «заброшенности», т. е. человека, «отклонение и отказ» как раз не замыкают этот опыт в его в конечности, а выявляя отличный от ожиданий человека результат опыта его «вживания» в бесконечность, полагают *отношение* между противоположными полюсами полагающей опыт медиальной структуры первичным.

Негативный характер опыта бесконечного «вживания» себя «во-вне», или опыта экзистенции, благородное, стремящееся ввысь человечество испытывает как страдание. Но только в этой школе страдания до сих пор и совершенствовался человек, подчёркивает Ницше. «То напряжение души в беде, которое дает ей силы; ее ужас при мысли о неизбежной гибели; ее смелость и находчивость в искусстве выносить, претерпевать, истолковывать, утилизировать несчастье — все, что когда-либо было ей дано глубокого, таинственного, хитрого, великого: разве все это она получила не от страдания, великого страдания?» – риторически спрашивает он [8]. Эту мысль Ницше подхватывает и развивает Хайдеггер, а следом за ним и Гадамер. Переживая страдание, человек конституирует опыт своего сознания экзистенциальной структурой обоснования, охватывающей свои «полюса» подобно тому, как жизненное охватывает все свои жизненные проявления единством своего органического бытия, отталкивая себя от себя самой как исходной и, двигаясь концентрическими кругами, изменяет свою величину, свои масштабы, выбором вариантов расширения своей базовой непрерывности.

Да, но если стремление вменять свои деяния ответственности пред всеобъемлющим конституируется страданием и, тем самым, имеет быть на дорефлексивном уровне сознания, где всеобъемлющее замкнуто телесностью человека, то не выступает ли тогда всеобъемлющее только по частям, чередой частных, хотя и потенциально бесконечной? Однако, разве таким путём можно «преодолеть господство деонтологизированного субъективизма? И как тогда то, что, по словам Хайдеггера, «позади всякой морфологии, всякого имеется или дано», или, как писал «обыкновенный» марксист Мих.А. Лифшиц, «нечто более широкое и важное, чем любое направление, может выступать пределом, на который наталкивается человек в своих делах и решениях, ведь ещё Аристотель писал (его слова приводятся в книге П. П. Гайденко «Научная рациональность и философский разум»), что главное условие для действия – это актуальное бытие самим собой, именно сущность, т. е. нечто сущее, есть первая среди причин [3, с. 81]. Данное замечание обращает наше исследование на понимание бесконечности.

Начнём с того, что признаем – в понимании герменевтикой бесконечности много правды. Бесконечность действительно обнаруживает себя тем, что «снаружи», «дальше» всякого присутствия, всякого существования. Такое понимание бесконечности восходит к Аристотелю, отмечает П. П. Гайденко и приводит ряд выдержек из текстов Стагирита о том, что бесконечное, «будучи проходимо по природе», не имеет конца прохождения или предела» ... Каждый раз, имеем ли мы дело с экстенсивной бесконечностью, например в процессе счета, или с интенсивной (в результате деления отрезка), мы на каждом из этапов движения по предмету получаем как угодно большую или как угодно малую, но всегда конечную величину... Вообще говоря, бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, и взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным...» [2, с. 101-102]. Но в культуре Возрождения, в частности в философии Николая Кузанского, такое понимание бесконечности было существенно дополнено. Кузанец сознаёт, что бытием иного и иного полагается не только множественность, но в силу того, что таковое положение есть всегда, им же в качестве бесконечно действующего условия полагается и отношение между одним отдельным бытием и другим, или, говоря словами Аристотеля, – между иным и иным бытием. Тем самым, преодолевается ограниченность как каждого иного и иного бытия, так и множественность такового, т. е. вообще ограниченность. Каждому бытию (или бытию каждого), как и множественности такового, полагается быть в неограниченном ничем иным состоянии, быть в единстве своих особенных существований, в максимуме своего бытия. И этот максимум (или полнота), максимальным и совершеннейшим образом возвышается, как пишет Николай Кузанский, над всякой относительностью – [7]. А раз так, то едва ли то «что древнее всякого бытия и объемлет всякое имеется или дано», стоит позади всякой морфологии. Если понимать бесконечный круговорот бытия и его отрицания так, то отнесение к его действию решений и деяний человека (постав их пред таковым) будет опытом отталкивания от стены.

Между тем, «обыкновенный» марксист Мих. А. Лифшиц полагает, что из опыта вызова человеком действия бесконечности на себя можно извлечь нечто большее. Реальная возможность такового полагается самим бесконечным круговоротом бытия и небытия, действие какового может быть лишь при не вполне тождественности их друг другу, преимуществе бытия. Здесь, в исходном пункте, позиции фундаментальной онтологии Хайдеггера или герменевтики Гадамера совпадают с развиваемой Лифшицем онтогносеологией. Но в одном из текстов Лифшица есть такое замечание: «Г. В. Плеханов писал: «Характер отрицания определяется характером того, что подвергается отрицанию». Не означает ли это, что в конечном счете всякое отрицание положительно? Нет, разница есть. В бесконечности, разумеется, не существует утрат, всякое отрицание компенсируется, переходит в отрицание отрицания... Но эта гармония «потусторонняя». Отрицание тоже положительно, тем более положительно, чем более оно носит индивидуальный характер, находит себе отрицание отрицания в данных границах, а не в бесконечном отдалении... Таким образом, между «страшным царством сил», по выражению Шиллера, столкновением элементарных стихий природы и более высокими ступенями развития через отрицание (а другого развития не бывает) есть существенная разница. Отсюда два крайних случая – предел полноты и конкретности отрицания отрицания, с одной стороны, и предел абстрактного выравнивания всех потерь в бесконечном развитии, с другой. Между этими двумя полюсами мирового процесса – все реальное многообразие действительной жизни, все переходы и промежуточные положения. Отсюда также понятие классики как реализации отрицания отрицания в данных конкретных масштабах, а не в отдаленной перспективе» [5, с. 227].

В качестве выводов, прежде всего, хотелось бы сказать о том, что объемлющему собою всякое имеется или дано, всякое направление, круговороту бытия и небытия таки свойственна морфология, таковой сам оставляет пространство для различения соответствующего и несоответствующего своей природе, нормального и ненормального, осмысленного и бессмысленного, истинного и ложного, добра и зла, положительного (не условно, а положительно-положительного) и отрицательного. Именно это в противоположность иррационализму Хайдеггера с Гадамером и иже с ними, подчёркивает «обыкновенный» марксист Лифшиц.

Далее. Если Хайдеггер, критикуя европейскую метафизику за культивирование ею технобесия субъекта, стремиться выстроить такой опыт сознания, в котором человек в своих делах был бы ответственен пред бытием вообще, то Лифшиц указывает на то, что «бытие вообще есть абстракция. Чем-то более реальным оно становится, только обретая конкретность формы, логический рельеф и более широко – независимую от всякой человечности, от всякого «экзистенциального» трепета объективную субъективность» [6, с. 139].

Поэтому человек в опыте испытания интенций своей жизнедеятельности на приемлемость их бытием имеет дело не просто с бытием. Чем ограниченнее

вмешательство человека в бытие, тем более обратной его целеполаганиям оказывается пробужденная вмешательством реакция бытия, его объективная субъективность. Следовательно, повторимся, есть мера в извлечении обратного, есть возможность извлечения наиболее всеобщей реакции из данного комплекса ограниченных возможностей. Это есть опыт вызова на себя, но вызова наиболее разумной энантиодромии, создающей разумный эпиморфизм, а не стихийный, подобно молоху, требующий для своего осуществления многие жертвы и лишения. Герменевтический опыт не может этого допустить, ибо для него все основано только на отрицательности – «обратной связи».

Библиография

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
3. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
4. Киссель М. А. Судьба старой дилеммы. Рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века. – М. : Мысль, 1974. – 279 с.
5. Лифшиц Мих.А. Диалектика в истории искусства / Карл Маркс. Искусство и общественный идеал / Лифшиц Мих.А. Собр. соч. в 3т. – Т. 1. М.: Изобразительное искусство, 1984. — С. 223 – 242.
6. Лифшиц Мих.А. Дух и его действительность / Мих. Лифшиц. О Гегеле. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. — С. 127 – 153.
7. Н. Кузанский. Об учёном незнании / Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / Сост. С.В. Перевезенцев. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 448 с. – [электр. ресурс] // Режим доступа : http://lib.ru/FILOSOF/SBORNIKI/filosofia_meed.txt
8. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки или эллинство и пессимизм / Пер. с нем. Г. А. Рачинского. [Электронный ресурс] // Режим доступа: www.nietzsche.ru – Заголовок с экрана
9. Франк С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения – М. : Издательство «Правда», 1990. – С. 183 – 603. – [электр. ресурс] // Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/nepostizhimoe/1_2_1#sel = Заголовок с экрана
10. Хайдеггер М. О сущности истины. – [электр. ресурс] // Режим доступа : – http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php – Заголовок с экрана.

**Нравственное мышление личности
в социокультурной парадигме экотипологии**

Ю. М. Лустин

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского
(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье проводится социально-философский анализ нравственного мышления личности в аспекте экологической и типологической проблематики. Обосновано интегративное проявление социокультурной многосвойственности нравственного потенциала мыслительной деятельности субъекта социальности. В качестве результата предлагается введение в научный оборот понятий «экотипология», «экотипология личности», практическое использование типологии инновационных методик экофилософской содержательности.

Ключевые слова: личность, мышление, нравственность, экотипология.

Annotation. The article provides a socio-philosophical analysis of the moral thinking of the individual in the aspect of environmental and typological issues. The integrative manifestation of the sociocultural multiplicity of the moral potential of the mental activity of the subject of sociality is substantiated. As a result, it is proposed to introduce into scientific circulation the concepts of "ecotypology", "ecotypology of personality", the practical use of the typology of innovative methods of ecophilosophical content.

Key words: personality, thinking, morality, ecotypology

*«Проповедовать мораль легко,
обосновать ее трудно»*

А. Шопенгауэр

На протяжении многих столетий развития мировой цивилизации проблемы нравственности, морального выбора жизненных целей человеком анализировались в различных научно-теоретических дискурсах философской, антропо-психологической, культурологической направленности, демонстрируя потенциал человеческого разума в познании тайн Бытия [6]. Новый информационный прорыв в жизнедеятельности современной личности, возросшие эколого-адаптивные возможности ее существования предъявляют нетрадиционные требования к сложившейся социокультурной ситуации. Ее исследование нуждается в творческом подходе. По мысли Е.В. Чащина «Социальные потрясения конца XX века, охватившие страны постсоветского пространства, в частности Россию, сопровождавшие коренные изменения в экономической и политической сфере, произвели и корреляцию стилей мышления в обществе» [5, с. 138-139].

Динамика процессов активной глобализации, тенденция технопланетарной универсализации бытия мирового социума свидетельствуют о том, что, с одной стороны, типология нравственной идентичности человека в гуманитарной культуре его экологической жизнедеятельности все больше утрачивает свой цивилизационный приоритет [7, с. 5-11]. Все основания для такой обеспокоенности налицо. Как авторитетно отмечает профессор Э.В. Баркова, на фоне развития техносферы и технократического типа мышления заниженная ценностно-смысловая модальность нравственного содержания личности в экологической событийности социума нивелирует идею ее самовозвышения, что «является результатом серьезного сбоя в общей программе развития бытия, а ближайшим образом, современного общества. Иначе говоря, произошла планетарная «мутация» – выход из-под контроля человечества самого процесса развития, включенного в бытие социума, культуры и природы в их единстве» [1, с. 249].

С другой стороны, явная недооценка социально-типологических моментов в познании естественно-природной среды обитания человека приводит к постепенной утрате эколого-культурного пространства его идентичности, а ведь именно оно «как результат предельной концентрации планетарного Разума и Культуры, сегодня особенно востребовано», потому что является приоритетной основой и необходимым условием процесса экологической и нравственной гармонии [1, с. 248].

Одним из факторов в разрешении назревшего противоречия является, по мнению автора, использование потенциала научной содержательности понятия «экотипология». В настоящее время, в системе научно-теоретического познания накопился определенный массив знаний, находящийся в предметном поле переплетения дефиниций «экология» и «типология». Гуманистический аспект их особой соотносимости, в контексте диалектико-материалистической концептуализации, актуализирует понятие «экотипология». Данное понятие, не будучи механистическим соединением выявленных базовых определений, выражает специфическую закономерность их органического единства в качестве интеграционных векторов, детерминирующих экотипологическую стратегию развития Человечества в XXI веке.

Содержание экотипологии, и это нельзя не отметить, обнаруживается в ее видовой определенности по отношению к таким родовым категориям, как «материя», «бытие», «мышление», «сознание», «практика», «экология», «типология», так и подвидовым терминам: «экологизм», «ноосферогенез», «экокультурный», «эколого-нравственный императив», «эколингвистика» (Н. А. Курашкина), «ноосферология» (А. К. Адамов, Н. В. Багров), «экорациональность» (В. В. Лисниченко), «экорациональное мышление» (М. П. Бузский), «экоцентризм» (С. П. Мясинников) и др. Рациональный аспект экотипологии имеет методологическую значимость в смысловом сопряжении с такими словосочетаниями, как: «социально-экологический императив поведения личности» (Л. Н. Трекула), «экологическое сознание» (В. И. Медведев, А. А. Алдашева), «социально-экологическая устойчивость

личности» (В. С. Шилова), «экологическое образование» (Н. М. Мамедов), «экофилософская рефлексия самоидентификации человека» (О. Г. Афанасьева, Э. В. Баркова), «социальная экология» (В. Р. Бганбга, П. П. Власов, Б. Б. Прохоров). Имеет смысл признать: нравственное содержание экотипологии соотносится, также, с существенностью таких сложных концептов человеческой природы, как «персонально восходящая индивидуальность», «динамическая субъективность», «развивающаяся многосвойственность», «типология неповторимой единоличности», «нарастающая опытность», поскольку их качественные значения находятся в непрерывном коэволюционном, антропо-культурном, социально-историческом, циклическом, когнитивном, эколого-экономическом, природно-космическом, ноосферно-экологическом развитии.

Нравственная содержательность экотипологического знания человека основана на прогностических идеях концепции ноосферы В.И. Вернадского, социально-философских идеях Живой этики Е.И. и Н.К. Рерихов, доктринальных установлениях теории экофилософии, основополагающих коэволюционное взаимодействие общества, природы человека и культуры. Достаточно характерная экзистенциальная логика экологической и типологической проблематики репрезентирована базовыми положениями философии западного, русского и восточного космизма.

Объединительная парадигма экотипологического познания субъекта практики объективирована диалектической проекцией философии и культуры, что в значительной мере расширяет методологический потенциал взаимосвязи экологии и типологии. С одной стороны, культуроемкая направленность экологии и типологии выступает носителем и формой выражения антропо-психологических, философско-мировоззренческих, интеллектуально-рефлективных, когнитивных составляющих, которые обнаруживают онтогносеологическую полноту истории человеческого существования. По сути дела, типология культурной содержательности субстанциональных свойств личности раскрывает экологически конкретную позициональность ее разумной деятельности, высокий уровень социально-нравственной осознанности стратегических ориентиров и мотиваций по защите окружающей среды. По утверждению Л. М. Газизовой «Нравственное сознание – форма общественного сознания, отражающая отношение личности к осуществляемым ею самой процессам нравственной ориентации, самоопределения и участия в общем универсуме бытия» [2, с. 156]. С другой стороны, философская обоснованность понимания личностью процессов экологической и типологической явленности констатируется через обнаружение всеобщности высоконравственных личностных отношений в онтогносеологическом формате объективной событийности: «природа – социализированный человек – социум – культура – цивилизация». Именно в трансформационном формате такой индивидуальной субстанциональности обнаруживаются мировоззренческая характерность, моральная уникальность,

идейная неповторимость, образная креативность, познавательная рефлексивность нравственного мышления личности [7, с. 5-7].

Ценностная детерминанта нравственного мышления может рассматриваться как социализированная функция мыслительной деятельности субъекта практики, зависящая от целостного комплекса его интеллектуальных, психологических, креативно-мотивационных характеристик [4]. Нравственный стиль мыслительной практики индивида отражают критерии субъективного выявления его морально-духовных качеств, экологически рациональных мотивов, самоосознанных установок экофилософского содержания. Согласно утверждению И. А. Каташева и В. В. Линькова: «Субъективный критерий устанавливает развитость у эмпирического субъекта нравственных качеств, установки на самосовершенствование, стремления поступать по совести, способности к самостоятельному нравственному рассуждению, к самонаблюдению и нравственной самооценке» [3, с. 203]. В соответствии с этими доводами есть все основания считать, что типология морально-нравственных качеств экологической направленности демонстрирует непоколебимость социальной онтологии духовного возвышения Человека в его извечном стремлении жить в полноценной гармонии с Природой. Как следствие, тезис антропоцентризма: «человек – центр мироздания», играл и будет играть значительную роль в морально-нравственном отношении личности к природе (Н. А. Бердяев, Н. Кузанский, С. Л. Франк, Л. И. Шестов).

Исходя из своей аксиологической концептуальности экотипологию следует рассматривать в фокусе цивилизационного развития парадигмы «природа – человек – деятельность – общество – культура – ноосфера», то есть во взаимосвязанном изменении отмеченных компонентов в зависимости от различных факторов и обстоятельств на них влияющих. В этой связи достаточной будет аргументация той очевидности, что в настоящее время планетарное бытие Человечества все активнее постигается в когнитивно-типологическом формате экофилософской модели мира, в ноосферном пространстве которой социокультурный и прогностический феномен человеческой сущности констатируется в диапазоне космопланетарных взаимодействий (Э. В. Баркова, В. П. Казначеев).

Концептуальное развитие содержания экологической типологии обращено к методологии ее функционирования, которая отражена в системе коренных понятий. С позиций конструктивного универсализма уместно считать установленным, что социокультурная сторона экологической типологии обнаруживается в характерных реалиях дискурсивных практик информационного общества, ориентированных на защиту окружающей среды. В таком системном качестве экотипологическое содержание научного знания эксплицировано актуализацией, прежде всего, теоретико-прикладного содержания сущностных понятий, направленных на развитие человеческой субъектности в социокультурной парадигме как экологической, так и типологической проблематики. В авторской интерпретации их основополагающая сущность презентирована следующими определениями.

Так, *экотипология* (дословно «образцовое местожительство» от греч. οικόλυκό – жилище, местопребывание и τύπος – отпечаток, образец, форма) – это раздел научного знания, отражающий коэволюционный характер многосвойственных взаимодействий людей между собой и определяющий способ их самотождественного существования со средой обитания. *Экотипология личности* представляет собой универсальный способ связи сущностных (коренных) свойств человека, который на основе его типа, в различном дискретно-таксономическом соотношении, интегрирует содержательную совокупность связей и отношений индивида с окружающей средой.

Экотипологичность можно рассматривать как одно из характерных качеств нравственного мышления человека в его идейно-образной, рационально-мировоззренческой, цивилизационно ответственной трансформации свойств реальности, направленных на жизнеобеспечение современного общества. Именно в пространстве органической связи философии и гуманитаристики, экологии и типологии, культуры и техногенеза проявляется социокультурный контекст целостного осмысления человеком природы своего Бытия. В концептуальном синтезе чувственно-образного, логико-интуитивного постижения действительности наиболее полно получают свое конструктивное сопряжение материальное и идеальное, объективное и субъективное, культурное и технологическое как природнозаданные начала ответственности человека за истинно верное взаимодействие с естественно-культурной средой своего обитания. В этом значении нравственное мышление выступает как императив цивилизационного долженствования, ведущий принцип мыслительной деятельности человека в экотипологическом самопознании и различении себя, своего образа мысли и стиля мышления в культуре самоопределения индивидуального «Я».

В информационных условиях становящейся субъектности нравственное мышление раскрывается как экотипологическая бытийность социализированной личности. В аксиологическом опыте экофилософского самопознания этот тип человеческого мышления обнаруживается, также, и как субъективно персонализированное пространство индивида, объективируемое в культуре его подлинно гуманистического отношения к природным явлениям.

Социокультурная рациональность нравственного мышления есть смысложизненный вектор бытия субъекта природосберегающей практики. Его закономерная выраженность в социальной онтологии конкретной деятельности личности выступает объектом референции и наиболее достоверно постигается с помощью типологической рефлексии. В этом значении свойства нравственного мышления играют доминирующую роль в экологически верном самоопределении современного информационного человека. Объективность данных суждений еще раз подтверждает то обстоятельство, что одним из средств цивилизационного взаимодействия между природой, человеком, обществом и культурой является истинная результативность экотипологической практики субъекта социальности. В системной целостности

дискурса «экология – типология» раскрывается полнота нравственного самопознания и величия человека как созидающего субъекта цивилизации. «Для того чтобы творить великие дела, говорил Л. Вовенарг, нужно жить так, будто и умирать не придется».

Таким образом, экотипология связана со всеми сторонами жизнедеятельности социализированной личности и направлена на гармонизацию отношений социума и природы. Типологизация социально-экологических отношений в обществе активизирует истинный смысл бытия личности, повышает ее самоценностную миссию в решении проблем, связанных с экологическим кризисом планеты Земля.

Когнитивная система нравственного мышления включает систему интеллектуальных концептов, нравственных правил и моральных императивов, определяющих экологически правильное поведение личности. По-настоящему нравственный человек обладает способностью должествующего внимания к проблемам природно-культурной среды. Нравственное мышление играет значительную роль в общественном сознании и направлено на познание человеком экотипологического содержания моральных идеалов культуры и ценностных преимуществ природы. Существенную роль в этом может сыграть введение в научный оборот понятий «экотипология», «экотипология личности», которые фундаментализируют категориальный аппарат экофилософского знания.

Нравственное мышление личности формируется в соответствии с проявлениями социально-типологических свойств общества на основе культуры самопознания и рационального отношения к миру природы как экопространству действительности. В этой связи целесообразным является активизация научно-философских исследований по разработке и внедрению специальных методик, отражающих содержательность экофилософских инноваций (методология экокультурных факторов глобального универсализма; использование принципа случайности в эволюционном развитии ноосферогенеза; методика синергетического подхода к анализу экологического мышления человека; метафизический метод и синергия экологического познания личности; методика применения типологической рефлексии в анализе социально-экологических потребностей субъекта практики типологический метод и экорациональная деятельность человека и др.).

Совершенствование экологической и нравственной гармонии в социуме осуществляется в цивилизационных формах органической связи человека с природой и культурой на морально-ценностной основе преемственных ориентиров общества, позитивных мотиваций и истинных интересов социализированной личности. Аксиологическая значимость этого утверждения эксплицирована сущностью глубоко нравственного изречения советского и российского филолога, культуролога с мировым именем Дмитрия Сергеевича Лихачева, адресованного к нынешнему поколению и нашим потомкам: «Экологию нельзя ограничивать только задачами сохранения природной

биологической среды. Для жизни человека не менее важна среда, созданная культурой его предков и им самим».

Библиография

1. Баркова Э. В. Гуманитарное мышление в экофилософских ориентирах самоидентификации субъекта современного мира / Э. В. Баркова // Право и практика. – М.: АНО « Научно-исследовательский институт истории, экономики и права», 2018. № 1. – С.248-255.

2. Газизова Л. М. Нравственное сознание и ценностные ориентации личности будущего профессионала / Л. М. Газизова // Система ценностей современного общества. – Новосибирск, ООО «Центр развития научного сотрудничества», 2012. № 24. – С.156-160.

3. Каташев И. А., Линьков В. В. Критерии нравственного развития / И. А. Каташев // Наука и школа. – М.: МПГУ, 2016. № 2. – С. 296-206.

4. Ценностные ориентиры современной молодежи: особенности и тенденции: монография / Т.К. Ростовская, Т.Б. Калиев. – Москва : РУСАЙНС, 2019. – 228 с.

5. Чащин Е. В. Типы мышления в современном научном осмыслении / Е. В. Чащин // Вестник ОГУ. – Оренбург, 2010. № 7 (113). – С. 138-144.

6. Шишкин А.Ф. Человеческая природа и нравственность: монограф. М.: Мысль, 1979. – 272 с.

7. Юрьев В.М. Трансформация социо-культурной среды и мышления человека в процессе глобализации / В.М. Юрьев // Вопросы когнитивной лингвистики. – Тамбов : ТГУ им. Г.Р. Державина, 2011. № 4 (029). – С. 5-13.

Попперовская трактовка Гераклита

А. В. Гижя

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье рассматривается пример применения методологии «критического рационализма» К. Поппера на характерном примере его интерпретации социально-политических высказываний Гераклита. Последний понимается им как один из идейных врагов «открытого общества». Показана модернизирующая суть данной «критической» интерпретации, имеющая внеисторический и пристрастно идеологический характер.

Ключевые слова: Поппер, Гераклит, демократия, открытое общество, критика, интерпретация.

Summary. The article considers an example of the application of the methodology of "critical rationalism" by K. Popper on a typical example of his interpretation of the socio-political statements of Heraclitus. The latter is understood by him as one of the ideological enemies of the "open society". The modernizing essence of this "critical" interpretation, which has a non-historical and biased ideological character, is shown.

Keywords and phrases: Popper, Heraclitus, democracy, open society, criticism, interpretation.

В XX в. особый резонанс приобрели работы К. Поппера, адресованные широкому кругу читателей и выполненные в подчеркнутом духе свободного – по-видимости – междисциплинарного творческого поиска на стыке политических, социологических и философских разработок проблем истории и философии науки, а также идеологического обоснования либерализма как идейной матрицы западной цивилизации. Кроме этого, необходимо выделить и попперовскую претензию на действительную научность в исследованиях не только собственно гносеологических проблем естественнонаучного плана, но и в целом, в том числе и в ракурсе общественной мысли.

В годовщину смерти Поппера, в 1995 г. в «Вопросах философии» была напечатана его давняя (1937 г.) статья «Что такое диалектика» [4], где он выступил воинствующим антидиалектиком, рассматривающим диалектический метод мышления как недопустимо противоречащий формальной логике силлогистического типа. В этом же номере В.С. Библер разобрал приведенные аргументы и обосновал их некорректность вследствие вульгаризации Поппером самой сути диалектики.

Остается, однако, иной аспект (и не один) попперианы, также нуждающийся в критическом анализе. Речь идет о его, фактически, бестселлере «Открытое общество и его враги». Рассмотрим один, но характерный пример того, как работает методология Поппера на основе его разбора в указанном источнике взглядов Гераклита.

Предварительно отметим явную недостаточность представленности темы существующих методологических, прежде всего, западных проектов в отечественной философской традиции, фиксирующей преимущественно их

апологетическую ассимиляцию. Так, обзоры трудов Поппера вошли во все соответствующие учебники прежде всего с точки зрения описания его исследований критериев научности (проблема демаркации) и логики научных открытий. Здесь наблюдается академически устойчивое воспроизведение этапа постпозитивистской рефлексии, но лишь в отвлеченном естественнонаучном плане. В то же время практика приложения попперовской методологии к проблемам социально-исторического бытия, той же истории философии, освещена мало и опять-таки, преимущественно в идеологически ангажированной форме. Так, мы видим анализ влияния досократиков на формирование мировоззрения Поппера [6], но оценка Гераклита Поппером дана на основании отвлеченных и кратких фрагментов гносеологической направленности древнегреческого мыслителя и в целом выглядит позитивной. Вместе с тем, суждения Гераклита социального плана остались в данном случае нерассмотренными, что свидетельствует об избирательном подходе автора. Далее мы увидим резко негативную оценку Поппера по отношению к Гераклиту.

Поппер выделяет критическую установку древних и именно этот аспект выглядит в настоящее время весьма привлекательным и уместным [1, с. 77]. Любопытно проследить применение предлагаемой методики в работах самого Поппера. В социально-политическом отношении Поппер выполняет программу разоблачения врагов «открытого общества» (см. [2], [3]). Он ищет и находит начало этой вражды в античности, у Платона, представленного настоящим идеологом тоталитаризма.

Чтобы расписать Платона как противника открытого общества, Поппер начинает издали, с самого начала философской традиции. Оказывается, что его врагом был уже Гераклит. Наверняка, досталось бы и первому философу, Фалесу, если б после него осталось больше текстов.

Гераклит стоит несколько особняком в западной традиции как «научившийся сам от себя». Особых попреков он до сих пор избегал, однако тут попал под тяжелую критику. Что же с ним не так, по мнению Поппера?

Поппер выделяет два центральных тезиса Гераклита, которые говорят, фактически, об одном: «Все сущее движется и ничто не остается на месте» и «Дважды тебе не войти в одну и ту же реку» (цит. по [2, с. 42]). Здесь упущено действительно *второе* положение гераклитовской мысли, гласящее, что *все едино*. Это показывает односторонность такого видения Гераклита, тем более что в этом случае перед нами имеется ограниченное и вполне обозримое количество фрагментов, позволяющих выделить эти базовые принципы.

Все перипетии жизни Гераклита, связанные с отказом от своего царско-жреческого положения, с его обличением горожан, изгнанием, и нашедшие отражение в дошедших фрагментах, трактуются ни больше, ни меньше как выпады против самой демократии, как поддержка дела «аристократии, тщетно пытавшейся остановить поднимающийся прилив новых демократических сил» [там же, с. 43]. Поппер все мешает в одну кучу, не всегда следя даже за простой логичностью изложения. Так, он пишет: «Большой интерес представляет его

(Гераклита – авт.) интерпретация намерений народа, показывающая, что ассортимент антидемократических аргументов не изменился с самых ранних времен появления демократии: «Они сказали: «Среди нас никто да не будет наилучшим! А не то жить ему на чужбине и с другими!» [там же, с. 43]. Здесь хорошо видно, что слова Гераклита поданы как некая *интерпретация*, тогда как речь идет от первых лиц (они сказали). Поппер не допускает мысли, что «намерения народа» переданы аутентично, так, как «они сказали», без изменения. Если бы мы имели то, что сказал сам народ, то могли бы сравнить с передачей Гераклита, но этих текстов у нас нет, и сравнивать нам не с чем. Нельзя сказать, таким образом, что Гераклит дает *интерпретацию*, являющуюся, к тому же антидемократическим аргументом. Поппер сразу отмечает справедливость слов Гераклита под неправомерным предлогом критики демократии. Никакой критики над святым делом демократии, иными словами, не предполагается, и здесь начинают проступать любопытные и странно знакомые контуры защищаемой таким образом позиции. В дальнейшем, в попперовской тотальной критике Гегеля, эти контуры обозначатся совершенно ясно и поразительно отчетливо.

Как враждебность к демократии Поппер оценивает и такие простые отрывки, описывающие поведение эфесцев: «...Большинство обжирается как скоты... Они дуреют от песен деревенской черни и берут в учителя толпу, того не ведая, что многие дурны, немногие – хороши...» [там же, с. 43]. Гераклит мог бы возразить Попперу, что, дескать, так дело и обстоит, и демократия здесь не при чем, коль поведение горожан в своей массе дурно.

Если же проделать, все же, в данном случае, переход к любимой западным либерализмом демократии, и одновременно пытаться сохранить хоть каплю научной и философской добросовестности, то следует сказать, что толпа, характерные черты которой указал Гераклит, еще просто не доросла до демократической формы правления, подразумевающей высокую степень гражданской ответственности и знание меры во всем. Однако Поппер все суждения Гераклита толкует в одной заранее заданной негативной плоскости. Даже тогда, когда, по сути, возразить Гераклиту совершенно нечего, Поппер дает такие формулировки: «Приведем еще одно высказывание Гераклита, выражающее консервативность и антидемократичность его воззрений – оно вполне приемлемо и для демократов, если не по намерениям, то по форме: «Народ должен сражаться за попираемый закон, как за стену [города]» [там же, с. 43]. Интереснейший отрывок из Поппера с точки зрения и чисто логической! Высказывание Гераклита оценивается как «консервативное и антидемократическое» и одновременно указывается, что оно «вполне приемлемо и для демократов»! Как сие возможно? Но это риторический вопрос. Поппер делает оговорку относительно разделения намерения (подразумеваемого смысла) и формы, но дело в том, что Гераклит, как мыслитель высочайшего уровня¹, высказывается совершенно точно. Для того,

¹ Это признает и Поппер: «Несомненно, Гераклит был непревзойденным по силе и оригинальности мыслителем...» [2, с. 47].

что он хочет сказать по смыслу и сути, он находит *адекватную* словесную форму.

Защита закона рассматривается Поппером как консерватизм (!), таков, скажем, забегая вперед, и Сократ, пожертвовавший жизнью за то, чтобы закон был выполнен, хотя бы этот закон был несправедлив. Каким образом демократия может быть мыслима без отстаивания законного правопорядка, остается неизвестным. На той же странице мы находим еще одно «замечательное» суждение Поппера, выражающее высший софистический выверт. «Лишившись иллюзий, - пишет Поппер, - он оспаривает мнение о том, что существующий общественный порядок останется навсегда: «не следует [поступать и говорить] как «родительские сынки», т.е. попросту говоря, как мы переняли [от старших]» [там же]. Мы разводим руками перед такой демонстрацией идеологически ориентированной логики. Здесь Гераклит явно выступает не как «консерватор», но опять оказалось не так, вновь он выступает не по «попперовски». Иными словами, Поппер попросту пристрастен и несправедлив в своих оценках античного мыслителя как противника демократии вообще. Дело вообще не в демократии, а в поиске наилучшего государственного строя. Отождествлять с ним именно демократическую форму стало принято в последние полтора века, но вопрос остается открытым: какого рода демократия нам нужна и в наибольшей степени соответствует исторически сложившейся культуре народа?

Буквально все цитируемые отрывки из Гераклита Поппер толкует в негативном антидемократическом духе и становится непонятным, откуда же следует его общая высокая оценка Гераклита, приведенная в сноске на предыдущей странице. Концы с концами явно не сходятся, но пристрастный взгляд Поппера заинтересован в иной связности, в показе найденных якобы корней защитников тоталитаризма. Почему-то этими защитниками оказываются величайшие мыслители. Так, говоря о Гегеле, Поппер дает искомый список «врагов»: «Он выполнил свою задачу, возродив идеи первых великих врагов открытого общества – Гераклита, Платона и Аристотеля» [3, с. 40]. Искать врагов того типа общества, которое возникло спустя тысячелетия после жизни этих мыслителей, среди них, если сказать мягко – очень наивно, а если по существу – то замеченные контуры странно знакомых очертаний здесь становятся еще отчетливей. Что такое *поиски врагов*, оказывающихся к тому же, фигурами первой величины, нам известно. В демократическом обличье мотиваций Поппера начинаем прозревать очертания того самого тоталитарного общества, чью критику он ведет столь яростно и непримиримо.

Все у Гераклита плохо: высказал он абсолютно здравую и верную мысль, что «природа любит таиться», так она определяется как «демонстрация роли антирационализма и мистицизма в философии Гераклита» [2, с. 45]. Пристрастное отношение Поппера обрекает его на, фактически, обывательские ремарки, в которых никакого подлинно научного интереса не просматривается.

Но, пожалуй, достаточно цитат относительно оценки Гераклита. Общая картина совершенно ясна. Остается найти источник гераклитовских

представлений. Для идеолога искомая мотивация лежит в социально-политическом опыте, он все видит однозначно связанным именно с текущей общественной практикой. У Поппера так и определено: «...философия Гераклита была навеяна пережитыми им социальными и политическими неурядицами» [там же, с. 46] и вот его уничижительное резюме по Гераклиту: «Я полагаю, вряд ли можно усомниться в том, что философия Гераклита – это выражение чувства человека, плывущего по течению...» [там же, с. 48].

Это Гераклит плывет по течению, когда он противопоставляет себя остальным горожанам, когда говорит, что один для него – все, если он лучший, когда он едко критикует многознание (здесь мы с ним, впрочем, не согласны), когда он удаляется из города и живет в бедной хижине в горах? Мы именно усомнимся в попперовском заключении, и более того, видим причину его ограниченности – Поппер читает историю философии как идеолог, подверстывая персоналии под исходную априорную схему, грубо искажая динамику тонких смысловых переходов, толкуя ее на свой лад политически пристрастного писателя.

Но коль возник непростой вопрос о зависимости мыслителя: чем он определяется, на что он ориентирован в первую очередь, какой опыт выражает в своем учении, то дадим на него определенный ответ, отличный от вытекающего из попперовской методологии. Ни ближайшая социальность, ни текущий политический опыт, ни бытовая сторона не оказывают на мыслителя *решающего* воздействия, хотя, конечно, их влияние присутствует. Если он поддается требованиям бытовой повседневности и всерьез ее воспринимает, то он оказывается моралистом и воспитателем, если принимает политические коллизии как определяющие, то из него получится идеолог. Но положение индивида как философа вытекает из иных, куда как более фундаментальных определенностей.

Ответ, с которым мы согласны, дает Хайдеггер. Он говорит, что «каждый мыслитель зависим, а именно от призвания бытия. Простор этих зависимостей стоит до свободы вводящих в заблуждение влияний. Чем пространнее эта зависимость, тем могущественнее свобода мышления» [5, с. 66]. Призвание бытия означает наличие особенного внутреннего опыта, показывающего не просто совокупность непосредственных переживаний, впечатлений и сумбурных мыслей по этому поводу, а наличие в нем осознаваемых состояний глубокой истинности по отношению к миру и человеку. Гераклит таким опытом обладает, но воспринять это положение может человек с подобным же опытом. «Критический рационализм» Поппера наличие такого опыта у философа явно не предполагает.

Библиография

1. Никифоров А. Л. Карл Поппер и XXI век / А. Л. Никифоров. // Эпистемология и философия науки. – 2005. – Т. VI. – № 4. – С. 64-77.
2. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х т. Т. 1. Чары Платона / К. Поппер. – М. : Феникс, 1992. – 448 с.

3. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х т. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / К. Поппер. – М. : Феникс, 1992. – 528 с.

4. Поппер К. Что такое диалектика / К. Поппер // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 118-138.

5. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге. – М. : 1991. – С.28-68.

6. Шишков И. З. К. Поппер и досократики (Ксенофан, Гераклит, Парменид) / И. З. Шишков // Историко-философский ежегодник. – 2020. – Т. 35. – С. 188–210.

Отказ от классики как творческий манифест постмодернизма

А. Е. Отина

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье производится критический анализ принципа декларативного отказа от классики как основы и главного отличительного свойства постмодернистского миропонимания и эстетики постмодерна. Последняя представляет собой яркую иллюстрацию распада единой картины мира, «единосущности бытия», к которой были устремлены чаяния классической культуры. Постмодернизм понимается как эстетическое и интеллектуальное отражение системного кризиса культуры.

Ключевые слова: постмодернизм, «единосущность», текст, онтологический статус.

Summary. The article provides a critical analysis of the principle of declarative rejection of the classic as the basis and main distinguishing feature of the postmodern aesthetics. The later is a vivid illustration of the collapse of a single picture of the world, the «consubstantiality» of being, to which the aspirations of classical culture were directed.

Postmodernism is understood as an aesthetic and intellectual reflection of the systemic crisis of culture.

Keywords and phrases: postmodernism, consubstantiality, text, ontological status.

Канонизация мира в мире художественном, обретение канона – лучшей нормы, образца представляет собой неизбежный логический и предельно творческий процесс становления искусств от их зарождения до эпохи расцвета, классики. Логически он обоснован и, без сомнения, неизбежен, так как культура и искусство как форма превращения мира стремятся к собственному «законодательству» – к созданию суверенных, имманентно присущих им законов творения и постижения действительности. Это может быть античный, и позже классицистический мимесис, подражание природе и образцу в эстетических системах традиционалистских направлений. Романтизм с его революционной заменой принципа подражания природе с присущими ему законами, во главе с жанровой канонизацией, принципом творения, подобно природе, тоже ни в коей мере не разрушает основ единства. Наоборот, концепция самостоятельного бытия поэтического мира – самостоятельного бытия художественного произведения, выдвинутая А.И. Галичем, ясно иллюстрирует то, что произведение искусства представляет собой целостное явление и развивается по законам, исходящим из него самого. В этом заключается парадокс художественной правды, которая вся построена с помощью вымысла и при этом – вся правда.

Самостоятельное бытие художественного мира приводило в восторг самих его создателей, вызывая нескончаемое удивление от того, что их творения проживают самостоятельную жизнь. Из-за этого восхищение А.С. Пушкина тем, что вдруг совершила его Татьяна Ларина, «неожиданно» для автора отправившись под венец. Самостоятельностью художественного мира произведения вызвана уверенность Л.Н. Толстого в том, что если бы он хотел

пересказать кратко то, о чем его роман «Анна Каренина», ему пришлось бы снова написать этот же роман от буквы до буквы. Об этом писал И. Бабель в романе «Мой первый гонорар», говоря о том, что не искусство подражает жизни, а жизнь изо всех сил старается походить на хорошо придуманную историю». Известный исследователь Ю. Борев так определяет сущность искусства: «Искусство – не слепок с жизни, а её реальность, ее наиболее возможный вариант» [1, с. 245].

Подобно тому, как жизнь представляет собой диалектику цепей детерминант, так и искусство включено в причинно-следственные взаимоотношения. Туда же относятся и игра, вымысел, художественное воображение. Все они – части, строительные леса и механизмы целого, а не нечто отдельное и бесконечно разъятое, играющее в разъединении и собственной разъятостью, частичностью, как это утверждают представители постмодернистской эстетики.

Представители романтического направления в искусстве, Фихте, Шеллинг, Байрон, Одоевский, Веневитинов, Вяземский, И. Киреевский при смещении акцентов канонизации с жанра на творца (художник-демиург, жанр вторичен) не отвергли законов искусства и целостности как главной сущностной характеристики художественного мира, художественного произведения и текста как его материального резидента. Отсюда идеи суверенности поэтического произведения, выдвинутые русскими романтиками, а суверенность не предполагает разъятия. Отсюда исследование естественной взаимообусловленности самопознания авторской индивидуальности и образования литературы «художественных миров», произведённое И. Киреевским.

С точки зрения романтиков, художественное произведение представляет собой осуществление авторской индивидуальности, когда вместе с ним, в нём и с помощью него автор вновь обретает осознание «единосущности» мира (И. В. Гёте), его единства и единства всех его моментов в одном моменте – сотворения художественного мира. Здесь происходит знаменитое кантианское примирение мира природы и мира свободы – именно здесь – в акте художественного творения. Творения, а не разъятия мира, как утверждает иронизирующий над классикой, постмодернизм.

Утверждение того, что весь мир – текст, разобранный на цитаты, а его бытие – бесконечная цитация самостоятельно пребывающих в нём цитат, можно принять как только вариант художественной игры воображения, а не как теоретическую концепцию или же серьезную основу для философски-эстетической системы. Да и сам отказ от классики, возведённый в манифест постмодернизма, не может являться основой ни для творчества, ни для его анализа. Известный российский исследователь В. И. Тюпа отмечает сложность определения ни столько даже художественного смысла и художественного текста, а литературного произведения как их уникального взаимодействия и встречи этого взаимодействия с читательским сознанием, когда и смысл и текст обретают, по существу, новое единство:

«Произведение искусства является сверхсложным образованием, онтологический статус которого до сих пор едва ли возможно признать вполне уместным. Восходящая к А. Баумгартену аксиома гиперцелостности, гласящая, что литературное произведение есть «гетерокосмос» (другой мир), универсум особого рода, на наш взгляд неопровержима, но излишне метафорична. Впрочем, метафорична не более, чем пансеотическая аксиома, отождествляющая окружающий нас или какой бы то ни было иной «мир» (универсум) с «текстом». Вопрос об онтологической специфике художественной реальности обе аксиомы оставляют открытым» [1, с. 12].

Однако, именно сама эта онтологическая сущность, сам «онтологический статус» художественного произведения, как бы этот статус не именовать, предполагают его самостоятельное бытие и собственные законы этого бытия, безусловно, являющиеся результатом познания и самопознания литературы. Произведение искусства – всегда диалектическое единство, а творческий процесс – наиболее яркое выражение законов диалектики, то есть единства, а никак не разъядности мира.

Рубеж XIX и XX вв. был отмечен динамичным и непримиримым сражением модерна с классикой. Битва за новые эстетические идеалы и принципиально иное мировосприятие охватило все культурное пространство: философию, психологию, лингвистику, и практически все виды искусства: литературу, музыку, живопись, театр и кино.

Дробление классического мира выразилось в науке во внутренней ее специализации, с одной стороны, а с другой – в возникновении междисциплинарных гибридов (психолингвистика, лингвокультурология и т.п.). В искусстве каноническое художественное пространство уступает место множеству направлений, каждое из которых заявляет о себе яркими и дерзкими манифестами и стремлением к свободе эксперимента.

Таким образом, модернизм представляет собой эстетический протест против несовершенства бытия и замалчивания его непрезентабельных сторон. Ответом на вопрос, к чему приведет подобный процесс, оказался постмодернизм, представляющий собой полный отказ уже не только от классики, но и от творчества как варианта духовного производства, направленного на сотворение какого-либо единства. В культурном постмодернизме «смерть субъекта» становится одним из ключевых догматов, отражающих гносеологический сдвиг акцентуации с ключевой фигуры (автора, субъекта, Бога) на мифологизацию текста, отказ от культа личностного, авторского начала в пользу свободной, механической, пограничной игры значений.

Так, постмодернизм видится принципиально новым периодом разрушения и дробления культуры во всех ее проявлениях: в философии, в искусстве, в социальном построении. Речь идет здесь не о «разбрасывании и собирании» отдельных камней – сегментов культуры, и не о разъединении первоначального синкретизма, который дал мощный толчок изучению отдельных культурных областей. Постмодернизм есть крушение всего знания культуры классического

образца, последующее восстановление которого крайне сомнительно. Поэтому проблема реконструкции единства после воздействия на него постмодернистской культуры особенно актуальна сегодня, в период, когда человек, уже находясь в пространстве постмодернизма, все еще хранит не только воспоминание о предыдущем едином мире, но и продолжает пока еще ощущать его влечение.

Понятие «культурного текста» для представителей постмодернизма является центральным, наряду с понятием иронии и игры. Точнее, вся культура воспринимается как текст. Причем, что очень важно – текст не как ипостась целостного произведения, не как выражение художественного мира, а текст как таковой. Но и он не представляет собой самоценности, поскольку подлежит расчленению на сегменты.

Таким образом, постмодернизм лишает явления культуры их «семиотической сущности», о которой справедливо писал культуролог А. Флиер как, об имманентной любому объекту в культуре, ведь она существует лишь в единстве культуры, там, где есть импульсы, исходящие от этого единства. «Культурные тексты – совокупность культурных объектов, форм, черт, смыслов и т.п., выраженных в знаковой форме.

Поскольку любые явления культуры, а именно материальные, интеллектуальные, художественные продукты и технологии его деятельности, акты поведения и взаимоотношений с другими людьми, способы коммуницирования, социализации и инкультурации личности – имманентно обладают еще и семиотической сущностью, являются носителем определенных комплексов информации как о самих себе, собственных свойствах и технологиях изготовления, так и об обществе, времени и регионе, где данный продукт был изготовлен, в широком смысле слова, культурными текстами являются все явления культуры, как таковые» [3, с. 257].

Текст, в отличие от художественного мира, от произведения обездушен. Отрицая классику, реализм, а, следовательно, рациональность как базовый принцип отношения к реальности постмодернизм, тем не менее, достаточно рационален. И вся пресловутая постмодернистская игра – всего лишь интеллектуальные опыты, препарирование при помощи доступных знатоку инструментов живых творений предшествующей культуры традиционного образца.

Одной из избранных постмодернизмом в качестве имманентно присущих новым мировосприятию и художественности характеристик является ирония. Причины нужды человека в иронии ясно разъясняет Х. Ортега-и-Гассет в работе «Дегуманизация искусства»: «Я очень сомневаюсь, что современного молодого человека может заинтересовать стихотворение, мазок кисти или звук, которые не несут в себе иронической рефлексии.

Ограничиваться воспроизведением реальности, бездумно удваивая ее, не имеет смысла. Миссия искусства – создавать ирреальные горизонты. Чтобы добиться этого, есть только один способ – отрицать нашу реальность, возвышаясь над нею. Быть художником – значит не принимать всерьез

серьезных людей, каковыми являемся мы, когда не являемся художниками» [3, с. 25]. Безусловно, романтическая ирония призвана не только отрицать реальность, но и творить новую – новый мир. Постмодернистская ирония – отрицание без сотворения – исключительно ирония разрушения.

По мнению А. Солженицына, изложенном писателем в выступлении при вручении ему премии Национального клуба искусств в Нью-Йорке в январе 1993 г., для мастера от постмодернизма мир вообще не содержит реальных ценностей, что иллюстрируется выражением «мир как текст»: не первотворящее начало, а сразу уже вторичное, где значение имеет лишь автор в единственном диалоге – со своим собственным произведением. Этот мнимый диалог, напоминающий беседу с самим собой, и есть реальность, а культура оказывается замкнута в самой себе. Таким образом, постмодернизм лишает себя самой возможности какого-либо качественного развития.

Библиография

1. Борев Ю. Б. Эстетика / Ю. Б. Борев – М. : Издательство политической литературы, 1975. – 309 с.
2. Флиер А. Я. Культурология для культурологов: Учебное пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологии / А. Я. Флиер. – М. : Академический Проект, 2000. – 496 с.
3. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гассет // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Изд-во политической литературы, 1991. – С. 230-261.

Аксиологические основания существования современной культуры

Е. А. Нафанец

Донецкий национальный университет экономики и торговли

имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В данной статье рассматриваются основные стороны культуры, ее законосообразность и уникальность в формировании духовности личности, определяются основные аксиологические принципы существования человеческого индивидуального и коллективного бытия, даются критерии оценки культурного процесса. В предлагаемой статье сделана попытка рассмотреть основные тенденции развития культурной ситуации современности с позиции аксиологии.

Ключевые слова: культура, аксиология, общество, человек, ценности, духовная жизнь, среда обитания, мировоззрение, нравственность, личность

Summary. This article discusses the main aspects of culture, its conformity to law and uniqueness in the formation of the spirituality of the individual, defines the basic axiological principles of the existence of human individual and collective existence, and provides criteria for evaluating the cultural process. In the proposed article, an attempt is made to consider the main trends in the development of the cultural situation of our time from the position of axiology.

Keywords and phrases: culture, axiology, society, human, values, spiritual life, habitat, worldview, morality, personality.

В современном обществе существует немало неподконтрольных процессов, обращенных против человека. Способностью отчуждаться от человека, утрачивать свой первоначальный жизненно-практический смысл обладают не только экономические процессы, но и техника, наука, даже искусство. Техника, наука и искусство все чаще пытаются навязать обществу свои чисто экспериментальные новшества, выдать их за нечто «сверхважное» и тем самым подчинить естественноисторический процесс надуманным проектам коренных преобразований [8].

Никогда прежде в мировой культуре не звучали так громко призывы к защите уже существующих среды обитания, жизни, памятников, духовного наследия, нравственных устоев. Тема защиты и сохранения укоренена в глобальной ситуации человечества, связана с осознанием недопустимости бесконтрольного, автоматического прогресса.

Культура как среда обитания человека, становления его индивидуальности и закрепления его национальных корней со временем утратила свойства полиморфной системы, существовавшей в виде механических актов социального бытия, и заняла позиции двигателя истории, идеологии, мировоззрения и, разумеется, социальной реальности. В настоящее время обнаруживаются все более отчетливые подходы к систематизации и вычленению наиболее ярких и значимых для эволюции человека

социокультурных традиций и тенденций, рассматриваемых в процессах становления, динамики культуры [8].

С целью обеспечить объективный взгляд на культуру вырабатываются методы, учитывающие культурную генетику, культурную коммуникацию, динамическую историю культурных норм и ценностей. Ракурс оценки богатого культурно-исторического материала изменился в той мере, что культура стала рассматриваться не как «застывший» феномен, не как идеализированный мир человеческого существования, а как движущееся и движимое явление с открытыми границами для информационного взаимодействия. По словам А. Н. Быстровой, «если оставаться в рамках информационной парадигмы, то необходимо выделить минимум две стороны культуры. С одной стороны, географическое пространство, представляющее собой среду обитания людей... С другой стороны, различные символы, опредмеченное знание, результаты многообразной человеческой деятельности становятся языком культуры» [3, с. 33-34]. В любом случае культура – мощнейший информационный поток, охватывающий все структуры повседневности, социального мира, не только земные территориальные просторы, а также космические дали и высоты, - но не обязательно в качестве «передающего устройства». Культура – это всегда автономный источник информации и коммуникации, для понимания которого необходим особый «живой» язык. Понимание культуры в ее открытости человеку и социуму зависит от многих обстоятельств – времени, концепции человека и личности, условий свободы, ответственности [8].

Роль культуры в духовной жизни человека, социума, в процессе становления их духовно-нравственных и ценностно-нормативных принципов очень велика. Аксиология культур определяется такими понятиями как ценности человеческого бытия, как сфера нравственности, которая предполагает свободу, как сфера природы, которая предполагает необходимость, ответственностью. Соответственно культуру можно представить как совокупность определенных ценностей, принимаемых представителями данной культуры в определенной иерархии. Как только святыни изменяются, наступает новая эпоха. Аксиологическое понимание культуры становится задачей и обязанностью общества. Понимание культуры – выяснение тех смыслов, от которых зависит развитие человека; и это феномен мировоззренческого порядка, предполагающий признание за культурой доминирующей позиции в бытии. Смысловыми элементами культурной системы, как известно, являются символы, знаки, тропы, образы [12].

Для русской культуры двадцатого века дешаблонизация идейно-политического концепта «культы личности» и в целом тоталитаризма была затруднена не только по причине жестокости властей и эффективного нивелирования народного самосознания, но и в связи с тем, что культура подменялась комплексом культурных форм, безжизненных и не способных преодолеть социальную инерцию, заданную эпохой и общественными отношениями.

«Cultura» как возделывание почвы еще в далекие времена античности полагало социально-гармонизирующее действие человека, нацеленное на изменение окружающей действительности для получения социальной пользы в соответствии с принципами социальной справедливости и общественного интереса. В.М. Розин отмечает, что «как социальная действительность культура не только законосообразна, но и уникальна. Последнее связано, в частности, с тем, что культура – это форма социальной жизни. Особенность же социальной жизни в том, что отдельные культуры рождаются, живут и умирают, однако новые культуры формируются, ассимилируя переосмысленный опыт и структуры ушедших или рядом существующих культур» [9, с. 143]. Следует учитывать, что культура редуцирует социальные связи и отношения, «ассимилируя переосмысленный опыт», в нескольких направлениях:

1) мировоззренческое искушение возврата в «новое средневековье» или шире – трансформация архаизмов в неологизмы и актуализация прошлого в качестве символов современности;

2) смещение ценностей к полюсу антиценностей;

3) относительное «выравнивание» духовного пространства – отсутствие четких ритмов или признаков духовности [9].

Культурную реальность можно назвать как французский поэт Шарль Бодлер «цветами зла» [13]. Проблемы заключаются в отчуждении социально мыслящего человека и социальной реальности. Бездуховность, танатальность, выхолощенность, аномия и антиценности – это лишь небольшой, но, пожалуй, самый показательный список утрат человеческого индивидуального и коллективного бытия. Вместе с тем «поток» социокультурных проблем с каждым десятилетием существенно расширяет свои горизонты и все более приобретает выраженный антигуманистический характер [8]. В этом пространстве должны не просто декларироваться ценности или антиценности, вызванные теми или иными преобразованиями в обществе; рефреном должна звучать мысль об отражении всей социальной реальности в ценностях, обусловленных менталитетом и национальным характером носителей культуры, – с одной стороны, а с другой – влияющих на формирование этих свойств человеческой природы. Как полагает А. Г. Здравомыслов, «...именно культурная традиция формирует определенные склонности и предубеждения в социологической исследовательской практике. Именно этот тезис заслуживает внимания и может быть развернут на основе выявления специфики ценностного содержания национальных культур» [6, с. 5]. Изучение культурных традиций должно строиться не по принципу их перечисления от позитивных до негативных, а на основе моделирования возможного социокультурного равновесия, достигаемого гармонией этнонациональных черт культурного развития и универсалий социальной реальности (можно в выводы). Особое значение, на наш взгляд, должно иметь пристальное внимание к мировоззренческим ипостасям культурного развития. Показательно в связи с этим мнение о том, что «И «Вишневый сад» обращается к языку экзистенциальной социологии: в событиях пьесы зарегистрирован

действительный, исторически верифицируемый социальный конфликт уходящего господствующего класса с новым, но здесь он не сводится к конфликту социальных сил – тут прежде всего конфликт ментальностей, жизнеощущений, способности межлического общения и понимания» [5, с. 177]. Это свидетельствует о необходимом «проникновении» в жизнь, мир, человека, культуру. Поэтому совершенно недостаточным и легковесным представляется сегодня такое исследование культуры, ее многообразных форм, в котором конфликт ценностей представляется только как конфликт социальных институтов или социальных групп, – в то время, как ценностный мир отражает широчайший спектр культурной динамики: слом поколений, преемственность фактов исторической памяти, социокультурное кодирование реальности [12].

Г. Зиммель в статье «Конфликт современной культуры» отмечал: «О культуре мы можем говорить только тогда, когда творческая стихия жизни создаст известные явления, находя в них формы своего воплощения; явления эти принимают в себя набегающие волны жизненной стихии, придавая им содержание и форму, порядок и предоставляя им известный простор...» [5, с. 494].

Признаки современной культуры: динамизм, многозначность, пестрота общей картины, полицентричность, зависимость от влияния информационных технологий и роли СМИ в формировании потребительского и бездуховного отношения к миру, а также обеспечение СМИ эффекта внушения. Во все эпохи искусство выражало стремление к духовному развитию человека. Современное искусство находится сегодня в поиске новых форм, нового языка для отражения современной эпохи. XX век – это и век постиндустриального общества (50-70-е годы), век многовариативного развития, основывающегося на «многокультурности» мира (последняя четверть века), век «информационного общества» в качестве переходной ступени для рождения новой культуры, когда информация становится более важной составляющей, чем земля, труд, капитал, сырье.. В современном сознании живая изменчивая природа не вмещается в рамки искусственных структур. И как следствие – формируется господствующий стиль мышления, борющийся за «назначение» истин, перенос с реальности на представления об этой реальности [1]. Окружающий мир доступен человеку только в виде повествования, рассказа о нем, то и сама личность – рассказ о себе, приобретающий характер условности. Поэтому нет принципиальной разницы между наблюдаемой и виртуальной реальностью. Культура превращается из сферы должного и идеального в мозаику различных срезов взаимоотношений человека с окружающим, не стыкующиеся между собой представления и элементы действительности. Появляется «экономический» человек индустриальной эпохи, ориентированный на удовлетворение материальных потребностей.

Велика роль в этом процессе современных средств массовой информации/коммуникации, которые не просто влияют на массы, манипулируют ими, но их фактически продуцируют; СМИ продуцируют

массового человека в массовом масштабе, если понимать под ним имперсонального человека «общего типа». Оперирующие информацией и определяющие социокультурную коммуникацию, масс-медиа становятся главным инструментом влияния в современном (массовом) обществе. Причем массофикация сознания и образа жизни осуществляется целенаправленно, посредством организации систематических информационных воздействий. Так, российский философ В. Королев указывает на то, что «информационное пространство, наиболее интегрируемо и управляемо» [12, с. 562]. В итоге создается характеризующий социокультурную современность новый порядок «массового существования», согласно констатации К. Ясперса [14, с. 306].

Массовую культуру можно назвать медиакультурой современности. Благодаря масс-медийным технологиям и коммуникативным возможностям она продуцирует свои образцы в качестве значимых объектов массового интереса, продуцируя тем самым массового индивида и массовые общности как их носителей. Так, например, российские культурологи А. Матецкая и И. Самыгин отмечают: «Именно развитие техники – от печатного станка до ультрасовременных средств связи и коммуникации; появление телевизоров, радиоприемников, магнитофонов, компьютеров и т.д., делает возможным массовое тиражирование культурных образцов и донесение их практически до каждого члена современного общества... Появление новых видов техники и технологии создает и новые виды культурной деятельности, в частности и искусства... Существенная черта массовой культуры – ее промышленный и коммерческий характер. Производство культурных образцов здесь ставится на поток. Произведения массовой культуры изначально создаются как товар, предназначенный для массового потребителя этого товара» [13, с. 227-228]

Последствия глобализации и информатизации общества различны для регионов, стран, народов. Для выживания и процветания общепланетарной культуры необходимо утверждение гуманистических идеалов, основанных на идеях сотрудничества, взаимопомощи, признании ценности другого человека и другой культуры.

Какие же современные тенденции будут решающими для культуры будущего?

- 1) Убыстряющееся развитие научно-технической революции
- 2) Рост взаимозависимости человеческого сообщества, доступность любой информации в кратчайшие сроки
- 3) Возникновение и обострение глобальных проблем, угрозы тотального самоуничтожения мирового сообщества;
- 4) Коренные изменения в сознании человечества, формирование нового взгляда на мир, т.е. нового качества культуры;
- 5) Глобализация религий, имеющих общую основу – веру в действие божественной силы;
- 6) Движение человечества к новому этапу своего развития [12].

Существует естественный критерий оценки культурного процесса: как культура служит человеку, помогает ли культура человеку жить в соответствии

с общечеловеческими ценностями, делает ли человека духовно богаче, добрее, благороднее, честнее, сострадательнее к горю и бедам другого человека? Здесь все ясно: если культура служит человеку и развивает его лучшие - с позиций общечеловеческих ценностей – качества, способности и склонности, то это хороший культурный процесс, благотворная культура. Именно с этой позиции надо рассматривать те тенденции развития культурной ситуации, разворачивающиеся сегодня:

1. Неидеологизация культуры. К сожалению, свобода творчества и свобода выбора, привели к потере контроля за качеством и уровнем предлагаемой потребителю культурной продукции

2. Недоступность культуры для широких народных масс как процесса духовного обогащения человека средствами музыки, литературы, поэзии, живописи. Превращение культуры в массовую культуру.

3. Искусственно подогреваемый интерес к дореволюционному прошлому России

4. Решение национального вопроса, проблемы многообразия национальных культур – важный выбор, для решения которого остается все меньше и меньше времени

5. Сложные современные процессы образования и просвещения – внедрение непрерывного образования или «вторичной неграмотности», увеличение разрыва между элитарной культурой и культурой массовой, низкопробной.

6. Особая проблема – проблема культурного воспитания молодежи [11].

Доступ к информации, к знанию является определяющей основой приобщения к общечеловеческой культуре. Но создания единой общей системы ценностей, единого способа мышления и отношения к действительности не происходит, поскольку каждая культура из мирового богатства осваивает близкое ей, соответствующее уровню ее развития и духовному настрою. Последствия глобализации и информатизации общества, на наш взгляд, будут различными для разных регионов, стран и народов. [2]. Как форма подлинного культурного универсализма глобализация должна стать оптимизирующим культурно-исторический процесс единством культурного многообразия, обеспечивающим подлинную интеграцию человечества как культурогенного субъекта планетарного масштаба. И если говорить о целенаправленной составляющей глобализации, то она всегда должна быть связана с творческой способностью «ответов» на «вызовы» (А. Тойнби) развитию человечества, которые глобализация с собой несет [12].

Таким образом, можно сделать выводы, что культура – кладовая ценностей, которые используются в определенных комбинациях в зависимости от того, что нужно конкретному обществу, что для выживания и процветания общечеловеческой общепланетарной культуры во всем ее многообразии необходимо утверждение гуманистических идеалов, основанных на идеях сотрудничества, взаимопонимания, взаимопомощи, отвергающих насилие и

признающих ценность другого человека и другой культуры. Культура ценностна, завершена и постоянно проблемна.

Библиография

1. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 330-342.
2. Белл Д., Иноземцев В. Эпоха разобщенности. – М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2007.
3. Быстрова А.Н. Культурное пространство как предмет философской рефлексии // Философ. науки. 2004. № 12.
4. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. – М. : Наука, 1990. – 145 с.
5. Зиммель Г. Избранное: В 2-х т. Т. I. Философия культуры. М., 1996.
6. Здравомыслов А. Г. Тройственная интерпретация культуры и границы социологического знания // Социол. исследования. 2008. № 8.
7. Матецкая А. В. Самыгин С. И. Социология культуры: учебное пособие. Ростов-на-Дону : Феникс, 2007. 317 с
8. Попов Е. А. Культура, общество и человек в объектно-предметном поле современной социальной культурологии и социологии культуры // Философская мысль. – 2013. – № 3. – С. 170 - 204.
9. Розин В. М. Современная культурология: проблемы формирования и методологический идеал // Личность. Культура. Общество. М., 2005. Вып. I.
10. Сендерович С. А. П. Чехов и Л. И. Шестов. А также кое-что об экзистенциальной социологии // Вопросы литературы. 2007. Вып. IV.
11. Современная культурная ситуация и тенденции ее развития. Тенденции развития культуры в современном мире [https:// flero.ru /education/sovremennaya-kulturnaya-situaciya-i-tendencii-ee-razvitiya-tendencii.html](https://flero.ru/education/sovremennaya-kulturnaya-situaciya-i-tendencii-ee-razvitiya-tendencii.html)
12. Сухина И. Г. Массовая культура как глобализационный феномен. Российский гуманитарный журнал. – 2018. – Том 7, №4. – С. 260-271.
13. Шарль Бодлер «Цветы зла» / Золотая серия поэзии. ЭКСМО. – М. : 2013, 216 с.
14. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. – М. : Республика, 1994. – С. 287-418.

Традиционная культура в современном обществе

О. И. Мармазова

Донецкая государственная музыкальная академия имени С. С. Прокофьева

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье рассмотрены противоречия между традиционной и современной культурой. Проанализировано влияние глобализации на социокультурную трансформацию современного общества. Доказана актуальность переосмысления кризиса традиционной культуры.

Ключевые слова: традиционная культура, цивилизация, кризис, глобализация, постмодернизм.

Summary. The article discusses the gap between traditional and modern culture. The impact of globalization on the sociocultural transformation of modern society is analyzed. Proved the relevance of rethinking the crisis of traditional culture.

Keywords and phrases: traditional culture, civilization, crisis, globalization, postmodernism.

В условиях постмодерного общества роль культуры, а особенно традиционной, как важнейшего механизма саморазвития и самопознания человека в его взаимодействии с окружающим миром, как средства накопления и усвоения этого познания, как способа порождения и отбора специфических ценностных установок индивидуального и коллективного бытия людей и актуализации этих ценностей путем опредмечивания их в художественных образах, безусловно, только возрастает.

Современная культура выступает как художественная программа изменяющегося мира, мира ускорения социального прогресса на базе продвинутой технологии, урбанизации, омассовления стиля и образа жизни. В то же время, глобализация создает угрозу человеческой идентичности, резко меняет условия ее формирования. Отношения людей выходят за рамки национально-государственных общностей, приобретают транснациональный характер. Как пишет, например, У. Бек, «вместе с глобализацией... рушится структура основных принципов, на которых до сих пор организовывались и жили общества и государства, представляя собой территориальные, ограниченные друг от друга единства» [2, с. 45].

Актуальной становится проблема трансляции традиций, традиционной культуры, ибо без сохранения культурного наследия невозможно формирование культурного фундамента современности, в котором происходит жизненно важная процедура обмена значениями, которые являются социальными конструктами и носят изменчивый, зависимый от времени и места характер. Кроме того, важным является рассмотрение вопросов связанных с исследованием процессов отчуждения человека от традиционных форм духовной культуры в современной цивилизации.

Информационно-техническая цивилизация стремится все традиционное определить как примитивное, несовершенное, неактуальное и бесполезное, что

приводит к тому, что оно оказывается на периферии социокультурного пространства, отодвигается на задний план и уже не может влиять на происходящие процессы [1]. Традиционные формы духовной культуры столкнулись, например, с процессом приобщения, копирования чуждого, так называемого «западного», «американского» образа жизни, стиля мышления, нравственных и культурных ценностей [5, с. 6-7].

Существующий разрыв между традиционной и современной культурами может привести к утрате человечеством традиционных форм духовной культуры. Важно отметить, что степень воспроизведения этих форм духовной культуры в сознании современного человека находится в состоянии кризиса. Смысл кризиса – переоценка ценностей и перестановка слагаемых духовно-смыслового ядра культуры [4, с. 27]. Он проявляется в депрессии и апатии, в бессмысленной жестокости, в различных формах зависимости и беспомощности, в стремлении убежать от реального мира, и т.д.

Именно традиционная культура способствует социализации и инкультурации личности, введению её в актуальную для общества систему нравственных и эстетических ценностей, моделей поведения и рефлексивных позиций, в обобщенный реальный социальный опыт человеческого взаимодействия, а также в искусственно сконструированный опыт, выстроенный на основе воображаемых образов и коллизий. Однако, кризис традиционной культуры актуален во всем мире в связи с «наступлением» культуры постмодерна, информационной экономики, глобальной политики.

Совершенно особенный характер современной цивилизации, противопоставившей себя традиционной культуре и по существу отрекшейся от собственных культурных истоков, привел к кризису традиционной культуры, ее противоречиям с современной цивилизацией. В. Д. Исаев предлагает такое определение цивилизации: «Способ существования человека и человеческого общества на основе техники и технологии, а также результат такого существования. Цивилизация – и внешние условия, и часть нашей внутренней жизни» [3, с. 27].

Современная цивилизация порождает бесчисленные потребности, побуждая у человека стремление к их постоянному удовлетворению, что формирует активность человека, его положение в пространстве цивилизации. Осуществление логики полезности человеком превращает его в некое подобие личности; он становится изобретательным в постановке целей, в выборе средств и готов нести ответственность за полученные результаты, правда, только в том случае, если эти результаты не обманули его ожидания, оказались полезными [3, с. 52].

Социальные импликации традиционной культуры связаны, прежде всего, с осмыслением и обобщением социального опыта людей и формированием на основе этого эталонных образцов ценностно-нормативного поведения и образов сознания, воплощаемых в символической форме.

Нацеленное на раскрытие творческих возможностей человека в процессе плюрального видения мироздания, современная культура стремится

спровоцировать интеллектуальное соучастие зрителя, разбудить обыденное сознание, предлагая радикально новый опыт осмысления мира.

Очевидным является то, что чем больше цивилизуется общество, тем большее число войн и конфликтов оно переживает. Если бы человек существовал только в пространстве цивилизации, то, скорее всего, история человечества уже закончилась бы давным-давно. Кроме того, цивилизация устремлена в будущее, не имеет устойчивой цели своего существования.

Цивилизация отмежевалась от культуры, уничтожила в самой себе те культурные смыслы и цели, которые раньше в какой-то степени определяли ее сущностное содержание, погрузилась в бесконечный, неопределенный, аморфный океан становления и отождествила себя с развитием, изменением, инновацией [1].

Традиционная культура рассматривается цивилизацией как нечто устаревшее, отжившее, ненужное, неактуальное, интересное только с исторической точки зрения. Традиции утратили для современного человека смыслообразующий и целеполагательный характер. Наиболее ярко это выражается в самом значительном интеллектуальном движении современной эпохи – постмодернизме, мировоззрении, которое выражает кризис всякого мировоззрения вообще. Постмодернизм как культура уничтожает в самом себе саму идею культуры. Его атрибуты – современные средства массовой информации и информационные системы, формирующие информационное общество. Происходит отчуждение, дефицит межчеловеческих связей, их стабильности и определенности. Причинами этого выступают деколонизация, глобализация экономики, урбанизация, резкий скачок в развитии транспорта и коммуникаций, нарастающая миграция населения, окончание холодной войны.

В современной культуре произошел разрыв непрерывности, последовательности развития, что и выражается в противостоянии современных и традиционных её форм. Отсутствие опоры на традиционное, слом старых принципов, и неумение создать новые, все это укрепляет здание постмодернизма, который ещё больше способствует разрыву с традиционной культурой, обесмысливанию культурного пространства, его раздроблению на мелкие, ничем не связанные между собой частицы. Кроме того, это приводит к отчуждению человека от традиционных форм духовной культуры.

Таким образом, в современном социокультурном пространстве кризис традиционной духовной культуры носит системный характер. Для создания прочного фундамента культуры необходима гармонизация современных и традиционных форм, через ограничение современной культуры, создание равных условий для существования иных культур. Традиционная культура нуждается в познании, восприятии, осмыслении её содержания. Только при таких условиях может произойти равноправный диалог культур.

Наблюдается тенденция исключить все традиционное из современной жизни и культуры. Однако, это существенно ограничивает содержание жизни, суживая его до небольшого фрагмента человеческого опыта. И только признание относительности, ограниченности современной культуры позволит

ей вобрать в себя тысячелетний опыт традиционной культуры, стать несравненно более богатой, целостной.

Библиография

1. Аксюмов Б. В. Кризис традиционных форм духовной культуры в современной цивилизации // Диссертация на соискание учен. степ. к.филос.наук. – Ставрополь, 2002. – 159 с.
2. Бек У. Что такое глобализация. – М.: Прогресс –Традиция, 2001. – 304 с.
3. Исаев В.Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры. – Луганск: Світлиця, 2003. – 188 с.
4. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и запад – М.: Астрель, 2011. – 320 с.
5. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты / Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.

УДК : 340.12

**Проблемы понимания сущности концепта «правовое государство»
сквозь призму времени**

В. С. Ромадыкина

Донецкий национальный университет экономики и торговли

имени Михаила Туган-Барановского

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье рассматриваются особенности понимания концепта «правовое государство», и различные подходы к определению его сущности. Методология работы основана на применении массива методов познания и освоения действительности: диалектического, анализа и синтеза, формально-логического методов. Результатом проведенного исследования следует считать предложенную дефиницию правового государства, как исторически сформировавшуюся форму организации государственной власти и её деятельности, при которой все участники взаимодействия (собственно государство, социальные общности, индивиды) находятся в равном положении по отношению к праву.

Ключевые слова: правовое государство, закон, политические институты, государственность.

Annotation. The article discusses the features of understanding the concept of "rule of law", and various approaches to determining its essence. The methodology of the work is based on the application of an array of methods of cognition and development of reality: dialectical, analysis and synthesis, formal-logical methods. The result of the study should be considered the proposed definition of the rule of law as a historically formed form of organization of state power and its activities, in which all participants in the interaction (the state itself, social communities, individuals) are in an equal position in relation to law.

Key words: rule of law, law, political institutions, statehood.

Ограничение правом государственной власти, а также господство права в отношениях между гражданином и государством, подчинение закону всех граждан, без исключения – идея не новая. Еще в глубокой древности мыслители, занимавшиеся разработкой проблем построения государства, не используя понятие «правовое государство» (оно появилось гораздо позже), связывали существование государства и достижение всеобщего блага с наличием законов, которые бы подчиняли своему влиянию, как деятельность государственного аппарата, так и жизнь граждан. В рамках данного исследования представляется целесообразным рассмотреть проблемы понимания сущности правового государства.

В научном пространстве существует много различных способов описания типов государственной организации, что объясняется большой степенью вариативности заданной логикой образования и развития политических

институтов. Тем не менее, существует некая первооснова, определяющая системное единство всех концепций и влияющая на содержание концепта «правовое государство».

К элементам данной первоосновы, на наш взгляд, можно отнести относительно самостоятельные элементы государственности, составляющие её структуру власти и властных отношений в государстве, то есть изначально заданных правом в системе общественных отношений. При этом одно из центральных мест при определении содержательного наполнения категории «правовое государство» занимает проблема соотношения политических и правовых институтов, что нашло отражение в трудах Остром Е. [11], Стейнмо С. [16], а также в концепциях эволюции общества сквозь призму изменений комбинаций структурных признаков общества, отличающих его от предшествующего: Геллнера Э. [3], Классена Х.Дж.М. и П. ван де Вельде[7], Розова Н.С. [13].

Безусловно, многие исследователи находятся под влиянием работ, принадлежащих авторам британского функционализма, в частности, такие американские социологи и политологи, как Алмонд Г., Истон Д., Мертон Р., Парсонс Т., занимавшиеся во второй половине XX столетия исследованием в посттрадиционных и индустриальных обществах политических процессов и механизмов власти.

Эта инициатива в развитии функционалистской парадигмы в конце 70-х – начале 80-х годов XX века перешла к немецким учёным Луману Н., Хабермасу Ю. Например, Парсоновская характеристика функционально-организованного государства с использованием принципа дифференциации функций практически напрямую коррелируется с функциональной конструкцией Розова Н.С.: каждая вновь возникающая в процессе исторического развития функция есть одновременно и более эффективный способ выполнения предшествующей и новые возможности для развития других структурных компонентов государства. Однако все учёные солидарны в том, что проблема содержательного наполнения концепта «правовое государство» важна и является основополагающей для развития как государственности, так и общественных отношений.

Важное значение для понимания содержательного наполнения концепта «правовое государство» имеет такой феномен, как национальные государства современного типа, на причины появления которого среди учёных также нет единства мнений. Превалирующие позиции, однако, занимают эндогенный (Вебер М. [2], Гоббс Т. [4], Маркс К. [9], Моммзен Г. [10], Хабермас Ю. [18] – внутриобщественные причины в зарождении национального государства интерпретируются как доминирующие) и экзогенный (Смит Э. [15], Хатчинсон Д. [19], – в качестве доминирующих факторов при формировании национального государства современного типа признаются международные причины перехода от феодального к национальному типу государства) подходы.

Значительное влияние на содержательное наполнение концепта «правовое государство» оказали также дискуссии в научном сообществе о переходной ступени от неправового к правовому государству в системе абсолютизма. Имеется в виду институционализация политической власти абсолютизма, обеспечивающей, с позиции некоторых исследователей, интересы гражданского общества, а с позиции либерального подхода – эти интересы подавляющего.

В частности, они (те, кто находится под влиянием радикального либерализма) полагают (Витюк В.В. [1], Голенкова З.Т. [5], Кассирер Э. [6], Ж.-Ф. Лиотар Ж.-Ф. [8], Перегудов С.П. [12], Рорти Р. [14], Черниловский З.М. [20]), что при абсолютизме царит произвол власти, и, соответственно, формирование правовой государственности становится возможным только как следствие революционного отрицания либеральным движением абсолютной монархии.

Таким образом, у правового государства есть ряд признаков, совокупность которых является подтверждением принадлежности государства к разряду правовых. К ним относятся:

- 1) верховенство закона;
- 2) гарантия прав личности (невмешательство государства в дела гражданского общества, но при этом создание условий для реализации прав личности на образование, социальное обеспечение, судебную защиту, собственность);
- 3) равная и взаимная ответственность государства и личности (подчиняясь праву, государство и личность не могут нарушать его предписания под угрозой ответственности);
- 4) разделение власти (независимое функционирование законодательной, исполнительной, судебной власти).

Исходя из вышеизложенного, возможно прийти к следующей формулировке концепта «правовое государство»: правовое государство – это исторически сформировавшаяся форма организации государственной власти и её деятельности, при которой все участники взаимодействия (собственно государство, социальные общности, индивиды) находятся в равном положении по отношению к праву. Кроме того, право выступает приоритетным способом взаимодействия индивида, общества, государства при условии синхронизации всех правовых актов основному закону страны (в современных условиях это Конституция).

То есть в правовом государстве закон, уравнивая ответственность и права всех граждан, обеспечивает соблюдение принципов равенства и справедливости с учётом национальной системы ценностей (квинтэссенцией которых является, как мы выяснили выше, национальная идея), традиций и перспектив социально-экономического развития.

Как мы видим, данные элементы в различной комбинации или в одиночном присутствии можно обнаружить в любом государстве, поскольку государство, по своей сути, призвано обеспечить регуляцию общественных отношений на

основе права, но только их одновременное присутствие даёт основание причислять конкретное государство в разряд правового. И в истории российского государства в контексте культурной российской самобытности в различные периоды его развития на пути формирования правового государства возможно обнаружить те или иные признаки.

Изначально, когда государство только начало складываться (V век н.э.), его основой стала соседская община с развитыми традициями вече (общественного собрания, на котором принимались важные для общества решения).

Следовательно, вечевая традиция предстаёт в роли предтечи российской государственности и её основных особенностей, таких как общинность, соборность, духовность, реализовавшиеся и через такие понятия, берущие истоки в древнероссийском правосознании, как «обычай» (исторический опыт взаимодействия с законом), «закон» (некий предел, определённый богами и, позднее, после крещения Руси, Богом), «указ» (законодательный акт, созданный в соответствии с обычаем и законом). Однако после крещения Руси происходит смещение акцента с формально-юридического (законодательного) уровня на уровень нравственных императивов. Это объясняется тем, что в рамках идеологии православия царь квалифицировался как «помазанник Божий», «наместник Бога на земле», и, следовательно, его воля есть проявление Божьей воли. Вследствие этого легитимность права стала отождествляться с легитимностью монарха. И это стало одной из главных правовых традиций российской правовой культуры, включая советский период, и, как считают некоторые исследователи, главной проблемой на пути формирования правового государства в России.

Итак, первым камнем в фундаменте создания правового государства в Российском государстве является традиция вече. В качестве второго фундаментального основания можно рассматривать меры, предпринятые Иваном Грозным и способствовавшие развитию правовой системы: кодификация правовых актов, облегчавшая их применение в судебной государственно-управленческой практике, структурирование бюрократического аппарата.

Прообраз конституционной монархии можно найти в период правления Михаила Романова, избранного на престол Земским собором (1613 год), поскольку, как считается, он принимал решения только после совещания с Боярской думой и Земским собором, решения которых имели законодательный характер.

Однако эта традиция не была продолжена последующими царственными персонами и только реформы Петра I вновь возвращают главенство идеи законности в принципе богоданности царской власти, поскольку данный принцип в результате смены парадигм, произошедших в результате реформ Петра I (в том числе создание Правительственного сената), стал сочетаться с идеей передачи власти монарху людьми с целью самосохранения, что, в свою очередь, способствовало возникновению формулы «царь – отец народов». В

целом в этот период происходит два важных процесса, результат которых остался в управленческом аппарате до настоящего времени: бюрократизация управляющегося аппарата и отдаление власти от народа.

Вместе с тем, в период правления Екатерины II как попытка преодоления существующей разницы между понятиями «воля государя» и «закон» была организована Уложенная комиссия (1767 год) для выработки проекта оптимального политического устройства страны – своеобразный прообраз парламента – проект, созданный под влиянием идей французского Просвещения и изначально утопический. Полноценный парламент был создан в государстве Российском в начале XX столетия, когда, наконец, основная законодательная инициатива стала принадлежать Думе, и, как следствие, произошло разделение «закона» и «указа».

Стоит заметить, позиция Думы не была прочной, поскольку, несмотря на то, что царский указ не должен был выходить за пределы закона, за неодобрение царского указа Думой она (Дума) могла быть распущена. Данная традиция взаимоотношений между законодательной и исполнительной властью в постсоветский период сохранена, так как при условиях, оговоренных в Конституции, президент имеет право роспуска Думы.

Что касается советского периода, то его роль в формировании правового государства трудно переоценить. Так, уже в Конституции, принятой в 1936 году, было прописано разграничение закона и подзаконных законодательных актов. Кроме того, существовавший в то время командно-административный стиль управления, который часто квалифицируется исследователями в качестве недостатка советской системы, основывался на праве, которое было устойчиво, не подвергалось постоянному пересмотру и переработкам как в постсоветский период, что, в результате, вызвало к жизни такое понятие, как «советский правовой консерватизм».

Советский правовой консерватизм имел ряд свойств: а) преимущественно охранительное содержание права; б) право закрепляло приоритет государства над личностью.

Таким образом, именно недооценка значения охранительной роли советской правовой системы и её связи с культурными традициями в период перестройки привели, в значительной степени, сначала к анархизации права, затем и к распаду Советского Союза. Конституция Российской Федерации в настоящий момент построена на основополагающих принципах правового государства: в законодательстве предусмотрено верховенство закона во всех сферах жизни общества; разделение властей; взаимная ответственность государства и личности; гарантии прав личности.

Библиография

1. Витюк В. В. «Левый» терроризм на Западе: история и современность / В. В. Витюк, С. А. Эфиоров. – М. : Наука, 1987. – 315 с.
2. Вебер М. Феодализм, «сословное государство» и патримониализм // Ойкумена: альманах сравнит. исслед. полит. ин-тов, соц.-экон. систем и цивилизаций. – 2011. – Вып. 8. – С. 225-255.

-
-
3. Геллнер Э. Экономическая интерпретация истории // Экономическая теория / под ред. Дж. Итуэлла [и др.]. – М. : 2004. – С. 233–245.
 4. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине / Т. Гоббс. – Минск : Харвест 2001. – 302 с.
 5. Голенкова З. Т. Социально-политические системы в сравнительном контексте: цивилизации и идентичности / З. Т. Голенкова. – М. : ИС РАН. – 352 с.
 6. Кассирер, Э. Философия Просвещения / Э. Кассирер. – М. : РОССПЭН, 2004. – 400 с.
 7. Клаессен, Х. Дж. М. Een intercultureel model for het feodalisme // *Evomatica*. – Лейден, 1981. – С. 203-215.
 8. Лиотар, Ж.-Ф. Либидинальная экономика / Ж.-Ф. Лиотар. – М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2018. – 471 с.
 9. Маркс, К. Немецкая идеология / Карл Маркс, Фридрих Энгельс // Собрание сочинений. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 3. – 689 с.
 10. Моммзен, Т. Римское государственное право: народный трибунал / пер. с нем. А.А. Павлова и Т.Е. Бондаревой. – Текст : непосредственный // Историческое произведение как феномен культуры : сб. науч. ст. / Сыктывкар. гос. ун-т. – Сыктывкар, 2013. – Вып. 8 : материалы VIII Междунар. науч. конф., 19 окт. 2013 г. – С. 211-244.
 11. Остром Э. Управляя общим. Эволюция институтов коллективной деятельности / Э. Остром. – М. : ИРИСЭН : Мысль, 2011. – 445, [1] с.
 12. Перегудов С. П. Корпорации, общество, государство: эволюция отношений / С.П. Перегудов. – М. : Наука, 2003. – 350, [1] с.
 13. Розов Н.С. Философия и теория истории. Кн. 2. Причины, динамика и смысл революций / Н.С. Розов. – М. : URSS : Красанд, 2018. – 333 с.
 14. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм / Р. Рорти // *Логос*. – 1999. – № 9. – С. 96-104.
 15. Смит Э. Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма / Энтони Смит. – Москва : Праксис, 2004. – 464 с.
 16. Стейнмо С. Эволюция современных государств: Швеция, Япония и США / Свен Стейнмо. – М. : Мысль, ИРИСЭН, 2010. – Текст : непосредственный.
 17. Хабермас Ю. Рационализация права и диагноз современности = *Rationalisierung des Rechts und Gegenwartsdiagnose* / Юрген Хабермас // Социологическое обозрение. – 2011. – Т. 10, № 3. – С. 131-154.
 18. Хабермас Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном Мир-Обществе // *Полис*. Политические исследования. – 2010. – № 2. – С. 7-21.
 19. Хатчинсон Дж. Прошлое, настоящее и будущее национального государства // *Джорджтаунский журнал международных отношений*. – 2003. – Зима / весна (1). – С. 7–14.
 20. Черниловский З. М. Вопросы истории государства и права Германии и Швейцарии : сб. науч. тр. / ред. З.М. Черниловский. – М. : ВЮЗИ, 1985. – 117 с.

**Подходы к определению категорий пространства и времени
в современной философии и науке**

А. В. Камарали

Донецкий национальный университет

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье раскрыты особенности формирования представлений о пространстве и времени, начиная со времен Античности (космологическая система Аристотеля-Птолемея) и эпохи Возрождения (Н. Коперник, Дж. Бруно). Охарактеризованы положения теории относительности А. Эйнштейна и философии И. Вернадского (космизм). Рассмотрены современные точки зрения, характеризующие свойства пространства и времени. Охарактеризованы тенденции в определении категорий пространства и времени, нарастающие по мере развития философии и науки.

Ключевые слова: пространство, время, материя, относительность.

Summary. The article reveals the features of the formation of ideas about space and time, starting from the times of Antiquity (the cosmological system of Aristotle-Ptolemy) and the Renaissance (N. Copernicus, J. Bruno). The provisions of the theory of relativity by A. Einstein and the cosmist philosophy of I. Vernadsky are characterized. The modern points of view that characterize the properties of space and time are considered. The tendencies in defining the categories of space and time, which are growing with the development of philosophy and science, are characterized.

Key words and phrases: space, time, matter, relativity.

Исследование времени притягивает внимание многих мыслителей, начиная с того периода, как люди стали исследовать окружающий мир и размышлять о самих себе. Специфика времени как объекта исследования состоит в том, что, в отличие от конечных объектов, время является бесконечным объектом познания. Об этом свидетельствуют сложности исследования категории времени, которыми в значительной степени объясняются многочисленные точки зрения на это понятие. К тому же, кроме времени, есть и другие бесконечные объекты познания, например: движение, пространство, бытие и другие, что подчеркивает важность и сложность их исследования. Это свидетельствует об актуальности данного научного исследования и определило выбор темы работы.

Анализируя исторические представления о пространстве и времени, начиная с античности и до современности, ученые выделяют определенные устойчивые тенденции, свидетельствующие об изменении понимания этих категорий.

Концепция пространства и времени античной картины мира нашла свое отражение в космологической системе Аристотеля-Птолемея, которая представляла собой замкнутое конечное пространство с Землей в центре. Эта система основывалась на обыденном восприятии окружающей реальности, а также соответствовала антропоцентрическим религиозным представлениям Средневековья, что позволило ей просуществовать в науке и философии

достаточно длительный период. В эпоху Возрождения стало понятно, что такая модель пространства не соответствует требованиям ни науки, ни философии. Смена модели пространства началась с научной работы Н. Коперника «О вращении небесных тел»: во-первых, под угрозой оказался не только антропоцентризм, поскольку модель Коперника была гелиоцентрической, но и общие основы теологии, во-вторых, сформировалась тенденция к расширению космического пространства. В модели Коперника, отмечают исследователи, явно прослеживалось желание максимально «расширить» пространство. Преодолевая ограничения этой системы, Дж. Бруно предложил концепцию, обосновывающую множественность миров в бесконечном пространстве.

Революционные взгляды Коперника существенным образом повлияли и на понимание вечности. Если раньше разграничение мира на профанный и сакральный уровни подразумевало и его разделение на время и вечность (вечность имела сакральный статус и была исключительно божественным атрибутом), то теперь вечность становилась, скорее, атрибутом самого времени. Со времен Бруно попытки измерения времени становятся относительными, что подразумевает их зависимость от наблюдателя. Этот момент иллюстрирует тенденцию к релятивизму в представлениях как о пространстве, так и о времени [2].

Современные исследователи отмечают, что пространство и время являются всеобщими и необходимыми условиями бытия материи. В свое время физика перешла от ньютоновской концепции пространства и времени, в которой последние позиционировались как самостоятельные и независимые друг от друга сущности, к эйнштейновской, в которой пространство и время формируют единый пространственно-временной континуум.

Пространство – это категория, определяющая протяженность и структурность всех объектов материального мира.

Время – это категория для обозначения длительности существования и последовательности смены состояний всех материальных объектов [8].

Всеобщими свойствами пространства и времени являются: объективность и независимость от человеческого сознания; абсолютность как неотъемлемое свойство материи; неразрывность связи друг с другом и с движением материи; зависимость от структурных взаимосвязей и процессов развития в материальных системах; единство прерывного и непрерывного в их структуре; количественный и качественный аспекты бесконечности.

В.К. Батулин выделяет такие всеобщие свойства пространства: протяженность, подразумевающую рядоположенность и взаимное сосуществование разных компонентов (точек, отрезков, объемов), возможность прибавления к каждому конкретному компоненту определенного следующего компонента либо возможность уменьшения числа компонентов; связность и непрерывность; трехмерное представление. Его специфическими (локальными) признаками являются: симметрия и асимметрия, определенная форма и размеры, местоположение, расстояние между объектами, распределение вещества и поля в пространстве, рамки, устанавливающие границы различных

систем. Ученый также устанавливает всеобщие свойства времени: объективность; неразрывная связь с материей и ее свойствами; длительность; одномерность и асимметричность; необратимость и направленность от прошлого к будущему. Специфическими чертами времени ученый называет конкретные периоды существования объектов от их создания (возникновения) до перехода в качественно иные формы, одновременность событий, которая всегда относительна, ритм процессов, скорость смены состояний, темпы развития, временные отношения между разными циклами в структуре систем [3].

Е.А. Антошкина также отмечает специфику пространства и времени:

- объективность: с учетом того, что материя независима от человеческого сознания, пространство и время также от него не зависят;

- неразрывность связи друг с другом, связь с движением материи, бесконечность и отсутствие границ. Относительно категории «пространство», отсутствие границ предполагает, что в какую бы сторону и на какое бы расстояние ни перемещаться, нигде и никогда мы не достигнем той границы, которая может считаться пределом. Относительно категории «время», бесконечность и отсутствие границ находят свое выражение в отсутствии таких событий, после которых уже не будет никакой длительности, не будет неисчислимого числа процессов, которые следуют друг за другом;

- трехмерность пространства и одномерность времени, непрерывность пространства и времени. О сущности понятий «пространство» и «время» люди задумывались еще с давних времен. Наиболее отчетливо представления об этих категориях оформились в виде двух концепций, которые впоследствии были названы субстанциональной и реляционной. Первая концепция допускала существование пространства как определенной пустоты, у которой отсутствует связь с материальными предметами. При этом считалось также, что время представляет собой самостоятельную сущность, у которой отсутствует связь с материей и пространством. Наоборот, с позиций второй концепции, пространство и время не представлялись отделенными от вещей. Первая из рассмотренных концепций преобладала в науке до конца XIX и начала XX века [1].

Развитие понимания категорий «пространство» и «время» сопровождалось формированием теории относительности А. Эйнштейном, в которой рассматривались относительность, пространство и время.

С позиций специальной теории относительности, два события, одновременные в одной инерциальной системе отсчета, будут являться неодновременными в иной системе, которая движется относительно первой. Специальная теория относительности, охарактеризовав относительность пространства и времени, сформировала новый абсолют. Таким абсолютom является четырехмерное «пространство-время», где три координаты принадлежат пространству, а четвертая – времени. Общее философское значение специальной теории относительности состоит в том, что она

охарактеризовала органическое единство пространства и времени и неразрывность связи между ними.

Последующее развитие учения о пространстве, времени и их взаимодействии с материей обусловлено становлением общей теории относительности. Гравитационные уравнения Эйнштейна, являющиеся концептуальными положениями этой теории, одновременно представляют гравитационное поле и положение пространства и времени. Определение зависимости гравитационного поля, а затем и пространства-времени с учетом расположения в нем материальных масс представляется ключевым фактором не только с точки зрения физики, но и с общеполитических позиций. С такой точки зрения, уравнения Эйнштейна представляют собой математическое выражение диалектического положения, предполагающего, что пространство и время, являясь формами существования материи, должны быть неотделимы от материи, составляя единое целое с ней и ее характеристиками.

Обоснование специальной и общей теорий относительности определило дальнейшее формирование учений о пространстве и времени, что привело к более глубокому исследованию особенностей взаимосвязи пространства, времени и материи, находящейся в постоянном движении. Преждевременным является предположение о том, что вопросы определения сущности пространства и времени в физике были раскрыты в полном объеме. Развитие квантовой физики, космологических и других научных исследований привело к постановке новых научных задач, решение которых в большинстве своем было связано с последующим развитием представлений о материи и ее признаках. Современное развитие физики является ярким подтверждением истинности диалектико-материалистических идей пространства и времени [6].

Советский ученый-естествоиспытатель В.И. Вернадский, внесший неоценимый вклад в понимание законов развития космоса, также пристально исследовал сущность временных процессов в их связи с живым веществом и биосферой. Его концептуальные положения о жизненном времени базировались на представлении его как пространства, охваченного жизнью, а масштабная категория времени позиционировалась ученым как динамическое текучее пространство. Его научные взгляды, утверждающие невозможность разделения пространства и времени, которые формируют единый пространственно-временной континуум, выступили основой философии космизма.

Концепция этой философии базируется на положении о том, что всем без исключения объектам природного и социального окружения свойственна пространственная протяженность (расположенность) и длительность во времени. Это положение подтверждается рядом общих признаков: направление, расположение, расстояние, интервал, а также более обобщенных характеристик: координация, субординация, последовательность, упорядоченность и прочих. Время можно охарактеризовать как расстояние, которое собственным ритмом разделяет события в порядке их очередности, иными словами, это – определенное пространство и в то же время движение по

этому пространству. Следовательно, четкие границы между пространством и временем отсутствуют. Многие из того, что в научных исследованиях соотносится с ходом времени, на самом деле выражается посредством пространственных характеристик, а единицы времени, прежде всего, характеризуются пространственным наполнением [5].

Российский исследователь Б.М. Моисеев обращает внимание на то, что современные представления о времени зависят от того, в рамках какой науки это понятие характеризуется. Особое представление времени свойственно географическим, геологическим, биологическим и социальными исследованиям. Также существуют аргументированные подходы к обозначению экономического и психологического времени. Это свидетельствует о наличии междисциплинарного подхода к определению времени как объекта исследования. Разнообразие существующих позиций по этому поводу усложняет и без того трудную задачу представления времени как категории мышления. В современном естествознании время выступает исходным и неопределяемым понятием, такие понятия существуют в базе любой науки.

Физический аспект времени характеризует его как порядок смены явлений. В частности, содержание результатов большинства наблюдений и экспериментов предполагает фиксирование пространственных и временных совпадений. Время как количественная мера изменчивости объектов исследования подразумевает постановку вопроса о возможности сопоставления числа изменению. Кроме того, проблемными аспектами является сравнение изменения различных объектов, измерение их длительности и классификация по последовательности. Эти вопросы – исключительно физического уровня, но их решение может быть найдено в любой сфере, в результате этого прикладная физическая проблема может трансформироваться в проблему абстрактно-умозрительную, образовав новый феномен, требующий самостоятельного исследования. В некотором смысле это характеризует физику XX века, поэтому проблема поиска и выбора верного методологического понимания и методики определения категории «время» является достаточно актуальной – как в научных исследованиях, так и в процессе специальной подготовки будущих профессионалов, в первую очередь, физиков. Однако это не умаляет важности решения данного вопроса и в границах общекультурного пространства.

В рамках своего исследования Б.М. Моисеев анализирует категорию «время» с позиций концепции А. Эйнштейна. Так, великий ученый обосновывал, что временная длительность физического события может быть определена показаниями покоящихся часов, которые располагаются в месте события. Подразумевается, что время – это показание часов, и свойства физического времени совпадают со свойствами физических часов. При определении времени с таких позиций все становится предельно простым, но при этом появляется как минимум два негативных момента. Первый момент, подчеркивающий парадоксальность и непрактичность рассмотренного подхода, возникает по той причине, что время определяется как показание часов,

следовательно, с изменением хода часов будет меняться и ход времени. Часы - это прибор, в котором осуществляется определенный циклический процесс, характеризующийся тиками – единицами времени. Сам прибор и происходящий в нем процесс могут быть основаны на различных физических явлениях, но любой прибор чувствителен к физическому окружению. В эйнштейновском представлении, поскольку время – это показание часов, то с изменением хода часов меняется и ход времени.

Второй негативный момент обусловлен движением. Так, если осуществляется измерение длительности физического процесса в экспериментальной установке, которая движется вместе с собственными часами мимо относительно неподвижного наблюдателя, у которого есть часы такого же типа, то информация о начале и конце физического процесса будет поступать к относительно неподвижному наблюдателю из различных пространственных положений (точек). С учетом того, что сам сигнал осуществляет свое движение с конечной скоростью, возникают эффекты запаздывания, и длительность одного и того же процесса по часам двух наблюдателей (внутри и снаружи движущейся экспериментальной установки) будет различной.

Сейчас без осуществления детальных и объективных исторических исследований сложно утверждать однозначно, что сформировалось раньше – теория относительности или физический позитивизм как мировоззренческая концепция ученых-физиков, но связь этих положений между собой и адекватность друг другу является бесспорной [7].

Анализ представлений о пространстве и времени в рамках классической научно-философской концепции позволяет современным исследователям (Т.И. Бугровой и др.) выделить следующие тенденции, нарастающие по мере развития философии и науки:

- концептуальные положения о пространстве и времени в своем историческом научно-философском развитии стремились к своему «расширению»;

- научные категории «пространство» и «время» часто подвергались полному обесцениванию и искажению;

- в исследуемых представлениях происходило постепенное нарастание тенденций отрицания возможности объективного познания действительности, из-за позиций о полной относительности человеческих знаний (релятивизма);

- рассмотрение других категорий мышления (движения, развития, скорости) имеет ярко выраженную зависимость от сформированных представлений о пространстве и времени [4].

Таким образом, время и пространство тесно переплетены между собой, а представления об этих категориях в своем историческом научно-философском развитии, постоянно расширялись и пересматривались. По-поводу расположенности материи во времени и пространстве философами выдвигалось два основных подхода: субстанциональный и реляционный. В настоящее время, основываясь на достижениях науки, более достоверной считается реляционная

теория, исходя из которой, время - это форма бытия материи, которая выражает длительность существования материальных объектов и последовательность изменений (смены состояний) данных объектов в процессе их развития. В свою очередь, пространство – это такая форма бытия материи, которая характеризует ее протяженность, структуру, взаимодействие элементов внутри материальных объектов и взаимодействие материальных объектов между собой.

Библиография

1. Антошкина Е. А. Время как объект познания философии и других наук / Е. А. Антошкина // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2017. – №53. – С.14-20.
2. Баксанский О. Е. Философско-методологическая исследовательская программа И. Ньютона / О. Е. Баксанский, А. В. Коржуев // Экономические и социально-гуманитарные исследования. – 2015. – №2 (6). – С.115-125.
3. Батурин В. К. Пространство и время человеческой деятельности / В. К. Батурин // Пространство и Время. – 2011. – №1. – С.39-50.
4. Бугрова Т. И. Трансформация представлений о пространстве и времени в классической философии и науке / Т. И. Бугрова // Известия Саратовского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. – 2017. – №2-1. – С.8-11.
5. Карцева Г. А. Жизнь как ритмически упорядоченное движение в пространстве-времени / Г. А. Карцева, И. В. Грошев // Вестник Тамбовского государственного технического университета. – 2017. – №4. – С.774-781.
6. Кочетков А. В. Специальная теория относительности А. Эйнштейна: комментарии и сомнения / А. В. Кочетков, П. В. Федотов // Пространство и Время. – 2018. – №1 (11). – С.49-57.
7. Моисеев Б. М. Время как философская категория и физическая величина / Б.М. Моисеев // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия Философия. – 2016. – №1. – С.155-162.
8. Шкарупа В. М. Пространство и время как онтологические детерминанты сознания / В. М. Шкарупа // Вестник Омского государственного университета. – 2016. – №3. – С.57-58.

Проблема человека в марксистской философии

А. А. Миргородский

Академия МВД ДНР имени Ф. Э. Дзержинского

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье предпринят начальный анализ философской литературы, которая рассматривает антропологическую концепцию К. Маркса. Современные исследователи в творчестве К. Маркса выделяют труд как конститутивный принцип жизни человека. В свою очередь, человек выступает как совокупность общественных отношений. С одной стороны, общественная среда создает человека, с другой – человек направляет развитие социума. Данные мысли характерны для антропологической концепции марксизма в современном ее понимании.

Ключевые слова: антропология, личность, право, труд, человек.

Summary. The article undertakes an initial analysis of philosophical literature, which examines the anthropological concept of K. Marx. Modern researchers in the works of K. Marx distinguish labor as a constitutive principle of human life. In turn, a person acts as a set of social relations. On the one hand, the social environment creates a person, on the other hand, a person directs the development of society. These thoughts are characteristic of the anthropological concept of Marxism in its modern understanding.

Keywords and phrases: anthropology, personality, law, labour, man.

Позитивизм, объективируя отношения человека и общества и соотнося сущность человека с сущностью животного, упускал специфику человека. После чего возникли направления, которые обозначили поворот к человеку, как в свое время Сократ совершил антропологический поворот в философии. В этой связи Ф. Энгельс также говорил, что человек должен познать самого себя, сделать себя мерилем всех жизненных ценностей, устроить мир согласно своей природе. То есть истину надо искать не в потусторонних областях, а в посюстороннем мире человеческой истории.

По мнению Э. Фромма, истинная цель К. Маркса состояла в освобождении человека от давления экономической нужды [5]. Человек таков, какова окружающая его общественная среда, понимаемая в широком плане как историческая эпоха, социальный строй или классовые интересы. Человек не только продукт обстоятельств и воспитания, он сам изменяет природу, социальную среду, приноравливаясь к ней и приспособлявая ее к себе.

Современные критики К. Маркса также ставили ему в упрек, что он в своей философии недооценил роль человеческой личности. Этот упрек можно считать не обоснованным, если обратиться к ранним трудам К. Маркса.

Как известно, антропологическую проблематику К. Маркс рассматривал, прежде всего, в контексте концепции отчуждения, которое трактовалось К. Марксом как главное препятствие на пути человека к полной самореализации. В марксизме под отчуждением человека понимается утрата человеком своей социальной сущности и низведение жизни человека до уровня биологического существования, когда человек перестает воспроизводить свою социальную

сущность. Причину отчуждения марксизм усматривает в социально-экономических отношениях, в рамках которых человеческая деятельность и её результаты превращаются в самостоятельную силу, господствующую над человеком и враждебную ему.

В работах К. Маркса и Ф. Энгельса раскрыт основной момент, что человек – это совокупность общественных отношений. Это утверждение говорит о том, что личность человека формируется в ходе отношений с внешним миром, в ходе его коммуникаций с другими людьми. В. П. Перевалов считает, что все своеобразие марксистской теории человека может быть выражено по меньшей мере в трех узловых моментах [2, с. 157]. Первое – она вырастает из светского нерелигиозного мировоззрения. Человек – не только актер, но и автор своей исторической и мировой драмы. Второе – радикальное переосмысление основ человеческой субъективности. К. Маркс выдвигает материально-продуктивную активность. Субъектность человека в общем совпадает с его жизненностью, непосредственно переходит в нее и из нее вырастает, она не что иное, как жизнедеятельность [2, с. 157-158]. Марксистское истолкование субъективности показывает: раз сущностные силы человека – это производительные силы его жизни, то исходно-базисной формой его существования и развития является труд. Третье – историко-материалистическая трактовка общественных отношений. К. Маркс отказался от абсолютного противопоставления общества и отдельного человека как индивида, личности и индивидуальности.

В целом, каждая человеческая личность в ходе своей жизнедеятельности становится частью многих социальных групп и в связи с этим исполняет определенные социальные роли, каждая из которых соответствующим образом формирует его, определяет образцы поведения. По убеждению Маркса, проблема природы человека не может рассматриваться без учета истории и общественной жизни. Мир человека тесно связан с государством и социумом. Но особое значение имеют классовые отношения. Эти отношения дают одним людям разнообразные привилегии, возможность формирования и удовлетворения разнообразных потребностей, интересов, получения образования, широкий круг свобод, не говоря уже о высоком материальном положении. Других людей, наоборот, эти общественные отношения приговаривают к трудной борьбе за обеспечение себе и своей семье минимальных возможностей, хотя бы для обеспечения их биологического существования.

Как отмечал К. Маркс, главное в личности не ее абстрактная физическая природа, а ее социальное качество. Последователи К. Маркса абсолютизировали это положение и забывали о другой стороне взаимоотношения человека и окружающей среды – об активной конкретной деятельности самого человека как творца истории. Однако, при этом все равно игнорировалось влияние на человека биологического фактора, его генетической обусловленности.

К. Маркс полагал, что человек должен так устроить мир, чтобы он мог познавать и усваивать в нем истинно человеческое содержание, чтобы мог

чувствовать себя человеком, совершенствуя и развивая себя и свои понятия о человеческом, свои жизненные идеалы.

С точки зрения марксизма, свобода личности неотделима от свободы общества. Человек в той мере свободен, в какой свободно общество, в котором он живет. Марксизм считает, что подлинной свободой является свобода от эксплуатации. Но в условиях господства частной собственности и эксплуатации человека человеком – рост свободы для общества оборачивается утратой ее большинством людей.

В социалистических идеях марксизма главное достоинство состоит в богатстве человеческих потребностей, понимаемых как всесторонне развитые сущностные силы человека. Отсюда – новый способ производства и новые предметы производства, созданные человеком для человека, являются подтверждением человеческой силы и обогащением человека как такового. При капитализме все обстоит совсем по-другому. Каждый человек старается пробудить в другом какую-нибудь новую потребность, поставив его в новую зависимость и тем самым – подтолкнув к экономическому разорению. При этом человек в своем осознании мира не узнаёт себя самого как творца, а мир (природа, вещи) кажется ему чуждым и враждебным по отношению к нему. Социализм же означает освобождение от всех форм отчуждения, возврат человека к самому себе, возможность его самореализации.

Далее: согласно К. Марксу, человек – творец своей истории. При этом труд, как самопорождающее начало для человеческого рода, это некий фактор, изменяющий не только окружающую действительность, но и самого человека посредством процесса труда. Человек сам творит себя в процессе производства. Вместе с тем, человек – это не просто «сгусток социальности», а ансамбль общественных отношений: «Для понимания Марксовой концепции человеческого праксиса важно то, что фундаментальнейшим уровнем социальной жизни Маркс считает производство. Это, так сказать, «самый» субстанциональный уровень самой субстанции» [1, с. 487-488]. Общественная реальность приобретает у Маркса некое фундаментальное онтологическое измерение: «В абстрактном философском «пределе» у Маркса отношения между людьми, между человеком и природой, между человеком внешним и внутренним должны быть чисты и прозрачны. Универсальный индивид, универсальная деятельность, универсальная гармония!» [1, с. 488].

В реальной практике – это лишь начало подлинной истории, а потому сейчас господствует предыстория, лишь в будущем начнется настоящая история. Итак, в марксистской антропологии рисуется образ человека как «потенциального сгустка социальной активности» [1, с. 489].

Для К. Маркса в действительности сущность человека не сводится к его родо-видовым отношениям, как у Л. Фейербаха, ибо она есть совокупность всех общественных отношений. Так, например, если в период написания «Философско-экономических рукописей 1844 г.» в вопросе о природе исторической реальности (дана ли сущность истории в совокупности объективных обстоятельств или история есть результат сознательной

деятельности индивидов) позиция Маркса совершенно определённо выражалась в явном смещении акцентов в пользу признания приоритета принципа деятельной сущности человека, согласно которому человек познан как сущность, как базис всей человеческой деятельности и всех человеческих отношений [3], то в период работы над «Немецкой идеологией» Маркс вырабатывает уже новый, более глубокий принцип, согласно которому не человек сам по себе и не социальная среда, взятые в отдельности друг от друга, являются субстанциальной основой истории, а только труд, коему в качестве его структурных элементов с необходимостью принадлежат и человеческие индивиды, и общественные отношения, является подлинной субстанциальной основой и субъектом исторического развития [3].

Эта фундаментальная идея марксизма – идея социальности, социальной сущности человека, понимаемая материалистически и конкретно-исторически как ансамбль общественных отношений, – в настоящее время самым ходом истории вновь выдвигается на передний план исследований.

Библиография

1. Баллаев А. Б. Философская антропология Карла Маркса // История философии: Запад-Россия-Восток. Книга вторая: Философия XV-XIX вв. / А. Б. Баллаев. – М. : Греко-латинский кабинет, 1996. – С. 483–488.

2. Перевалов В. П. Марксистская теория человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век / В. П. Перевалов. – М. : Республика, 1995. – С. 157-162.

3. Рагозина Т. Э. К вопросу об антропологическом измерении философии истории марксизма // Культура и цивилизация (Донецк) / Т. Э. Рагозина. – Донецк, 2021. – Выпуск № 1 (13). – С. 17-26.

4. Смирнов С. А. Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура / С. А. Смирнов. – 2017. – № 2. – С. 23–35.

5. Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса // Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм. – М. : Республика, 1992. – 430 с.

**Проблема сущности человека
в контексте трудовой теории антропосоциогенеза**

А. В. Максименко

Донбасская юридическая академия

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье рассмотрена проблема человека с позиции трудовой теории развития человека, общества и культуры; проанализировано действительное содержание философской категории «труд» в марксизме; выдвинуто предположение о социальной сущности человека.

Ключевые слова: трудовая теория антропосоциогенеза, социальная сущность человека, марксистская концепция труда.

Summary. The article considers the problem of a person from the position of the labor theory of human development, society and culture; analyzed the actual content of the philosophical category "labor" in Marxism; the assumption about social essence of the person is put forward.

Keywords and phrases: labour theory of anthroposociogenesis, social essence of a human being, Marxist concept of labor.

Сегодня, как и в предшествующие эпохи, в центре внимания многих ученых находится вопрос о человеке, его природе, сущности, предназначении и пр. Бесспорно, что потребности индивидов в познании, развитии, в решении важных жизненных проблем (связанных с общественно-политической обстановкой, экологическими угрозами, пандемиями и пр.) побуждают к размышлению над сложившейся реальностью и обуславливают активный интерес к сущности человека в целом.

В истории философии выделяют немало концепций, рассматривающих вопрос природы человека с различных позиций в зависимости от того, что оказывается в центре внимания при исследовании (космос, Бог, общество, непосредственно человек)¹. Процесс поиска истины непреложно сопряжен с обращением к истокам того или иного понятия, рассмотрением объекта исследования в исторической ретроспективе и логическим анализом фактов, поэтому важное значение имеет вопрос в целом о происхождении, становлении человека и общества в процессе их социокультурного взаимодействия, т.е. в процессе антропосоциогенеза. Немаловажную роль в этом процессе играет труд как одна из сущностных характеристик человека.

Несмотря на то, что вопрос о первостепенной и решающей роли труда в формировании человека и человеческого общества был поставлен Энгельсом в очерке «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» [7], по

¹ Так, существующая концепция *космоцентризма* «...в понимании человека исходит из идеи человека как природного существа; *теоцентризма* – как божественного творения; *социоцентризма* – как общественного существа; *антропоцентризма* – как результата самосозидания и общения человека с человеком» [7, с. 152].

различным причинам данная проблема так и не нашла должного осмысления в *послемарксовской философии советского периода*.

Несколько поколений философов детально прорабатывали отдельные аспекты материалистического понимания истории, но положение о труде как всеобщей основе общества и истории, субстанции исторического развития «...всё ещё ждет своего развёрнутого философского обоснования», – констатирует Т. Э. Рагозина [3, с. 21].

Временный отход философского сообщества конца XX – начала XXI вв. от трудовой теории антропосоциогенеза возник как результат упрощенной трактовки труда, содержание которого «...оказалось усеченным до объема одной из его сторон, одной из особенных форм его существования – *орудийной деятельности*» [2, с. 16], протекающей по схеме «цель – средство – результат».

Такой редуционистский взгляд мы находим в статье А. Г. Спиркина, написанной для «Философской энциклопедии» 1964 г., в которой автор описывает труд как целесообразную деятельность: «...всякий труд включает в себя три момента: целесообразную деятельность человека, предмет труда и орудие труда» [5, с. 262]. Согласно точке зрения А. Г. Спиркина, категориальная схема «цель – средство¹ – результат» как раз и выражает суть марксистского понимания роли труда как основы общества и истории. Однако критический анализ, совершенный уже в наши дни Т. Э. Рагозиной, показывает, что данная категориальная схема «...была выработана философской и политэкономической мыслью эпохи Просвещения (каждой из них – для своих специфических нужд) в качестве формулы, отражающей механизм *индивидуальной деятельности человека*... Такая точка зрения, сводившая труд к *орудийной деятельности индивида*, структурно представленной схемой «цель – средство – результат», вопреки своим исходным установкам – объяснить происхождение человека с его сознанием из труда как основы, их порождающей, – делала проблему антропогенеза принципиально неразрешимой логической коллизией, обрекая философскую мысль на вечное вращение внутри замкнутого круга» [3, с. 22-23].

Сведение труда к одной из его частных форм – к орудийной деятельности, протекающей по схеме «цель – средство – результат», предполагает, что *цель* предшествует всему процессу труда и его результату в качестве некоей идеальной модели, способа действий индивида и, следовательно, неизбежно предполагает «...наличие готового человека с готовым сознанием, – человека, уже способного отличать себя от природы и противопоставлять себя окружающему миру» [3, с. 23]. Т.е. труд, выступая предпосылкой к возникновению человека и его сознания, уже содержал в себе сознание в качестве готового структурного элемента, оказываясь условием и предпосылкой осуществления труда.

Стоит отметить, что категория «труд» рассматривалась в трудах отечественных философов некритически и в большей мере не как философская,

¹ Предмет труда и орудие труда, взятые вместе, образуют то, что принято выражать философской категорией «средство».

а как экономическая категория, и в последствии породила теоретический кризис в решении проблемы обоснования труда как реальной основы становления общества и человека¹. Труд как предмет политэкономического исследования в рамках классической буржуазной экономической науки рассматривается исключительно с точки зрения своей натурально-вещественной формы и чисто количественных параметров, т.е. является процессом, производящим вещи (потребительные стоимости): «...Труд является единственным всеобщим, равно как и единственным точным мерилom стоимости, или единственной мерой, посредством которой мы можем сравнивать между собой стоимости различных товаров во все времена и во всех местах» [4, с. 94].

В рамках философского же анализа труд следует рассматривать не только как процесс, производящий *предметное богатство* (вещи и материальные средства, необходимые для жизни человека), но и как процесс, производящий *общество*, то есть саму *форму связи* индивидов друг с другом, объективно складывающуюся в этом процессе труда как *способ их совместной деятельности* – способ, ведущий к нужному им всем результату, овладение которым и было не чем иным, как процессом становления первобытных коллективных форм мышления. В этом смысле марксизм и рассматривает труд как деятельность, социально обуславливающую становление человека разумного, в целом – как основу истории общества и культуры.

Ученые, рассматривающие наиболее распространенную и подтвержденную гипотезу возникновения человека как результат эволюции, признают, что существовал длительный единый процесс антропосоциогенеза, включающий в себя две неразрывно связанные стороны: становление человека (антропогенез) и становление общества (социогенез). Следовательно, на развитие человека действуют как биологические факторы (например, естественный отбор), так и социальные, главный из которых и оказывается труд².

Активно воздействуя на природу, а не приспособляясь к ней, человек создает необходимые ему материальные и духовные блага и ценности, способен изготавливать орудия труда и использовать их как средства производства материальных благ. В процессе развития у человека также появилась необходимость передачи опыта труда, что стимулировало развитие речи, и, таким образом, человек становится существом общественным и социальным, поскольку процесс совместного труда неизменно требовал общения с себе подобными.

¹ Исчерпывающий анализ отличия философской категории «труд» от «труда» как политэкономической категории представлен в статье Т. Э. Рагозиной «О философском обосновании труда, или: о необходимости критического сведения счётов с недавним философским прошлым» [3].

² Соотношение биологического и социального в человеке являлось одной из центральных проблем в понимании человеческой сущности. К сторонникам «биологизаторского» подхода, абсолютизирующего биологическое начало, можно отнести А. Шопенгауэра, Л. Фейербаха, Ф. Ницше и пр. Маркс и его последователи подчеркивали ведущую роль социального фактора, при этом не отрицая его важную биологическую составляющую в становлении и развитии собственно человека.

Исследуя материалистический подход к сущности антропосоциогенеза, В. В. Корякин утверждал, что «труд – это способ существования и развития человека, процесс производства людьми собственной материальной жизни и сущности. Продуктом, а стало быть, предметом и средством труда являются сами люди» [1, с. 208]. Человек в этом ключе является социальным индивидом, производящим свою жизнь посредством преобразования материального мира, и развивается в рамках социальных отношений. «Беря камень в руку, скалывая его край, обрабатывая его разными способами, приматывая его к палке (создавая составное орудие) человек менял свое морфологическое строение, преобразовывал свое тело, но важнее всего то, что он обретал сверхбиологические, в перспективе – социальные навыки, т.е. развивался в целом. Это развитие себя было неотделимо от развития другого индивида (передача производственного опыта в ходе совместной деятельности), что способствовало появлению нового типа объективных отношений, в определенной мере отрицающих популяционные и одновременно включающих в их в себя – социальных [1, с. 211].

Таким образом, понимание труда как некой формы социальной связи индивидов дает нам право предполагать, что человек является продуктом совместной деятельности людей. Т.е. одной из сущностных характеристик человека действительно является его социальность, а не абстрактная физическая природа. Социальное качество человека возникает в результате направленного на освоение природы труда, которое выступает в качестве естественного условия человеческого существования, его сущностной характеристикой, позволяющей человеку развивать свои знания и умения, свою личность, воспринимать и передавать опыт как предшествующих поколений, так и свой.

Библиография

1. Корякин В. В. К вопросу о сущности антропосоциогенеза (материалистический подход) / В. В. Корякин, Д. Н. Бабенцев // Новые идеи в философии. – 2018. – № 5 (26). – С. 203-212

2. Рагозина Т. Э. О некоторых уроках критического «сведения счётов» с недавним философским прошлым / Т. Э. Рагозина // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-практической конференции 24-25 апреля 2020 года / Отв. ред. С. И. Сулимов – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2020. – С. 16-24.

3. Рагозина Т. Э. О философском обосновании труда, или: о необходимости критического сведения счётов с недавним философским прошлым / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк). – 2019. – № 2 (10). – С. 20-35

4. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов / А. Смит; [пер. с англ. ; предисл. В. С. Афанасьева]. – М. : Эксмо, 2007. – 960 с.

5. Спиркин, А. Г. Труд / А. Г. Спиркин // Философская энциклопедия / Ин-т философии АН СССР ; гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1970. – Т. 5. – С. 261-262.

6. Трофимов В. К. Философия : курс лекций: учебное пособие / В. К. Трофимов. – Ижевск : ФГБОУ ВО Ижевская ГСХА, 2016. – 396 с

7. Энгельс Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс. – Огиз: ГОСПОЛИТИЗДАТ, 1941. – 338 с.

**Особенности формирования понятия культурной памяти
в рамках философского анализа**

Д. Д. Овсяникова

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. Статья посвящена осмыслению особенностей формирования понятия культурной памяти как способа фиксации процессов социально-исторической преемственности. Анализируются исследовательские воззрения, раскрывающие понятие культурной памяти в качестве фундаментального философского понятия.

Ключевые слова: культурная память, общественное развитие, социально-историческая преемственность.

Summary. The article is devoted to the comprehension of the peculiarities of the formation of the concept of cultural memory as a way of fixation of the processes of socio-historical continuity. The article analyzes the research approaches that comprehend the concept of cultural memory as a fundamental philosophical concept.

Keywords and phrases: cultural memory, social development, socio-historical continuity.

Понятие культурной памяти, получившее широкое распространение в современном гуманитарном дискурсе, в рамках различных концептуальных воззрений приобретает многочисленные несходные интерпретации. Философский подход, будучи нацеленным на всеохватывающее осмысление исследуемого объекта, вписывает представление о культурной памяти в целостную картину социального бытия, рассматривая её – культурную память – в качестве необходимо присущего человеческому обществу свойства сохранения значимого опыта. Так, именно философское понимание процессов общественной жизнедеятельности позволяет сформулировать всеобщее понятие культурной памяти, способное выразить специфику внутренних структур общественного способа существования, что обосновывает важность исследования особенностей формирования представлений о культурной памяти в рамках философских воззрений.

Человеческое общество существует в постоянном развитии: вырабатываются новые способы социального взаимодействия, изменяются условия материальной и духовной жизни людей. Однако в то же время, несмотря на все происходящие трансформации, сущностные контуры социального способа бытия остаются неизменными. С одной стороны, развитие определяется переходом объекта в новое качественное состояние, его изменением, но при этом, с другой – новое не возникает из ничего, оно предполагает уже существующее состояние объекта в качестве необходимого фундамента своего формирования.

Развитие общества представляет собой сложный противоречивый процесс, нацеленный одновременно как на изменение, так и на сохранение выработанных в рамках общественной жизнедеятельности ценных элементов

коллективного опыта, поддерживающих целостность социальной общности: если бы человеческое общество не обладало способностью накапливать и передавать важный социальный опыт, каждое новое поколение вынуждено было бы начинать своё движение с самого начала, раз за разом проходя один и тот же путь.

Получившее выражение в понятии социально-исторической преемственности свойство человеческого коллектива сохранять и транслировать знания, наработанные в рамках общественной практики, обеспечивает утверждение внутреннего единства общества в процессе его развития. Таким образом, преемственность выступает основополагающим по своей сути фактором в существовании общественного целого, неотъемлемой составляющей его исторического движения, что обуславливает важность исследования сущностного содержания и особенностей реализации механизма фиксации и трансляции ценного социального опыта как фундаментального основания общественного бытия.

Несмотря на то, что некоторые аспекты представлений о преемственности как факторе развития могут быть выявлены уже в философских воззрениях древности, само понятие «преемственность» было сформулировано и введено в философский дискурс только в XX-м веке исследователями марксистской диалектики.

Большая советская энциклопедия раскрывает понятие преемственности как «связь между явлениями в процессе развития, когда новое, снимая старое, сохраняет в себе некоторые его элементы» и определяет её как одно из проявлений диалектики отрицания отрицания и перехода количественных изменений в качественные [3, с. 514].

Развитие невозможно без отказа от отживших форм существования явлений, при котором происходит отрицание старого качества объекта новым. Однако диалектическое отрицание не предполагает полного уничтожения старого, оно представляет собой единство разрушения и созидания, необходимо включающее в себя момент преемственности, поскольку «разрушение не может быть абсолютным и не означает распада всех структур и элементов системы. Те из них, которые способствуют повышению уровня организации системы, сохраняются и преобразуются, включаясь в качестве элементов, подсистем и структур в новую систему. Иным путём и не может совершаться поступательное развитие от низшего к высшему» [8, с. 127].

Отрицание с необходимостью сопровождается процессом уничтожения, но диалектическое отрицание не терпит уничтожения напрасного, бесплодного; отрицание старого и переход в новое качество предполагает установление связи между различными этапами в развитии: «В диалектическом отрицании заложено единство прерывности и непрерывности, т. е. оно предполагает преемственность в развитии. Непрерывность выражается в том общем, что переходит от предыдущего предмета, прерывность – в том особенном, что отличает новое от старого» [6, с. 36].

Соединение старого с новым, происходящее при сохранении ценных элементов прошлого качественного состояния объекта, является необходимым моментом развития. Преемственность, прокладывая таким образом связующую нить между прошлым, настоящим и будущим, обеспечивает сохранение устойчивой целостности явления в процессе его изменения.

В свете диалектического подхода развёрнутое теоретическое обоснование преемственности как элемента развития впервые было дано Г. В. Ф. Гегелем в рамках формулирования закона отрицания отрицания, согласно которому развитие представляет собой процесс зарождения противоречия с его последующим снятием: исходная стадия, обозначенная тезисом, снимается антитезисом, который в свою очередь снимается синтезом. При этом снятие утверждается не только как момент отрицания (уничтожения), но также и как процесс сохранения, поскольку последующая ступень развития вбирает в себя позитивные элементы предыдущих этапов: Гегель разъясняет данный аспект, указывая на смысловое содержание термина «снятие» («Aufheben») в немецком языке, означающее «сберечь, сохранить и вместе с тем прекратить, положить конец», и обосновывает тем, что «само сбережение уже заключает в себе тот отрицательный смысл, что нечто изымается из своей непосредственности и, значит, из открытой внешним воздействиям [сферы] наличного бытия для того, чтобы сохранить его. – Таким образом снятое есть некое вместе с тем и сбережённое, которое лишь потеряло свою непосредственность, но отнюдь не уничтожено вследствие этого» [5, с. 99].

Осуществляемое К. Марксом и Ф. Энгельсом переосмысление сформулированных Г. В. Ф. Гегелем диалектических принципов в свете материалистической философии дало новый толчок в теоретическом анализе процессов преемственности. Применение диалектического подхода к социально-историческим процессам, проводимое в марксистской философии, утверждает представление о сохранении в снятом виде элементов прошлого этапа в существовании общества на его новой ступени развития.

Дальнейшее формирование представлений о преемственности связано с развитием советской философской мысли, в рамках которой понятие преемственности получило своё фактическое выражение и теоретическое обоснование.

Так, например, одним из первых к данной проблематике в своём исследовании обратился Э. А. Баллер, утверждающий преемственность в качестве всеобщей философской категории: «связывая отрицаемое и отрицающее, преемственность является всеобщим закономерным обнаружением диалектического единства прерывности и непрерывности движущейся материи» [2, с. 17]. Полемизируя с аргументами авторов, настаивающих на том, что «классики марксизма-ленинизма нигде не называют преемственность в качестве особой философской категории», Э. А. Баллер указывает на то, что преемственность обладает теми же признаками, что и любая философская категория, «а именно: объективностью, всеобщностью, сущностностью» [2, с. 13-14]. Таким образом, преемственность обосновывается

как необходимое условие любой формы изменения как в органической, так и неорганической природе. Однако в то же время преемственность имеет специфичный характер в каждом конкретном случае отрицания: например, как демонстрирует автор, поступательная преемственность, предполагающая прогресс или регресс в развитии, присуща лишь процессам, происходящим в живой природе и человеческом обществе.

Вместе с тем в отличие от преемственности в природе, осуществляющейся стихийно, особенность преемственности в общественном развитии – исторической преемственности – связана с деятельностью людей, «более или менее осознанно объединяющихся для решения возникающих перед обществом задач» [2, с. 23].

Осознанная деятельность, являясь основополагающим моментом социального способа существования, определяет также специфику процесса преемственности в обществе, что, как следствие, приводит к проблеме осмысления внутреннего механизма осуществления социально-исторической преемственности: то есть каким именно образом в процессе изменения социального целого происходит сохранение в структуре общества позитивных компонентов, присущих предыдущей стадии его развития?

Посвящённая категории преемственности статья в Большой советской энциклопедии описывает преемственность в обществе как «передачу социальных и культурных ценностей от поколения к поколению, от формации к формации и усвоение этих ценностей каждым новым поколением, каждой новой социальной системой». При этом содержание социально-исторической преемственности раскрывается автором статьи через представление о «памяти общества», накапливающей и хранящей культурную информацию прошлого, на основе которой создаются новые ценности [3, с. 514-515].

В современном философском дискурсе проведённая параллель между преемственностью и «памятью общества» закрепила в понятии «культурной памяти», ставшем выразителем механизма сохранения и передачи ценного социального знания.

Термин «культурная память» на первых этапах своего формирования может быть обнаружен в работах, посвящённых психологическим исследованиям социальной природы памяти индивида [4]. Однако введением данного термина в научный оборот в качестве философского понятия исследовательская мысль обязана Ю. М. Лотману – основоположнику структурно-семиотического подхода в изучении культуры.

Понимая культуру как явление социальное по своей сущности, Ю. М. Лотман подчёркивает её надиндивидуальный характер, указывая, что в истории культуры социально значимый опыт подлежит кодированию и переходит на хранение с тем, чтобы при определённых условиях быть вновь актуализированным. И хотя носителем культуры может выступать также и отдельный человек, тем не менее, согласно Ю. М. Лотману, по своей природе культура, подобно языку, представляет собой общественное явление. Помимо этого, культура выступает формой коммуникации, что также предполагает

наличие общей памяти, поскольку только общая память обуславливает существование общего языка [7].

Несмотря на то, что Ю. М. Лотман не обращается к категории преемственности непосредственно, фактически в своих рассуждениях он раскрывает особенности реализации преемственного развития в обществе, утверждая коллективную – культурную – память в качестве некоторой внутренней «движущей силы» данного процесса.

Охватываемый категорией преемственности момент сохранения позитивных элементов прошлого, позволяющий удерживать общество как целостность в его историческом движении, автор рассматривает как «некоторый смысловой инвариант», сохраняющий идентичность самому себе, несмотря на всю вариативности истолкования, возможную в контексте новой эпохи.

В воззрениях автора, раскрывающих значение памяти в формировании новых «текстов», несмотря на узко-семиотическую трактовку данных процессов, может быть выявлено имплицитно содержащееся представление о роли культурной памяти – как механизма социально-исторической преемственности – в процессе развития самого общественного целого. Так, с одной стороны, будучи надындивидуальной по способу образования и реализации, культурная память фиксирует и передаёт информацию, необходимую для обеспечения адекватного социального взаимодействия, удерживая тем самым общество в присущих ему границах, но в то же время, с другой – в переосмыслении сохраняемых в памяти культуры элементов прошлого опыта зарождаются новые основания для качественных изменений в обществе.

Рассмотренные автором особенности осуществления культурной памяти охватывают фундаментальные процессы развития общества, однако рамки исследования, заданные спецификой семиотического подхода, ограничивают потенциал проведённого анализа: узконаправленная сосредоточенность на самой коммуникации не позволяет выйти в плоскость поиска предельных оснований формирования социального целого.

Новый виток в развитии представлений о культурной памяти связан с выходом в свет монографии Яна Ассмана: «Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» [1].

Я. Ассман выделяет несколько видов памяти, в том числе память культурную. Он не предлагает конкретной дефиниции понятия «культурная память», но при этом формирует представление о данном феномене как о некоем внешнем измерении человеческой памяти, противопоставленном тому, что ассоциируется с памятью обычной. Согласно Я. Ассману, культурная память нацелена на передачу смыслов, формирующих специфику культурного пространства определённой цивилизации. Она обращена к фиксированным моментам в прошлом, что не сохраняются в собственном виде, но сворачиваются в «символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание» [1, с. 54].

В рамках своего исследования Я. Ассман выявляет характерные черты, присущие культурной памяти, и анализирует особенности их практической реализации на примерах древних цивилизаций Восточного Средиземноморья и Ближнего Востока. Однако, фокусируясь исключительно на осмыслении эмпирически существующих наличных форм реализации культурной памяти – таких как обряд, канон и т.д., – Я. Ассман фактически не формулирует цельное понятие культурной памяти, способное выразить её всеобщее сущностное содержание как социального феномена.

Попытку осуществить анализ культурной памяти с точки зрения её всеобщей формы представляет собой подход, предложенный в работах Т. Э. Рагозиной. Опираясь на марксистскую методологию исследования общественно-исторического процесса, она изначально ставит решение проблемы на предельно широкую основу, рассматривая культурную память в качестве «атрибутивного свойства общества как „социальной органической системы“, воспроизводящей все необходимые предпосылки и условия своего бытия и себя как некую самотождественную целостность на всех этапах своего развития» [10, с. 45].

Развивая свою мысль, Т. Э. Рагозина отмечает, что «преемственность социально-исторического развития, благодаря которой можно говорить о феномене культурной памяти как механизме сохранения прошлого в настоящем, осуществляется благодаря нескольким факторам и особенностям функционирования общества в качестве органической системы» [10, с. 54]. Прежде всего, «...в силу того, что производство общественной жизни в виде производства средств существования постоянно („ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить“) воспроизводит себя как некую целостность, выступая фактором непрерывности процесса...; 2) в силу того, что общественное производство есть производство форм коллективной жизни – социальных форм, которые, будучи носителями родовых качеств социальной жизни, продолженных за границы индивидуального существования, выступают в качестве надындивидуальных способов кодирования, сохранения, передачи и воспроизводства жизненно важного опыта...; 3) в силу того, что структура общества как „органического целого“ на зрелой ступени его развития содержит в себе в качестве своих собственных органов элементы и отношения давно исчезнувших общественных форм» [10, с. 54].

В итоге всеобщее понятие сущности культурной памяти предстаёт в работах Т. Э. Рагозиной в виде развёрнутого определения, согласно которому культурная память есть «...философское понятие, выражающее единство противоположных категориальных характеристик социально-исторического процесса, обеспечивающее, с одной стороны, его развитие и изменчивость, с другой – устойчивость и преемственность. Культурная память есть не что иное, как объективно существующее противоречивое свойство, выражающееся в способности социокультурного организма воспроизводить себя в своей тождественности, всеобщности, инвариантности и одновременно продуцировать в себе самом (внутри себя) различие, особенность,

изменчивость. Причём важно понимать, что это – не разные свойства, а именно одно свойство, <...> – свойство целостности развивающегося во времени социокультурного организма» [9, с. 14].

Таким образом, философский анализ особенностей осуществления преемственности в процессе социального развития, раскрывая то, как именно происходит установление связи между прошлым, настоящим и будущим в существовании общества, утверждает понятие культурной памяти в качестве выразителя механизмов и форм сохранения и передачи позитивных элементов, выработанных на предыдущих стадиях общественного бытия: культурная память, как необходимое и неотъемлемое свойство фиксации и трансляции значимого социального опыта, присущее социальному организму, обеспечивает целостность общества в его историческом движении.

Библиография

1. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
2. Баллер Э. А. Преемственность в развитии культуры / Э. А. Баллер. – М. : Наука, 1969. – 294 с.
3. Большая советская энциклопедия. В 30 т. Т. 22 : Ремень – Сафи / гл. ред. А. М. Прохоров. – 3-е изд. – М. : Сов. энциклопедия, 1975. – 627 с.
4. Выготский, Л. С. Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребёнок / Л. С. Выготский, А. Р. Лурия. – М. : Педагогика-Пресс, 1993 – 224 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т.5. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1937. – 698 с.
6. Даниленко Л. Е. О месте закона отрицания отрицания в системе законов диалектики / Л. Е. Даниленко, Ф. Н. Рекунов // Диалектика отрицания отрицания. – М. : Политиздат, 1983. – 342 с.
7. Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб. : Искусство – СПб, 2010. – 704 с.
8. Морозов В. Д. О диалектическом отрицании и отрицании отрицания / В. Д. Морозов // Диалектика отрицания отрицания. – М. : Политиздат, 1983.– С. 121-134.
9. Рагозина Т. Э. Культурная память versus историческая память / Т. Э. Рагозина // Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. – 2017. – Выпуск 3 (15). – С. 12-21.
10. Рагозина Т. Э. Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк): научный журнал. – 2017. – Выпуск № 1 (5). – С. 42-56

Специфические черты информационного общества

С. В. Мусатова

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье выполнен краткий обзор истории становления термина «информационное общество», критически проанализированы его основные характеристики, показана диалектическая взаимосвязь позитивных и негативных черт информационного этапа общественного развития.

Ключевые слова: информационное общество, информация, общество, индивид, постиндустриальное общество.

Summary. The article provides a brief overview of the history of the formation of the term "information society", critically analyzes its main characteristics, shows the dialectical relationship between the positive and negative features of the information stage of social development.

Keywords and phrases: information society, information, society, individual, post-industrial society.

История представлений о новом типе общественной организации – информационном – насчитывает к настоящему времени уже несколько десятилетий. При этом соответствующие развёрнутые и понятийно оформленные концептуальные тексты появляются у западных авторов в первой половине 80-х годов прошлого века. Очень быстро они оказываются доступными и для советского читателя в прекрасном качестве перевода и составляют содержание вышедшей в 1986 г. монографии «Новая технократическая волна на Западе» [5].

По стандартной трактовке, установившейся в работах как западных авторов, так и в представлениях теоретиков Японии, информационное общество – это новый исторический период развития общества, в котором информация и знания становятся главным продуктом производства, а создание, хранение, переработка и передача информации занимают существенный объём в добавленной стоимости товара.

Термин «информационное общество» был выдвинут в 1969 г. Ю. Хаяши (точка зрения И. Масуды) [2, с. 31] советником Агентства экономического планирования (ЕРА – Economic Planning Agency, Япония). Одновременно автором термина называется К. Кояма [7]. Это, конечно, не играет особой роли, тем более, что сам термин в немного различающихся редакциях появился, практически, одновременно у обоих авторов. Одним из первых рассмотрел проблемы информационного общества японский ученый И. Масуда [1] (глава института информационного общества и один из авторов Плана информационного общества, представленного Институтом разработки использования компьютеров (JACUDI)). Основываясь на трудах теоретиков, японцы в 1972 году приняли программу «План информационного общества; национальная цель к 2000 году» [3, с. 18].

Таким образом, саму тему общественно значимой информационности задали японцы, которая, наложившись на западную концепцию постиндустриального общества (Д. Белл), привела в дальнейшем как к научным исследованиям, так и множась идеологическим спекуляциям относительно появления совершенно нового типа общества. «И. Масуда выдвинул концепцию, - пишут современные исследователи, - согласно которой информационное общество будет бесклассовым и бесконфликтным – это будет общество согласия, с небольшим правительством и государственным аппаратом» цит. по [6].

В дальнейшем этот необоснованный постулат станет обязательным элементом западного техносциентистского мифа о ведущей роли технологий вообще и телекоммуникаций в частности в преобразовании социальных отношений в направлении к обществу «всеобщего благоденствия». Это, как считают апологеты западного мира (Белл, Кастельс, Тоффлер и др.), позволит избежать революционных общественных потрясений и мягко переформатировать индустриальный уклад экономики с его классовым размежеванием и антагонизмами в общество социального согласия и культурно-политического единства. Так идея солидаризма, классового мира между буржуазией и наемными работниками, исторически являясь составляющей идейного багажа идеологии фашизма, благополучно переключалась в благовидной форме утопии общих интересов в мир постиндустриальных отношений.

Современное западное сообщество (в него включаются страны как собственно западной, так и атлантической принадлежности, а также Япония и Китай) в настоящее время переживает, как принято говорить, растянувшуюся во времени «информационную революцию», которая отражается в формировании активном развитии глобальных телекоммуникационных связей и информационных сетей по всему миру. Этот период характеризуется, кроме всего прочего, необычайным увеличением объема информации, становящейся одним из важнейших факторов, определяющих развитие технологий и состояние общества в целом. Небывалый рост скорости и объема передаваемой информации, новые методы её поиска и хранения, уникальные возможности производства, новые виды деятельности в сети – все эти факторы так или иначе способствовали возникновению информационного общества. При этом исследователи, как правило, устраняются от системного анализа иных аспектов и общественных противоречий, полагая прежние антагонизмы принадлежностью исключительно индустриальной фазы капитализма. На современном этапе многие западные социологи попросту игнорируют вопиющие и системно возникающие кризисные явления, относя их к остаточным присутствующим общественным проблемам, имеющим в новых технологических условиях реальное и окончательное решение.

Идеи относительно ведущей роли информатизации в социальном строительстве стали возникать задолго до их общественной известности. «Впервые, - пишет Алексеева, - в достаточно отчетливом виде идея

информационного общества была сформулирована в 60-х годах XX столетия. Однако еще раньше, в 40-х, австралийский экономист А. Кларк писал о перспективе общества информации и услуг, а в 50-х американский экономист Ф. Махлуп говорил о наступлении информационной экономики» [2, с. 31] В дальнейшем его изучением занимались Д. Белл, Э. Тоффлер, М. Кастельс и другие западные, а затем и отечественные авторы – Р. Абдеев, С. Афанасьев, В. Бианки, А. Ракитов, А. Чугунов, А. Уткин, М. Игнатов и многие другие [4, с. 225].

В период позднего капитализма специалистам пришлось столкнуться с рядом проблем, сопутствующих активному развитию информационных процессов. Отметим некоторые из них. К ним относятся:

- экспоненциальное увеличение потока информации, приводящее к сложностям в адекватной работе поисковых систем, работающих по определенным алгоритмам поиска заданной потребителем информации;
- резкое увеличение бюрократической составляющей процессов организации производства и общественного управления;
- проблемы технологических умений и навыков работы с электронными устройствами;
- плохо решаемые вопросы безопасности личных данных и сканов документов, сдаваемых в различные государственные инстанции в большом количестве.

Как и любому явлению в мире, информационному обществу свойственны как положительные и прогрессивно выглядящие признаки, так и черты, которые влияют на социум явно негативно. Начнем с преимуществ информационного типа общества по сравнению с индустриальным.

К относительным достоинствам относятся:

1. Высокая доступность информационных ресурсов, осуществляемая в том числе и в бесплатной форме. Поиски необходимых статей, книг, а также работа с ними чрезвычайно ускорена по сравнению с работой в их бумажных вариантах.

2. Модернизируется структура занятости. Наиболее существенно роль информации проявляется в сфере информационно-коммуникативных технологий (ИКТ), научных, технических и образовательных услуг.

3. Происходит расширенное удовлетворение информационных потребностей общества. Современные информационные технологии придают распространению информации массовый характер.

4. Образовано общепланетное информационное пространство, имеющее, безусловно, глобализованный характер. Это означает, что в этом пространстве продвигаются в первую очередь, базовые интересы транснациональных корпораций и международных финансовых структур. Их основной интерес внятно выражен в формировании лояльного и конформистского субъекта потребления при упоре на внешнее индивидуализирующее разнообразие.

5. Меняется форма демократии, позволяя осуществлять дистанционное голосование. Это позволяет власти выглядеть более мобильной и доступной для

граждан в отношении предоставляемых им услуг. У населения появляется абстрактная возможность влиять на принятие политических решений.

6. Сами информационные технологии в условиях капитализма неизбежно превратились в прибыльный бизнес, который отвечает информационным запросам и потребностям потребителей. Информация и знания трактуются как предмет купли-продажи. Такое понимание информации и её движение в качестве товара способствуют формированию и развитию рынка информации.

К недостаткам информационного общества относятся те аспекты, которые тесно связаны с указанными достоинствами:

1. Неравенство различных слоев населения и регионов в доступности достоверной информации. Кроме того, оно выражается и в том, что информационные преимущества привилегированным классам приносят рост прибыли и общий достаток, а другая часть, не имеющая доступа к распределению прибавочной стоимости, становится более уязвимой. Это неравенство очевидно продолжает и усугубляет прежние формы неравенства индустриальной фазы общества.

2. Проблема искажения информации, происходящее как неосознанно, так и вполне целенаправленно. Множатся фейковые новости и постановочные сценарии мнимых событий, имеющих острую политическую злободневность.

3. Возникает реальная практика полного контроля за людьми, манипуляция их потребностями, навязывание излишней группы товаров, а кроме того присутствует возможность их финансового ограничения путем блокировки платежных карт.

4. Информационная доступность индивидов способна разрушить их частную жизнь и отрицательно влиять на деятельность организаций.

С развитием цивилизации роль информации в жизни человека становится всё существеннее. Наступление постиндустриальной эпохи способствовало возрастанию влияния информации на общество во всех сферах деятельности. Под её воздействием люди меняют свой образ жизни и мировоззрение, расширяют круг возможностей и способностей, познают не только мир, но и самих себя.

Заключение. Информационный этап, так или иначе, заметно изменил прежний уклад жизни, сделав его мобильнее, более зависимым, вместе с тем, от личной мировоззренческой ориентации и сознательности. Варианты здесь невелики: либо индивид остается в инерционном состоянии веры всему, что говорится в СМИ (различной направленности), либо начинает критически и взвешенно анализировать потоки информации, меняясь, одновременно, и сам, обоснованно пересматривая, возможно, прежние оценки и суждения.

Ряд экспертов в области информационных технологий дают, в связи с этим, не только апологетически-благостные описания процессов информатизации как спасительных для общества, но выделяют и их негативные аспекты, проявляющиеся в унификации человеческой культуры, типизации личной индивидуальности и разрушения нормальных духовных ценностей. Необходимо отметить, что само понятие информационного общества до сих

пор так и не обрело принятой и общезначимой характеристики, и, соответственно, процессы, происходящие в этой сфере, с трудом поддаются предсказанию. Все это ведёт к устойчивому интересу к теме информационного общества и исследования в этом направлении остаются востребованными и актуальными.

Библиография

1. Masuda Y. The Information Society as Postindustrial Society. Wash.: World Future Soc., 1983. – 165 с.
2. Алексеева И. Ю. Что такое общество знаний? – М. : Изд-во «Когито-Центр», 2009. – 96 с.
3. Городнова А. А. Развитие информационного общества. – М. : Издательство Юрайт, 2016. – 200 с.
4. Мусатова С. В. Социальные сети как форма современной коммуникации // Духовное производство в эпоху позднего капитализма, Донецк, 2020: Материалы Международной научной конференции, Донецк, 2020.– С. 224-229.
5. Новая технократическая волна на западе / под ред. В.М. Леонтьева. – М. : Прогресс, 1986. – 452 с.
6. Фисун А. П. Белевская Ю.А. Методология теории и права: актуальные направления в информационном обществе / Доклад / Юридические науки / Теория и история государства и права. 2015.
7. Соловьев Э. Г. Новая философская энциклопедия Институт Философии Российской Академии Наук. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1265.html>.

Проблема человека в античной философии

М. С. Беженарь

Донецкий национальный технический университет,

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье рассматривается ключевая проблема античной философии – взаимоотношение человека и космоса, в рамках которой человек рассматривается как синтез микро и макрокосмоса. Дается анализ природно-космической концепции, проблема многоаспектная, не имеющая единообразной формулировки.

Ключевые слова: человек, космос, микрокосм и макрокосм, гармония, душа, вселенная.

Summary. The article includes the key problem of ancient philosophy - the relationship between man and the cosmos, within which a person submits to the synthesis of micro and macrocosm. An analysis of the natural-cosmic picture is given, the problem is multifaceted, having no analogues of a uniform formula.

Key words and phrases: man, cosmos, microcosm and macrocosm, harmony, soul, universe.

Проблема человека своими истоками уходит в античную философию, представляя на протяжении всей последующей истории философской мысли как проблема многоаспектная, не имеющая общей единообразной формулировки: «Так, если в центре внимания Античности была природно-космическая жизнь, в которой человек представлял исключительно как природное существо, в Средние века – Бог и связанная с ним идея творения мира, в котором человеку отводилась роль существа тварного (хотя и созданного по образу и подобию Божьему), то в эпоху Возрождения и Просвещения в центре внимания оказывается уже сам человек как творец и созидатель самого себя и мира человеческой культуры, а потому – и как главный предмет моральной и философской рефлексии» [7, с. 37].

«Античная философия – исторически первая форма европейской теоретической мысли, ставшая основой развития и культурным горизонтом для всех последующих форм мышления, возникших в рамках интеллектуального пространства средневековой, новой и современной Европы...» [8, с. 125]. «Греческая философия является основной формой систем верований, культурных ценностей и правовых кодексов во всем мире, поскольку она во многом способствовала их развитию «Как известно, философия греков эпохи классики есть учение о космосе, об элементарных стихиях, об их возникновении и уничтожении и о космических законах этого становления» [4, с. 49].

Человек в античной философии рассматривался как составная часть Вселенной, наделенная всеми характеристиками и свойствами макрокосма, но в уменьшенном варианте. Микрокосм и макрокосм – это два аспекта теории, разработанной древнегреческими философами для описания людей и их места во Вселенной «Космос – первообраз, а человек – подражание» [4, с. 572]. Парная концепция макрокосма и микрокосма представляет идею о том, что

существует соответствующее сходство в природе или структуре между людьми и вселенной. Концепция микрокосма / макрокосма рассматривает человека как меньшее представление вселенной, а вселенную как антропоморфное существование. Ранние мыслители рассматривали индивидуальное человеческое существо как малый мир (микрокосмос), состав и структура которого соответствуют вселенной, или большому миру (макрокосмос, или мегакосмос). Космос в античной философии означал «порядок» в общем смысле и подразумевал гармоничное, а потому прекрасное расположение частей в любой органической системе; следовательно, это также относилось к порядку в человеческих обществах, отраженному в хорошем правительстве. Сравнения между обществом и человеком, а также обществом и вселенной были разновидностью микрокосмической теории.

В частности, в научных взглядах древних пифагорейцев содержится также учение о гармонии, применяемое к космологии (учение о гармонии сфер) и к учению о душе (душа как гармония ее тела) [9, с. 9]. Идея соответствия или некоторой преемственности между космосом и человеком встречается у Пифагора в зачаточной форме. Однако он не использовал терминологию микрокосма/макркосма и не имел чёткого антропоморфного взгляда на космос. Пифагор был первым философом, который применил термин «космос» ко Вселенной, возможно, из-за применения его к звездному небосводу.

Наиболее полно развитая версия этой идеи в древности была сделана Платоном, некоторые данные указывают на то, что философы до него сформулировали какую-то её версию. Идея, возможно, зародилась как архетипическая тема мифологии, которую досократовские философы переработали в более систематическую форму. «Демокрит создал учение о полном параллелизме макрокосма и микрокосма, так что он в сущности проповедовал всеобщий имманентизм: все, что существует, вполне понятно человеку, и человек есть то, что мы больше всего знаем» [4, с. 460]. Некоторая форма этой идеи, по-видимому, была распространена среди большинства древних культур.

Среди дошедших до нас греческих текстов этот термин впервые появляется в «Физике» Аристотеля, где он встречается в случайном замечании [1]. Платон не использовал термин «космос», когда развивал эту идею. Платон утверждал, что люди и вселенная состоят из элементарного тела и разумной души, и что так же, как человеческое тело происходит от тела вселенной, человеческая душа должна происходить из тела вселенной. Следовательно, Вселенная – это не только упорядоченная система, но и разумный организм. Платон более подробно изложил эту тему в «Тимее», где он объяснил, как структура человеческого существа параллельна структуре вселенной через определенные соответствия в теле и душе. Подобно тому, как тело вселенной имеет шаровидную форму, а его душа состоит из орбит, по которым блуждают планеты, так и душа человека состоит из орбит, по которым блуждают его эмоции, и обитает в голове, которая имеет шарообразную форму. Остальное человеческое тело существует только для того, чтобы служить голове [5].

В отличие от макрокосма, который содержит в себе все вещи и бессмертен, а потому не нуждается ни в органах чувств, ни в органах пищеварения, ни в конечностях для передвижения, микрокосм является лишь частью целого, и его существованию угрожают окружающие элементы, так что он нуждается в таких дополнительных частях, чтобы воспринимать опасность и избегать ее, а также восполнять утраченные питательные вещества. Более того, внешние возмущения, угрожающие микрокосму, нарушают орбиты его души, приводя в беспорядок его эмоции. Но когда беспорядочный микрокосм наблюдает за небом, он видит там упорядоченное движение планет, следующих по орбитам макрокосмической души. С помощью философского исследования он осознает соответствие между собой и своим великим двойником. Достигнув этого понимания, микрокосм осознает, что так же, как вселенная использует разум для управления планетами, она также должна использовать разум для управления своими эмоциями. Так микрокосм преодолевает свой внутренний разлад и готовит свою душу к возвращению на небеса, откуда она пришла.

Неоплатоник Плотин объединил концепцию микрокосма/макркосма в свою уникальную мистическую метафизику. Он представлял себе космос и человека не как совершенно отдельные существа, а как непрерывное существование. Душа и тело или духовность и материальность мыслились как одно слитное существование, и слияние духовности / материальности применялось ко всем существам. В метафизике Плотина каждое существо одновременно духовно и материально, и каждое существо проявляет эти природы в той или иной степени.

В контексте своей мистической метафизики Плотин разработал более четкое понятие «мировой души», чем идея Платона в «Тимее». Платон представил понятие «демиург» как созидающее божество, спроектировавшее и структурировавшее *порядок* космоса, но не как творца *самого космоса*.

Плотин понимал этот процесс сотворения космоса как «эманацию единого». Он утверждал, что «нус» (греч. nous разум или интеллект) и «мировая душа» произошли от божественного начала, которое он назвал Единым. В контексте эманации Плотин объяснил душу космоса.

Плотин использует аналогию с Солнцем, излучающим свет без разбора и при этом не уменьшающим самого себя, или отражение в зеркале, которое не уменьшает или иным образом не изменяет отражаемый объект.

Первая эманация – это nous (мысль), метафорически отождествляемая с демиургом в «Тимее» Платона. Это первая воля к добру. Из ума происходит мировая душа, которую Плотин подразделяет на высшую и низшую, отождествляя низший аспект Души с природой. Из мировой души происходят индивидуальные человеческие души и, наконец, материя на низшей ступени бытия и, следовательно, на наименее совершенной ступени космоса.

Несмотря на эту довольно обыденную оценку материального мира, Плотин утверждал в конечном счете божественную природу материального творения, поскольку оно в конечном счете происходит от Единого через посредство ума и мировой души. Именно по Добру или по красоте мы узнаем Единого в

материальных вещах, а затем в Формах [3, с. 466]. Основанный на идее преемственности между космосом и человеком, между духовностью и материей, мистический союз между человеком и космическим божеством стал для Плотина важной религиозной практикой [3, с. 443].

Противовесом натуралистической концепции античной философии выступает великий философ Сократ, с императивом «Познай себя!». «Сократ – один из немногих людей, о которых можно сказать, что он так повлиял на культурное и интеллектуальное развитие мира, что без него история была бы совершенно иной. До Сократа философия в основном сосредоточивалась на вопросах происхождения и функции космоса. Именно при Сократе философия стала антропоцентрической и начала исследовать вопросы человеческого существования и благополучия. Сократ видел задачу философии в исследовании этико-познавательной сферы человеческой жизни и деятельности» [2, с. 61]. Его философское мировоззрение основывалось на самоанализе с целью совершенствования своей души и приближения к нравственной истине, но оно также было направлено на более универсальное рассмотрение нашего существования как членов нравственного сообщества. По мысли Сократа, человек внимательнее присматривается как к внутреннему аспекту себя и то, как он относится к другим людям, таким образом углубление в сущность общественного бытия человека и установление основ гуманистической философии. Сократ считал, что его миссия – искать мудрость. Он умер, будучи верным этой миссии. Он пытался найти незыблемую и достоверную истину и мудрость, которые послужили бы руководством в жизни. Он пытался привести других к истинному пониманию. Он хотел убедить других заглянуть в себя, искать мудрости и добродетели и прежде всего заботиться о своем самом благородном достоянии, своей душе, используя диалектический метод. Он использовал диалектический процесс, чтобы прийти к универсальным определениям. Сократ верил во всеобщность внутреннего разумного существа. «Сократ считал, что человек более всего нуждается в познании самого себя и своих дел, определении программы и цели своей деятельности, ясном осознании того, что есть добро и зло, прекрасное и безобразное, истина и заблуждение» [2, с. 61].

«Эта идея Сократа о человеке как создателе своих творений, мысль о возможности воспроизведения человеком форм и способов человеческой деятельности, то есть, того социального порядка (нравственного и правового), в соответствии с которым устроен мир человека и по законам которого, в отличие от порядка космического, протекает жизнь людей, – есть не что иное, как идея, вошедшая в явное противоречие с миром грёз и мечтаний мифического сознания» [6, с. 12].

Таким образом, после изысканий древнегреческих натурфилософов (космоцентристов), которых главным образом интересовало устройство окружающего мира, Сократ обратил внимание философии на человека, его проблемы и достижения. Значение наследия Сократа состоит в том, что оно повернуло критическую мысль, направив её на человечество, на человеческую

мораль и добродетели, став значительным вкладом в историю человеческой мысли.

Библиография

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах / Аристотель. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3. – 6113с.
2. Гуревич П. С. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / П. С. Гуревич. – М. : Политиздат, 1991.С, 466.
3. Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 880 с.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики ранняя классика / А. Ф. Лосев. – М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – 628 с.
5. Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 752 с.
6. Рагозина Т. Э. Проблема человека как «эхо сократовских идей» / Т. Э. Рагозина //Материалы VIII международной научной конференции "Человек – Общество – Культура как предмет философской рефлексии" Донецк 22 апреля 2022 года. – 2022. – С. 35-46.
7. Рагозина Т. Э. Человек как предмет философской рефлексии / Т. Э. Рагозина // Материалы международной научно-методической конференции «Философия и культура в гуманитарном дискурсе» Воронеж 27-28 апреля 2021 года. – Воронеж : Воронеж ЦНТИ – филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2021. – С. 35-46.
8. Степин В. С., Семиги Г. Ю. Новая философская энциклопедия в четырех томах / В. С. Степин, Г. Ю. Семиги. – М. : Мысль, 2010. – Т. 1. – 741.
9. Ямвлих. О Пифагоровой жизни / Ямвлих. – М. : Алетея, 2002. – 192 с.

Семья – первоисточник и транслятор социокультурных ценностей

Ю. В. Буланая

Донецкий национальный университет экономики и торговли

имени Михаила Туган-Барановского»,

(г. Донецк, ДНР)

Аннотация. В статье автором рассмотрен феномен семьи как основного социального института трансляции и передачи социокультурных ценностей. Проведен анализ происхождения феномена оценки, феномена ценности, и ценностного освоения мира. Дан анализ исходного основания культуры, как ценностной природы отношения человека к бытию. Рассмотрена культура как живое, органическое целое, порождающая устойчивые формы социальности. Определены ценности, образующие конкретно-историческую систему ценностей.

Ключевые слова: семья, мир культуры, истоки духовной культуры, ценностные отношения, общечеловеческие ценности.

Summary. The author examines the phenomenon of the family as the main social institution of transmission of the socio-cultural values. The origins of the phenomenon of valuation, the phenomenon of value, and the value-based appropriation of the world are analysed. An analysis of the original basis of culture, as the value nature of man's relationship to being, is given. Considered culture as a living, organic whole, generating stable forms of sociality. The values that form the concrete-historical system of values are defined.

Keywords and phrases: The family, the cultural world, the origins of spiritual culture, value attitude, universal values.

Философское постижение семьи, изучающее и выясняющее, прежде всего ее природу и сущность разнородно и многогранно. В настоящее время проблема понимания, описания, изучения отношения человека к семье остается одной из самых дискурсивно открытых. Представления о семье, ее истоках, сущности, ценности имеет не только мировоззренческий, но и политико-государственный характер.

Семья – наиболее древняя устойчивая социальная общность людей, которая возникла на заре человеческой жизни на земле, гораздо раньше классов, наций и государств, именно семья выступает как уникальный консолидирующий и интегрирующий фактор, как мощный фактор формирования личности, как основной социальный институт трансляции и передачи национальных традиций, этнических норм, социокультурных ценностей от поколения к поколению, и именно семья дает человеку представления о жизненных целях, личном благополучии и стабильности.

В ходе эволюции живого и различных этапов субъективного человек научился выделять значимое и незначимое с помощью системы оценки, способствующей ценностно осваивать реальность, фиксировать в сознании значимое в качестве знания о действительности, и тем самым отделять одни компоненты в виде ценностей, а другие признавать как не ценности. Так

зарождался мир культуры, природа которой суть система человеческих ценностей [1, с. 83].

В происхождении феномена оценки лежат потребности человека, и в этой связи оценку субъекта следует понимать как единство объективных и субъективных компонентов. В происхождении феномена ценности лежит коллективная социально-психологическая реальность, поэтому ценность следует понимать, как характеристику субъектного отношения к объекту, вызывающего потребность, а следовательно, и оценку.

Для характеристики ценностей существенное значение имеет субъективный фактор.

В. А. Маслова предлагает широкую формулировку ценности, она считает, что «ценностью является для человека все, что имеет для него определенную значимость, личностный или общественный смысл» [2, с. 383].

В. В. Квашина, ссылаясь на антропоцентризм ценностей, полагает: «...ценности – это то, что очеловечивает мир» [3, с. 182].

Итак, в процессе своей жизнедеятельности человек обращает внимание на те объекты, которые, с его точки зрения, особо полно удовлетворяют его потребности, и одновременно эти объекты обладают свойством ценности. Ценностное освоение мира имеет место лишь в человеческом мире, поскольку связано с пониманием реальности и своего отношения к ней, а отсюда вытекает следующее условие бытия ценностных отношений, сама предметно-практическая деятельность людей. Фиксируемые практикой в виде норм, идеалов эти свойства и объекты, но уже как духовные ценности становятся обычаями, традициями, организациями национального менталитета – одним из истоков духовной культуры любого народа, наследуемые каждым новым поколением.

В определении культуры и понимании ее сущности К. Уислер пишет: «Культура, есть совокупность стандартизированных верований и практик, которым следуют люди» [4, с.15]. Такое определение культуры говорит о том, что культура характеризуется общеобязательностью и правомочностью. С точки зрения А. Хебеля «культура суть интегрированная система заученных моделей поведения» [5, с.5]

Множественность определений культуры выделяют главную особенность культуры, как проявление творения рук человеческих.

Прочим истоком понятия культуры следует считать феномен культа как некоторой таинственной и сакральной церемонии, соединяющей человека с миром трансцендентного, регулирующей жизнь человека как рода и индивида, формирующей тот мир культуры, который получил определение духовного мира человека, бытия духа, содержащего наряду с сознанием и мир иррационально-интуитивного и бессознательного.

Сфера духовного общественного бытия не существует вне сознания конкретного индивида. Он есть его выразитель, но не столько своего персонального духовного мира, сколько выразитель общественной практики,

воплощенной в идеальных социально-психологических структурах коллективного бытия.

Таким образом, жизнь человека задолго до его появления детерминирована ценностями. Человек входит в мир как некое «аксиологическое поле», и ценности во всем своем разнообразии являются важной составляющей человеческого мира, в котором проходит жизнь конкретного индивида. Приходя в бытие, человек и внешне и внутренне зависим ценностями в виде норм, правил, идеалов, создающих конкретно-историческую систему ценностей. В силу этого, весь окружающий мир для человечества складывался как ценностная реальность, и в нем вероятны лишь «переоценки ценностей», но вовсе не выбор между ценностями и не ценностями, и поэтому можно говорить, что ценности не формируют иного мира вещей, отношений, идей, они есть онтологические связи человека и мира.

Лишь в обществе, и, в частности, в семье имеются ценностные отношения, лишь в обществе, и, в частности, в семье эти отношения опосредованы ценностями.

Жизнь в объективности своего существования вне ценна, и такие устоявшиеся факты жизни, как творчество, труд оказываются ценностями лишь тогда, когда они превышают рамки своего природного существования и, будучи проанализированными с точки зрения конкретных идеалов, размещаются в культурный контекст.

Таким образом, бытие человеческое окультуривалось, и первичные основания культуры ведут к рассуждению о ценностях и ценностной природе отношения человека к бытию.

Так согласно социальному антропологу XX века Б. Малиновскому культура есть живое, органическое целое, в ходе развития которого вырабатывается некоторая система устойчивого «равновесия», «порядка», где у каждой части целого есть своя функция. Б. Малиновский был убежден, что культура порождает устойчивые формы контактности – привычки, обычаи, традиции, и если уничтожить традиции, то социальный организм будет обречен на умирание, а брак Б. Малиновский склонен был считать универсальным социальным институтом, поскольку в нем есть что-то, что коренится «в глубочайшей сущности человеческой природы и общества». [6, с. 214]

В итоге о социокультурных истоках семьи можно сделать выводы, что человек, своей природой связан с естественными основаниями жизни на Земле. Человек сумел выжить и противопоставить природе искусственно сформированную организацию своей социальности, то есть культуру, ядром которой является ее ценностная природа и организация, и которая стала тем «искусственным» ответом на вызовы естественных законов по отношению к человеку как роду и индивиду.

Семья, в качестве уклада жизни, традиций, нравов, обычаев, табу и «должного» поведения человека, максимально стремится через свои функции защитить от социальных потрясений государство и его институты, социальные общности и в целом предотвратить от разрушений общечеловеческие ценности.

Библиография

1. Гребеньков Г. В. Человек в правовом бытии: Введение в правовую персонологию: монография / Г.В. Гребеньков. – Донецк : Донецкий юридический институт МВД Украины, 2013. – 540 с.
2. Маслова В. А. Концепты и ценности: Содержание понятий, языковая репрезентация. Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского: Филологические науки. – 2011. – № 24(2). Ч. 1. – С. 383–387.
3. Квашина В. В. Проблема аксиологии в современном языкознании. Вестник Южно-Уральского гос. гуманитарно-педагогического ун-та. – 2013. – №1(2). – С. 181–189.
4. Wissler C. An introduction to the social anthropology. – N.Y. – 1929. – P. 392.
5. Hoesel E. Adamson Anthropology: The study of Man. – N.Y. – 1953. – P. 592.
6. Zimmerman C.C. The Family of Tomorrow: The Cultural Crisis and the Way Out. N.Y., 1949. P. 256

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА



УДК : 1(091)

Вызов будущего: исторический опыт и повествование в концепции

З. Б. Симона¹

Б. Л. Губман

Тверской государственной университет (г. Тверь, Россия)

Аннотация. Статья ориентирована на рассмотрение трактовки взаимосвязи исторического опыта и повествования в философии З. Б. Симона. Этот автор предлагает нетривиальное видение исторического опыта и постижения минувшего в эпоху «глобальных перемен», обусловленных научно-техническим развитием. Критикуя нарративизм и предвещая наступления эры квази-субстанциальных интерпретаций истории, Симон говорит об обусловленности грядущего влияния таковых плюрализацией субъектов исторического творчества и познания периода «глобальных перемен». В статье рассмотрено его понимание взаимосвязи возвышенного исторического опыта с опытом индивидуального видения минувшего, рожденным в «озарении» субъекта. Автор, однако, полагает, что Симон не в состоянии избежать влияния нарративизма и лишь модифицирует платформу такового применительно к эпохе «глобальных перемен».

Ключевые слова: эпоха «глобальных перемен», нарративизм, квази-субстанциальные интерпретации истории, возвышенный исторический опыт, субъективный опыт истории, герменевтика, аналитическая философия истории.

Summary. The article is aimed at the analysis of the interpretation of the relationship between historical experience and narrative in the philosophy of Z. B. Simon. This author offers a non-trivial vision of historical experience and comprehension of the past in the era of "global changes" caused by scientific and technological development. Criticizing narrativism and predicting the advent of the era of quasi-substantial interpretations of history, Simon says that their future influence is conditioned by the pluralization of subjects of historical creativity and cognition of the period of «global change». The article examines his understanding of the relationship of sublime historical experience with the experience of individual vision of the past, born in the "illumination" of the subject. The author, however, believes that Simon is unable to avoid the influence of narrativism and only modifies its platform under the conditions of the era of "global change".

Keywords and phrases: the era of «global changes», narrativism, quasi-substantial interpretations of history, sublime historical experience, subjective experience of history, hermeneutics, analytical philosophy of history.

В произведениях немецкого философа З. Б. Симона, обретающих за последнее время популярность в профессиональной среде, представлена интересная попытка осмысления взаимосвязи исторического опыта и постижения минувшего, отправляясь от вызовов «беспрецедентных изменений», поставленных на повестку дня научно-техническим развитием.

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ "Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого". № -20-011-00406 - А.

Опираясь на анализ определяющих тенденций эволюции западной историософии второй половины минувшего 20-го столетия и начала 21-го века, он заявляет, что в качестве таковых следует принять два момента: отречение от классических субстанциалистских теорий исторического развития и преобладание в академических кругах нарративистской платформы трактовки знания о прошлом. Публикации работ К. Поппера и А. Данто, на его взгляд, послужили делу окончательной утраты кредита доверия к субстанциалистским схемам исторического развития, укорененным в классической историософии Нового времени и опирающимся на видение такового в перспективе рационализма, историзма прогрессистского толка и глобальных утопий грядущего. Одновременно он справедливо констатирует, что витгенштейнианский «лингвистический поворот» способствовал упрочению позиций нарративистских представлений о способе постижения истории [См.:1]. Кульминацией их триумфа Симону видится учение Х. Уайта. Сложившаяся ситуация рассматривается им как побуждающая к размышлениям о возможности «восстановлении» в границах критической мысли целостного теоретического видения исторического процесса и одновременно выявляющая своеобразный предел нарративизма, который обнаруживается в экстралингвистическом экзистенциальном опыте «столкновения» с историей.

Вызов будущего рассматривается немецким автором как не только повергающий сложившиеся и мнимо незыблемые стереотипы отношения к прошлому, но и как ведущий к новым вариантам его теоретического рассмотрения, складывающимся на базе ранее отсутствующих экзистенциальных установок. Проявления «антропоцена» – радикального воздействия человечества на окружающий природный мир, экологические угрозы, вероятные разрушительные итоги термоядерной войны, генная инженерия, вторжение человека в собственную биологическую природу и попытки ее коррекции, трансгуманизм, цифровизация, появление самодостаточных и способных к автономному совершенствованию систем искусственного интеллекта и иные порождения научно-технического развития представляются Симону способными продуцировать события, порывающие с предшествующим ходом социального развития [2, р. 239–245]. Вторгаясь в социальную жизнь, научно-технический разум провоцирует разрыв с прошлым человечества, решительно взывает к новому способу концептуального осмысления такового [3]. Складывающаяся ситуация рассматривается Симоном как созвучная презентистскому подходу к истории в вариантах Ф. Хартога [4], А. Ассман [5] и Х.У. Гумбрехта [6], хотя сам он акцентирует именно единение моментов прошлого и будущего.

Отказываясь от установки классической философии, связанной с раскрытием глобального смысла исторического процесса, Симон выдвигает идею «квази-субстанциальной» интерпретации такового» [8, р. 266]. Он полагает возможным возрождению спекулятивных схем динамики глобальных изменений истории, которые отбросят представления о присутствии в ней в качестве основы единой субстанции, универсального субъекта в лице

человечества. В подобном варианте история предстает не в образе «коллективной сингулярности» (Р. Козеллек), а рисуется как «разорванная сингулярность» [7, р. 41]. Симон говорит о возможности появления всеохватывающего, но создаваемого в неэссенциалистском духе видения прошлого, которое может быть потенциально построено ранее не существовавшим субъектом, обретшим жизнь в ходе радикального прорыва в научно-технологической области.

Для Симона не свойственно желание создания какой-либо собственной историософской теории. Он полагает, что его собственные воззрения могут быть поняты как результат критического осмысления трудов Э. Руния [9], Ф. Анкерсмита [10] и Ж.-Л. Нанси [11], синтеза изложенных в них взглядов. Прежде всего, отмечая различия в теоретических воззрениях Анкерсмита и Руния, Симон пишет о значимости предложенного ими понимания феномена возвышенного как заданного несоизмеримостью актуально переживаемого опыта истории устоявшейся картине минувшего, представленного в наррации о нем. «Возвышенный исторический опыт», к которому они обращаются, стимулирует поиск новой идентичности субъекта, сопряженной с ожиданием грядущего. Симон акцентирует, что экзистенциально переживаемый опыт пребывания в истории противоположен познаваемому прошлому. Он утверждает, что «в квази-субстанциальной философии истории прошлое связано с познанием, а будущее – с существованием, в то самое время как движение истории – это постоянная трансформация экзистенциального момента в познавательный» [7, р. 53]. В творчестве Нанси, по Симону, присутствует продуктивная мысль о том, что движение от настоящего к будущему характеризуется рождением нового индивидуального и коллективного субъекта. Будущее предстает при этом «как место рождения нового субъекта, нового сообщества».

В контексте исторических изменений, по Симону, возникает шанс становления многообразия новых автономных субъектов, которые способны ретроспективно интерпретировать минувшее в горизонте становления будущего. Видение истории как «разорванной сингулярности» может стать основанием конструирования рефлексивной коллективной и личностной идентичности [12, р. 830]. Являясь носителями непредсказуемого экзистенциального опыта истории, новые субъекты превращают ее в предмет «апофатического» толкования.

Симон именует свою позицию по отношению к историческому познанию «реалистическим антиреализмом». Она предполагает «столкновение с реальностью» и одновременно невозможность знать ее как независимую, ибо она дана нам сквозь призму конструируемых познавательным усилием миров. Он поясняет свою позицию в контексте собственных представлений об основанном на персональном опыте историческом «инсайте» – «озарении» как источнике трансформации знания о минувшем.

Отличительной особенностью исторического опыта, в интерпретации Симона, является источник его рождения – непосредственное столкновение

индивидуального субъекта с непредвиденным историческим событием, каковым может быть неожиданно открытый архивный источник, увиденная картина или услышанное музыкальное произведение. В своем истолковании роли события Симон ссылается на построения А. Бадью. Уникальность индивидуального исторического опыта, по Симону, отличает его как от «возвышенного» коллективного исторического опыта, так и от «объективного» опыта людей иных эпох [7, р. 118]. Отличительной особенностью индивидуального исторического опыта, по Симону, оказывается непосредственность, позволяющая ему «служить в качестве побудительного мотива к борьбе с языком в ситуации, когда наши лингвистические концептуализации оказываются моментально поверженными» [7, р. 121]. В результате рождается неповторимый «инсайт», производный от встречи с событием и продуцирующий обнаружение новых смыслов минувшего. Вероятно под влиянием Анкерсмита, Симон не стремится к раскрытию познавательного содержания индивидуального исторического опыта и настаивает на его преимущественно эстетическом характере. Индивидуальный исторический опыт рисуется им как неминуемо подлежащий лингвистической ассимиляции. В нарративной плоскости им задаются новые смысловые горизонты видения прошлого, этические перспективы его истолкования.

Предложив собственную достаточно оригинальную диагностику современного состояния философии истории, Симон выдвинул заслуживающую пристального изучения стратегию интерпретации минувшего в свете непредсказуемого будущего, рождаемого научно-техническим прорывом. Вместе с тем, его истолкование вероятности появления на этой основе многообразия субъектов истории и выдвигаемых ими «квази-субстанциальных» критико-онтологических картин прошлого заставляет задуматься о возможности совместимости такого рода конструкций с существующими представлениями о всемирной истории. Им такого рода перспектива не обсуждается, также как и возможность совместимости «квази-субстанциальной» онтологии с доминирующей нарративистской парадигмой исторического познания.

Симон выявил перспективный путь аналитики взаимосвязи экзистенциально-личностного, «объективного» и «возвышенного» коллективного исторического опыта, их роли в постижении минувшего. Рассмотрев экзистенциальный потенциал исторического опыта, он показал органическое присутствие в нем эстетической и этической составляющих. Выступая в роли критика доминирующей в наши дни нарративистской платформы постижения истории, он остался, тем не менее, сфере ее влияния и не сумел наметить действенной стратегии ее преодоления. Рассуждая о различных способах «присвоения» исторического опыта в горизонте будущего, принципиальной непредсказуемости его событийного наполнения, Симон попытался синтезировать взгляды А. Бадью с нарративистской платформой, которая сочетает идеи герменевтики и аналитической философии истории.

Библиография

1. Лингвистический поворот и историческое познание в западной философии XX–XXI веков // Под ред. Б. Л. Губмана и К. В. Ануфриевой. – М. : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – 304 с.
2. Simon Z. B. Why the Anthropocene Has No History: Facing the Unprecedented / Z. Simon // *The Anthropocene Review*. – 2017. – Vol. 4, № 3. – P. 239-245.
3. Simon Z. B. The Story of Humanity and the Challenge of Posthumanity / Z. Simon // *History of the Human Sciences*, published online ahead of print, 18 July 2018b. doi: 10.1177/0952695118779519.
4. Hartog F. Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time, trans. Saskia Brown / F. Hartog. – New York: Columbia University Press, 2015. – P. 159-162.
5. Assmann A. Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne / A. Assmann. – Munich : Hanser, 2013. – 336 p.
6. Gumbrecht H. U. Our Broad Present: Time and Contemporary Culture / H. U. Gumbrecht. – New York : Columbia University Press, 2014. – 112 p.
7. Simon Z. B. History in Times of Unprecedented Change / Z. Simon. – L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2019. – 224 с.
8. Simon Z. B. We are History: The Outlines of a ‘Quasi-substantive’ Philosophy of History / Z. Simon // *Rethinking History*. – 2016. – Vol. 20, № 2. – P. 259-279.
9. Runia E. Moved by the Past: Discontinuity and Historical Mutation / E. Runia. – New York : Columbia University Press, 2014. – 264 p.
10. Ankersmit F. Sublime Historical Experience / F. Ankersmit. – Stanford : Stanford University Press, 2005. – 481 p.
11. Nancy J.-L. The Birth to Presence, trans. Brian Holmes et al / J.-L. Nancy. – Stanford : Stanford University Press, 1993. – 423 p.
12. Simon Z. B. History Manifested: Making Sense of Unprecedented Change / Z. Simon // *European Review of History*. – 2015. – Vol. 22, № 5. – P. 819-834.

**От раптора и Диогена до обучающей инфографики:
образ философа в мемах**

А. А. Шевцова

Московский педагогический государственный университет

(г. Москва, Россия)

Аннотация. В сообщении предпринята попытка иконографического анализа современного визуального источника – интернет-мемов, посвященных философам и философии. Автора интересовали ключевые черты образа философа и рефлексия об образовательно-просветительском потенциале использования подобного визуального контента в учебном процессе.

Ключевые слова: интернет-мем; иконографический анализ; визуальное наследие; юмор; эдьютейнмент.

Summary. The paper attempts an iconographic analysis of a modern visual source - Internet memes devoted to philosophers and philosophy. The author was interested in the key features of the image of a philosopher and reflection on the educational potential of using such visual content in the educational process.

Keywords and phrases: Internet meme; iconographic analysis; visual heritage; humor; edutainment.

Современная сетевая коммуникация практически непредставима без мемов, которые со времен Ричарда Докинза и понимания их как единицы негенетической культурной информации, основным механизмом возникновения и диффузии которой является репликация [5, с. 64–65], получили новое прочтение. Сегодня интернет-мемы понимаются как визуальное, текстовое, аудиальное или креолизованное сообщение, генерируемое и спонтанно тиражируемое в сети в ответ на значимые для общества явления и процессы [2, с. 31], при этом смысл интернет-мема конструируется пользователями в процессе интерпретации исходника, который может приобрести множество интерпретаций [6, с. 137]. Очевидно, что мемы как тексты культуры – это не только удивительно интересный источник для иконографического и морфологического [7, с. 204–206] анализа, но и в силу своей притягательности и поистине вирусной способности к репликации и креативному самовоспроизводству смыслов, – потенциально значимый материал для эдьютейнмента.

В то время как образовательный потенциал мемов уже подвергся научному осмыслению, в частности, в исследованиях О. А. Блиновой и Ю. А. Горбуновой [2], А. Третьяка и Г. Часовских [8], образ героя «философских мемов» не менее интересен. В данном сообщении будет предпринята попытка обратиться к обоим этим аспектам.

Полагаю, что возражать против дозированного и уместного использования тематических «научных» мемов в учебном процессе станет лишь заядлый ретроград; в практике многих преподавателей юмор, в том числе

академический, профессиональный уже давно воспринимается как базовый навык. Функциональное назначение использования подобного визуального контента довольно широко: от динамической паузы, переключения внимания, снятия монотонности при подаче материала, требующего концентрации, работы мысли и умственных усилий, до визуализации и объяснения сложного концептуального материала, от юмористического снижения пафоса до становления единой профессиональной / академической / научной идентичности. Мем, как рассказанный к месту анекдот и профессиональная байка, может послужить тем самым аудиовизуальным клеем, который соединит тезисы лекционного занятия в новое знание. Деконструкция и постирония для осмысления и визуализации философского знания [2, с. 31] трансформирует во много устаревшую привычную авторитарную логику обучения «от старших – младшим». В конце концов, лучше объяснить сложный концепт через диалог мультипликационных лабораторных мышей Пинки и Брейна, чем не объяснить вовсе.

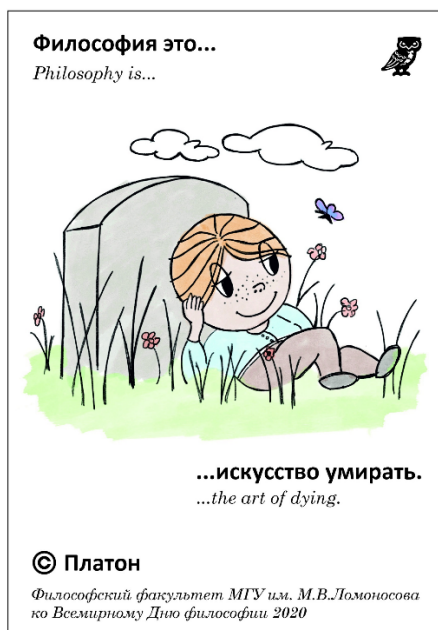
Не стоит бояться, что от всей лекции останутся только мемы: обязательно запомнится и ваша свобода обращения со сложным научным материалом, и восприятие той или иной дисциплины, в данном случае – философии или истории философии – как интереснейшего предмета, истории обмена идеями и поисков ответов на вечные вопросы, в которой были и взлеты, и болезненные, и смешные падения. При этом боязнь «скатиться на уровень студента», о которой с некоторой брезгливостью нередко говорят преподаватели «старой школы», может быть также отмечена как несущественная, – вам это попросту не удастся, как не удастся в полной мере овладеть молодежным сленгом и использовать его к месту, не вызывая раздражение аудитории.

Особая роль отводится мемам в образовательно-просветительских пабликах соцсетей, где подобная гедонистически-юмористическая разрядка воспринимается пользователями как своего рода «лакомство для мозга» и побуждает ждать обновлений ленты снова и снова. И хотя даже профессиональным популяризаторам науки мемы видятся порой «глупыми картинками в интернете» [1], мемы могут использоваться для привлечения внимания к очередной порции текстового образовательного / просветительского контента, а если, к примеру, они сопряжены с инфографикой или качественной текстовой подводкой, то становятся удачным воплощением современного концепта эдьютейнмента. Все это позволяет сместить мотивационный фокус, преодолеть стресс от «непонятного, заумного, сложного, ненужного» знания, самостоятельно искать и потреблять новую информацию по дисциплине не потому, что это требуется к экзамену, а потому что это действительно забавно и интересно. Примеры удачного использования «философских мемов» и прочего специально созданного визуального контента, например, интересной инфографики, среди тематических пабликов сети «ВКонтакте»: «Философия для тупых» (<https://vk.com/philososia>)[4] и «Суть философии» (<https://vk.com/philosyt>), в то время как сообщество «Философия в

мемах» (<https://vk.com/philo.memes>) слишком сосредоточено на творчестве А.Г. Дугина.



Паблик «Философия для тупых». *Источник:*
https://vk.com/philosasia?z=photo-147369036_456239129%2Falbum-147369036_00%2Frev



Паблик «Суть философии». Серия иллюстраций по мотивам вкладышей к жевательной резинке «Loveis...», подготовленная Философским факультетом МГУ. *Источник:* https://vk.com/philosyt?z=photo-50124058_457239927%2Fwall-50124058_12367

Остроумная подача краткой истории философии как сборника юмористических скетчей в книге Е. Цуркана [9] или комикса Ф. Ван Ленте, Р. Данлеви [3] может стать первым шагом, чтобы по-настоящему заинтересоваться этим глубоким предметом, без которого университетское образование не может считаться состоявшимся, а может стать второй попыткой после неудавшегося «занудного» первого знакомства, когда «пары по философии» воспринимаются как заведомая потеря времени, очередное проявление тягот и лишений студенческой барщины. Профессиональный философский юмор (в духе «философы шутят») может также быть непонятен для непосвященных и требовать отдельного объяснения, что позволяет вновь обратиться к важной функции профессионального, в данном случае – академического юмора, формированию и поддержанию групповой идентичности, отделению своих и чужих.



ТОМИЗМ



НИЦШЕАНСТВО



АТЕИЗМ



КИНИЗМ



теория справедливости



ПЛАТОНИЗМ



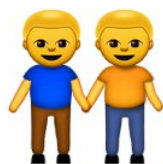
ФРЕЙДИЗМ



консерватизм



русский космизм



постструктурализм



экзистенциализм



скептицизм



аналитическая философия



советский марксизм



политическая философия

Паблик «Философия в мемах». Источник:
https://vk.com/philo.memes?z=photo-52229315_456239132%2Falbum-52229315_00%2Frev

В данном пилотном исследовании анализу подверглись 480 «философских мемов» (даты создания 2002–2022), которые можно разделить на несколько крупных тематических кластеров, выделив ключевых действующих лиц.

Краткий курс философии в картинках, который обычно включает изображения одного или нескольких мыслителей и ироническую трактовку их ключевых идей. Любимые герои подобного интернет-творчества – Кант, Гегель, Диоген, Декарт, Сократ, Шрёдингер (понятно, что его представляют коты), Ницше, Аристотель, Кафка, Камю, Арендт, Хайдеггер, Фуко, Делез, Платон, Витгенштейн, Шопенгауэр, Юм и др.



Источник: <https://www.pinterest.ru/pin/796222409121645649/>

Нередко и сами философы, и их идеи постиронично снижаются, например, как в переосмыслении известного мема про «Шерстяного волчару» как цепочки взаимосвязанных идей.



Источник: <https://www.anekdot.ru/id/1106491/>

Небольшую, но тематически очень интересную группу составляют мемы, посвященные так называемым ключевым вопросам философии или некоторым концептам, визуально апеллирующим к образам массовой культуры, как, например, в меме о Сократе, который «ничего не знает», прямо как Джон Сноу из «Игры престолов», или обыгрывающие образ главного злодея саги «Звездные войны» Дарта Вейдера как «философа-филантропа».



Источник: <https://www.pinterest.ru/pin/8936899251918559/>

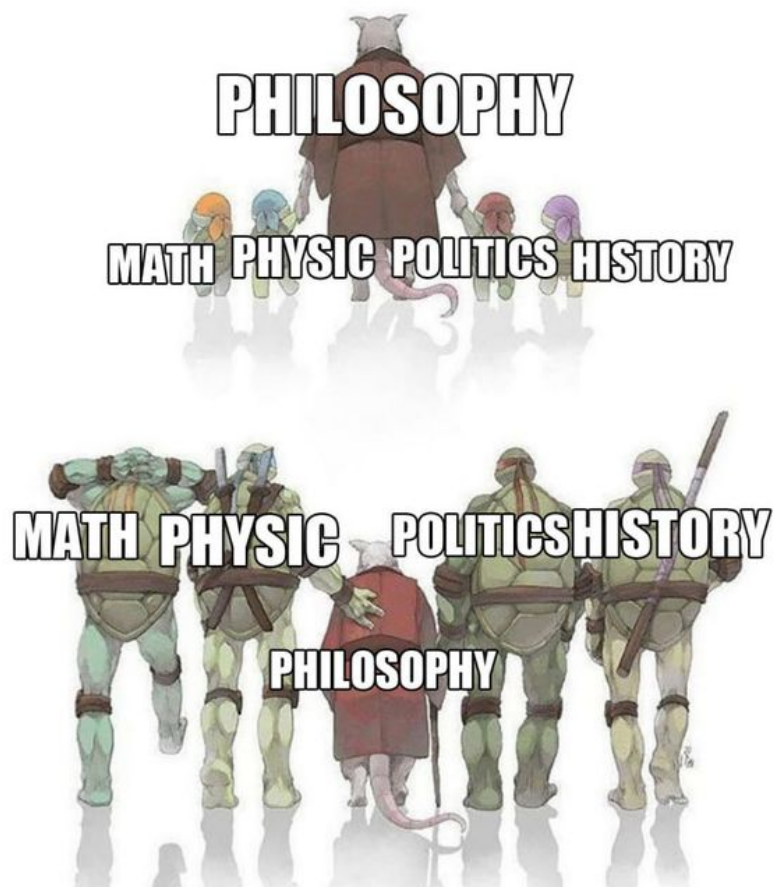
**СИЛЬНЫЕ ЛЮДИ НЕ ОПУСКАЮТ
ДРУГИХ ВНИЗ. ОНИ ПОДНИМАЮТ
ИХ ВВЕРХ.**

(С) ДАРТ ВЕЙДЕР. ФИЛОСОФ. ФИЛАНТРОП



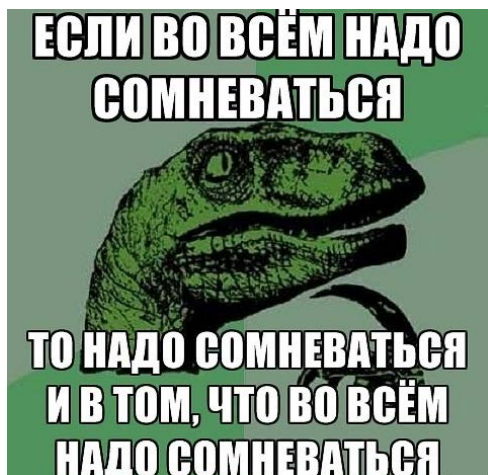
Источник: <http://boro.da33.ru/28990/>

Одним из примеров может также служить мем с черепашками-ниндзя (математика, физика, политология, история) и философией – их сэнсэем мастером Сплинтером.



Источник: <https://memepedia.ru/cherepashki-nindzya-i-master-splinter/>

Широко распространены постироничные мемы Филосораптора или динозавра-философа из серии Advice Animals. Это своего рода философский аналог «Филологической девы» для философов.



Источник: <https://memoteka.com/Филосораптор>

Особенно ценны мемы, содержащие профессиональный юмор академического сообщества – рефлексию относительно собственной научной специальности, ее практической ценности, восприятия ее обществом. Здесь и бравада относительно маргинальности вследствие занятий философией, и то, что именно разум и увлечение философией может стать определяющим сексуальную привлекательность фактором. Сложности обучения философии – еще один частый сюжет этого кластера.

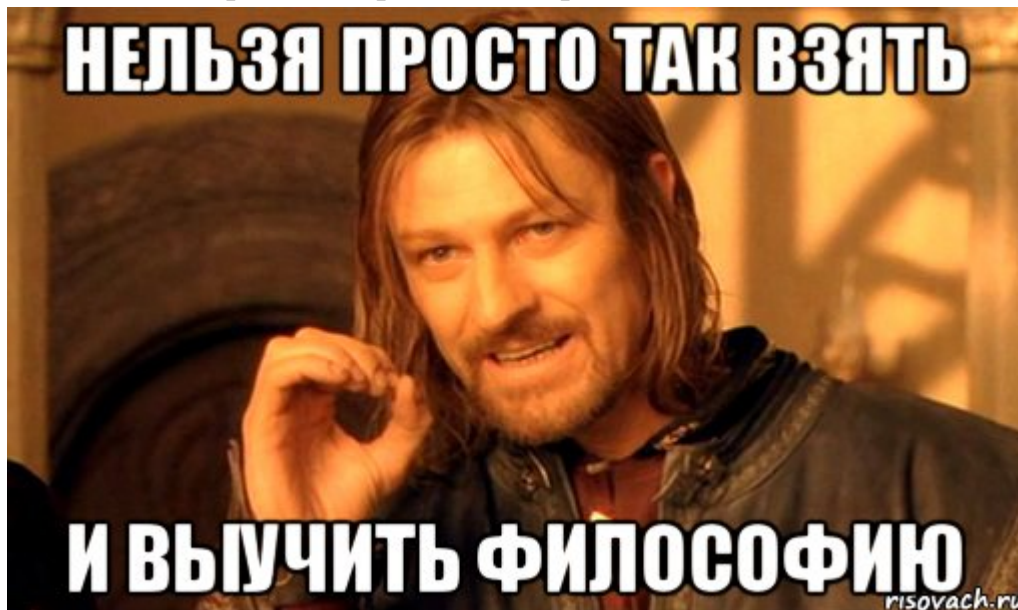


Источник: <https://www.pinterest.ru/pin/448389706662063982/>

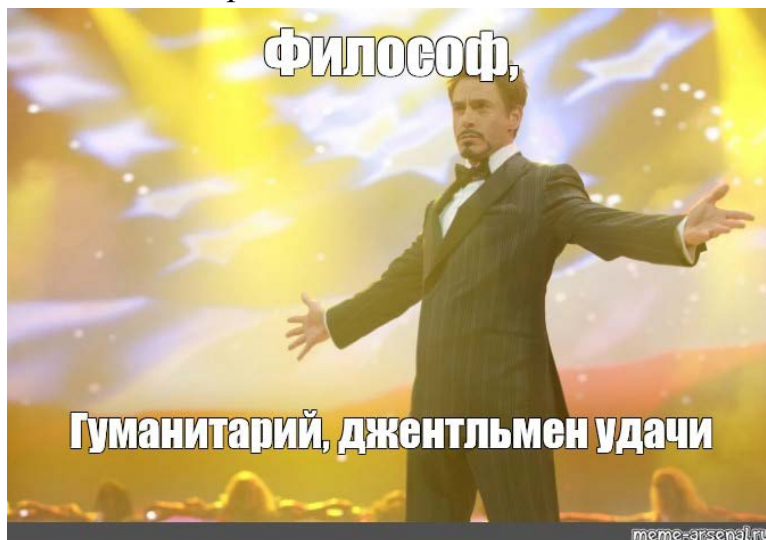
**BEFORE AND AFTER
STUDYING PHILOSOPHY**



Источник: <https://www.pinterest.ru/pin/422281205811465/>



Источник: <http://risovach.ru/kartinka/8013338>

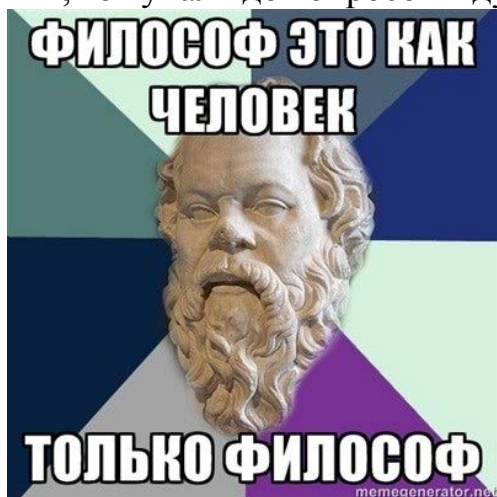


Источник: <https://www.meme-arsenal.com/create/meme/796559>

Не прошло мимо любителей визуальной интернет-мудрости ностальгическое обыгрывание знаменитых мемов о Догге и Чимсе (то есть раньше и теперь), «Вжух» и «мема про рыбов».

Значительно менее интересны для иконографического анализа так называемые «философские» демотиваторы – квазифилософские и банальные визуальные размышления, обычно достаточно пессимистичного свойства.

Наконец, выделяется группа мемов-матриц, которые пользователи могут заполнять собственным текстом на свое усмотрение. Здесь в роли философа могут выступать (в порядке убывания частотности): Аристотель (вернее, его скульптурное изображение), основатель айкидо Морихэй Уэсиба (популярные тэги – #конфуций, #китайский философ), Сократ, сюрреалистичный мем «фелосаф» (sic!) или stonks, Виталий Кличко, прославившийся своими максимами, и магистр Йода. Содержание подобной продукции варьирует достаточно широко, от победительных трюизмов в духе «Капитана очевидности», например: «Лучший способ борьбы с платными пересдачами – учеба нормальная», «Обязательно женись, если попадетсЯ хорошая жена, станешь счастливым, если плохая – станешь философом», «Кто встал после падения, тот упал» до вопросов в духе «Есть смысл жизни? А если найду?».



Источник: <https://www.iloveimg.com/ru/meme-generator>

Надеюсь, что мой краткий панегирик философским мемам позволит обратить внимание на тот факт, что современная академическая коммуникация слабо представима без этой части визуальной культуры, которая имеет мощный образовательный и исследовательский потенциал.

Библиография

1. Бакал Л. Кот Шрёдингера и парадокс близнецов. Семь интеллектуальных мемов, которые сделают вас в разы умнее / Л. Бакал // Мел. 11.03.2020. URL: https://mel.fm/ucbeba/fakultativ/8423179-intellectual_memes (дата обращения 13.05.2022).

-
-
2. Блинова О. А. Философские мемы в контексте цифровизации образования / О. А. Блинова, Ю. А. Горбунова // Образовательные ресурсы и технологии. – 2020. – № 1 (30). – С. 29–36.
 3. Ван Ленте Ф. Философы в действии. История философии в комиксе / Ф. Ван Ленте, Р. Данлеви. – М. : Манн, Иванов и Фербер, 2019. – 328 с.
 4. Волкова Б. Пять пабликов в «ВКонтакте», которые помогают учиться / Б. Волкова, О. Махмутова, В. Сальникова. // ТАСС. 01.09.2017. URL: https://tass.ru/obschestvo/4499271?utm_source=google.com&utm_medium=organic&utm_campaign=google.com&utm_referrer=google.com (дата обращения 13.05.2022).
 5. Докинз Р. Эгоистичный ген / Р. Докинз. – М. : Мир, 1993. – 317 с.
 6. Зиновьева Н.А. Анализ процесса конструирования смысла Интернет-мема / Н. А. Зиновьева // Дискуссия. – 2013. – № 9 (39). – С. 133–137.
 7. Патцельт В. Й. Гены, мемы и знаки / В. Й. Патцельт, пер. с нем. В. С. Авдониной // МЕТОД: Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. – 2018. – № 8. – С. 185–211.
 8. Третьяк А. Объясняем сложные философские мемы / А. Третьяк, Г. Часовских // Арзамас. Курс Главные философские вопросы. Сезон 2: Кто такой Бог? URL: <https://arzamas.academy/materials/1771> (дата обращения 13.05.2022)
 9. Цуркан Е. Г. Философия 2.0. Невыдуманные истории о философах и людях / Е. Г. Цуркан. – М. : Проспект, 2022. – 112 с.

Память, историографическая операция и проблема достоверной репрезентации исторического опыта в концепции Поля Рикёра¹

Д. Г. Кукарников

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация: В статье рассматривается логика формирования и развития философских взглядов П. Рикёра позднего этапа его творчества по широкому спектру вопросов, связанных с проблематикой исторического познания. В центре внимания автора – проблема достоверной репрезентации исторического опыта в концепции Рикёра. Анализируются основные понятия, используемые философом для обоснования собственной позиции; особое внимание уделено исследованию категории «историографическая операция» и её основных фаз.

Ключевые слова: феноменология памяти, эпистемология истории, герменевтика исторического состояния, репрезентация исторического опыта, историографическая операция, понимание, объяснение, нарративная философия истории, забвение, идеологизация памяти, институциональные формы забвения, вина, прощение, дар

Summary: The article discusses the logic of the formation and development of P. Ricoeur's philosophical views of the late stage of his work on a wide range of issues related to the problems of historical knowledge. The author focuses on the problem of authentic representation of historical experience in Ricoeur's concept. The main concepts used by the philosopher to substantiate his own position are analyzed; special attention is paid to the study of the category "historiographic operation" and its main phases.

Keywords and phrases: phenomenology of memory, epistemology of history, hermeneutics of the historical state, representation of historical experience, historiographic operation, understanding, explanation, narrative philosophy of history, oblivion, ideologization of memory, institutional forms of oblivion, guilt, forgiveness, gift

Фундаментальный труд «Память, история, забвение» [5], опубликованный в 2000 году и переведённый на русский язык в 2004-м, является результатом и составной частью работы, которую Поль Рикёр проводил более пятидесяти лет. С позиций философии в нём исследуются история, теология, этика и возможность понимания себя. Большинство сочинений Рикёра в той или иной степени связано с философской антропологией, позволяющей понять способности и слабости, которые у всех нас есть или которые мы проявляем, прокладывая себе путь через Мир. Многие комментаторы отмечают методологический «сдвиг», произошедший в творчестве Рикёра в ходе его эволюции от экзистенциальной философии к феноменологии и герменевтике [11; 3, с. 148-155]. Темпоральность, дискурс, действие, нарратив, идентичность, этика и политика, память и история – все эти темы становятся для него ключевыми в последних сочинениях.

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого». № 20-011-00406 - А.

Начиная с названия, «Память, история, забвение» – это книга триад. Представляя свой текст, автор объясняет, что его генезис связан с тремя основными группами причин: частных, профессиональных и публичных. Подходя к концу своей долгой жизни, Рикёр был обеспокоен недостаточной проработкой проблематики индивидуальной памяти и процесса забвения, которые он определяет как средние уровни между темпоральным опытом и нарративными операциями, вовлечёнными в построение себя. С другой стороны, в профессиональном плане изучение связи памяти и истории является ключевой проблематикой для сообщества историков, частью которого Рикёр небезосновательно полагал и себя. Злоупотребление памятью, когда некоторые события незаслуженно забываются, а другие, напротив, чрезмерно прославляются, лежит в основе публичной причины – необходимости выполнения гражданского долга исследования политики справедливой памяти [5, с. 15].

Книга состоит из трех частей: часть I посвящена феноменологии памяти и мнемонических явлений и опирается на философию Э. Гуссерля; часть II посвящена истории и относится к эпистемологии исторических наук; часть III, представленная как размышление о забвении, составляет герменевтику исторического существования. Затем каждая часть разворачивается через три отдельных раздела: 1. феноменология памяти: объект памяти (память как она дана), поиск определённых объектов (воспоминание, анамнезис, припоминание), рассмотрение рефлексивной памяти (память о себе, «я-сам»); 2. эпистемология истории: стадия свидетельства и архивов, анализ использования «потому что» в объяснении и понимании, историческая репрезентация прошлого с помощью письма; 3. герменевтика исторического состояния: критическая философия истории (критическая герменевтика); стадия онтологический герменевтики для исследования модальностей темпорализации, образующих экзистенциальное условие исторического познания; стадия обнаружения мира забвения под слоем памяти и истории [5, с. 15-16]. Несмотря на сложность этой структуры и рассматриваемых вопросов, и феноменология памяти, и эпистемология истории, и герменевтика исторического состояния связаны сквозной проблематикой – репрезентацией прошлого.

Часть I «О памяти и припоминании» (феноменология памяти) разворачивается вокруг двух основных вопросов: о чём мы вспоминаем и кому принадлежат воспоминания? Это попытка раскрыть природу мнемонических явлений и предложить их типологизацию, поскольку они часто являются нашим единственным средством обращения к прошлому. Рикёр начинает с проведения различий между воспоминанием и воображением, исходя из того, что «память, сведённая к воспоминанию, идёт по следам воображения» [5, с. 23].

Противопоставление воспоминания как знания и забвения как стирания (или уничтожения) в античной философии оказало значительное воздействие на концепцию памяти и исторического опыта Рикёра. В ходе анализа он обращается к теории Платона, сконцентрированной на проблеме соотношения

eikon (образа) и typos (места). В платоновских началах философского исследования памяти истине и лжи придается эквивалентный онтологический и эпистемологический статус, подразумевается, что это версии одного и того же. В трактате Аристотеля «О памяти и припоминании» («De memoria et reminiscencia»), который также рассматривает Рикёр, он находит исключительно важное, основополагающее для феноменологического анализа памяти и забвения положение: «Память сопряжена с прошлым». Прошлому противопоставлено ощущение настоящего и догадка о будущем: «Именно контраст с “будущим” предположения и ожидания, а также с “настоящим” ощущения (или восприятия) подчёркивает эта исключительно важная, характерная черта» [5, с. 37]. Рассмотрение содержания памяти в связи с восприятием времени, основанное на наблюдении Аристотеля, станет определяющим моментом в феноменологическом анализе памяти и забвения.

В рамках этого возникает вопрос о том, является ли история миметической или воображаемой? В качестве первого шага в развитии своей теории памяти Рикёр различает два измерения памяти: когнитивное и прагматическое, которые обозначают память, во-первых, как привязанность, претендующую на правдивое отношение к прошлому, память как род знания и, во-вторых, как активный поиск воспоминания, память как практику. «...Вспоминать – значит не только принимать, получать образ прошлого, но и искать его, “делать” что-то»; это то, что «Бергсон назовёт усилием по воспоминанию, а Фрейд – работой воспоминания» [5, с. 87]. И когнитивный, и прагматический подходы совпадают друг с другом в операции добывания воспоминания («припоминание»).

Такое раздвоение на когнитивный и прагматический подходы оказывает большое влияние на претензию памяти быть верной прошлому: эта претензия определяет истинностный статус памяти, который в дальнейшем надо будет сопоставить с истинностным статусом истории [5, с. 22]. К приверженности в отношении памяти необходимо подходить критически, чтобы иметь возможность выявить её ложные показания и сравнить их с более надёжными данными истории: из-за возможности неправильного употребления памяти её нацеленность на истину постоянно находится под угрозой.

Исследование памяти ставит нас перед важным вопросом о возможности достоверной репрезентации прошлого опыта. Мы все вовлечены в поиск исторических истин, привнося либо «верность», либо желание быть верным чему-либо. Потребность вспоминаящих (свидетелей памяти) и историков быть верными чему-то приводит к возможности злоупотребления памятью, а это освобождает место для других тем: как работает память? насколько история зависит от памяти? возможно ли повлиять на стремление к истине? В главе второй первой части своего исследования Рикёр рассматривает правильное и неправильное использование работающей памяти и предлагает типологию естественной памяти: патолого-терапевтический уровень (задержанная память) – З. Фрейд; практический уровень (память, подвергшаяся манипуляциям, или «навязанная память») – М. Вебер, К. Маркс; этико-политический уровень –

обязывающая память (память-долг или принудительное воспоминание) – Ц. Тодоров, П. Нора.

Отдельное место в исследовании памяти отведено рассмотрению проблемы субъекта памяти. Основной вопрос, интересующий Рикёра, связан с выяснением того, носит ли память личный или коллективный характер? В его решении сложились две основных традиции, связанные с позициями методологического индивидуализма и методологического холизма. Первая, которую Рикёр связывает с процессом зарождения проблематики субъективности, утверждает примат индивидуальной памяти над памятью коллективной, что является важным сдвигом в процессе историографической операции. Многие авторы выступают за частный, индивидуальный характер памяти, который связывает сознание памяти с прошлым и выступает как неотъемлемая часть личности [10, Р. 5]. Морис Хальбвакс в работе «Коллективная память», напротив, акцентировал роль коллективной памяти общества в структурировании индивидуальных воспоминаний человека [9].

Рикёр, отталкиваясь от анализа работ Августина, Локка и Гуссерля, постарался понять, каким образом историография сочленяет свой дискурс с дискурсом феноменологии, обосновывая наличие промежуточного уровня, где пересекаются живая индивидуальная память и коллективная память. «Не существует ли между двумя полюсами – индивидуальной и коллективной памятью – промежуточного плана референции, где конкретно осуществляется взаимодействие между живой памятью индивидуальных личностей и публичной памятью сообществ, к которым мы принадлежим?», – задаётся он вопросом. По его мнению, такого рода опосредующим звеном выступают отношения с близкими, которым мы вправе вполне определённо атрибутировать память. Таким образом, Рикёр высказывает гипотезу о тройной атрибуции памяти: «я», близким, другим [5, с. 184-186].

Вторая часть его сочинения «История, эпистемология», посвящена (как это и следует из названия) эпистемологии исторического познания в целях прояснения вопроса о степени зависимости истории (стремление истории к истине) от памяти (установка памяти на точность), решения проблемы «взаимоотношений между знанием и практикой истории, с одной стороны, и опытом живой памяти – с другой» [5, с. 190]. Рикёр исходит из идеи автономности исторического познания по отношению к феномену памяти, что обеспечивает как эпистемологическую автономию исторической науки, так и самодостаточность в познании историей самой себя.

Для характеристики «поля» эпистемологического анализа используется понятие «историческая операция» (или «историографическая операция» – термин Мишеля Фукидида, который широко использует Рикёр). Он выделяет три основных фазы историографической операции: 1. документальная: от момента показаний очевидцев до создания архивов, накапливание документальных доказательств; 2. фаза объяснения/понимания (Рикёр ясно отказывается противопоставлять объяснение пониманию): здесь мобилизуются многообразные ответы «потому что» на вопрос «почему?», что выступает как

главный эпистемологический момент; 3. репрезентативная фаза: придание литературной или письменной формы историческому материалу, предназначенному читателю. Подробно исследуется каждая фаза; при этом особо оговаривается, что «речь идет не о хронологически различных стадиях, а о методологических моментах» [5, с. 192], которые «являются не последовательно сменяющимися друга друга этапами, а взаимопроникающими уровнями» [5, с. 330].

Специфика рассмотрения документальной фазы Рикёром как архивации свидетельств прошлого внимательно проанализирована в обстоятельной статье Б. Л. Губмана «Исторический опыт и нарратив в философии П. Рикёра» [2, с. 48-50]. Но, конечно же, центральной историографической операцией процесса, подробно описываемого в части II «Памяти, истории, забвения», является фаза объяснения/понимания как особого вида интерпретации, способствующего обогащению исторического опыта. Данная операция напрямую связана с поиском ответов на вопрос «почему?», предполагающих употребление союза «потому что». Рикёр руководствуется идеей автономия истории по отношению к памяти, с одной стороны, и (солидаризируясь с идеей М. Вебера) стремлением к органичному сочетанию объяснения и понимания, с другой.

Он осуществляет критический анализ исследований французской школы «Анналов» и «строгого» подхода к истории (М. де Серто, М. Фуко, Н. Элиас), соединяя его с достижениями аналитической философии истории. Здесь читатель попадает в область репрезентации – процесс, посредством которого посредством социальных агентов возникает последующее представление об историческом объекте. Сам Рикёр полагает понятие репрезентирования в истории весьма проблематичным [5, с. 396] и даже рискованным [5, с. 394], особенно в связи с притязаниями дискурса истории на истину. Здесь эпистемология истории граничит с онтологией «бытия-в-мире». Историческая репрезентация действительно является присутствующим образом отсутствующей вещи; но отсутствующая вещь сама раздваивается на исчезновение и существование в прошлом. Прошлые вещи упразднены, но никто не может сделать так, чтобы их не было и прежде [5, с. 396]. При этом подчёркивается, что интерпретация не ограничивается этой стадией, так как она распространяется на все фазы историографической операции.

Выявляя репрезентативные возможности истории, Рикёр особое внимание уделяет нарративным формам репрезентации и выяснению отношения исторического дискурса к художественной литературе (рассказ-вымысел и исторический рассказ). Несмотря на наличие тесной связи между ними, сохраняются и вполне определённые отличия, связанные с наличием внешнего референта, с которым работают историки, и существованием внетекстовой реальности, на исследование которой претендует история. Эта часть завершается рассмотрением репрезентации и риторики, ставшей ключевой темой для некоторых учёных, пишущих историю под воздействием лингвистического поворота в социальных и гуманитарных науках. Лингвистический поворот уничтожил границы между историей и литературой,

отвергнув классические дефиниции истины, привнёс в исторические исследования риторику, что кардинально изменило весь предыдущий способ видения прошлого.

Это область, которая, по мнению Рикёра, может отвергнуть историю от прошлого, от реального референта. Здесь мы имеем дело с тем, что может быть охарактеризовано как атаки на историю, когда историческое письмо относится не к реальному, а только к умопостигаемому, а лишние детали используются для маскировки повествовательной структуры и замысла пишущего историю. Обращаясь к работам одного из основоположников и первых теоретиков нарративной философии истории Хейдена Уайта [8], Рикёр характеризует испытание нарративной риторики в споре о тропологии, введённой им, «ужасными событиями». По его мнению, Уайт гипертрофирует непреодолимую относительность любой репрезентации исторических явлений, благодаря чему в принципе «подрывается различие между интерпретацией и фактом и уничтожается граница между историей “истинной” и “ложной”, между “воображаемым” и “фактическим”, между “образным” и “буквальным”» [5, с. 360].

Бросая вызов подобным взглядам с позиций критического реализма, Рикёр не принимает предположений будто история – это просто вымысел, а ненадёжность свидетельств о событиях (семиологический подход Х. Уайта) обостряет вопрос о честности текста, его объективности. Не отрицая значимости исторического нарратива, он принимает позицию одного из главных представителей последнего поколения традиции Школы «Анналов» Роже Шартье, согласно которой только письменный характер, понимающее объяснение и документальное доказательство вместе способны подтвердить притязание исторического дискурса на истину [5, с. 392]. Всячески подчёркивая свидетельское значение документа, Рикёр полагает, что обращение к прошлому должно включать в себя обеспечение соответствия между представлением и событием. Наилучшим способом для того, чтобы подтвердить историческую репрезентацию прошлого является свидетельство и критика свидетельства [5, с. 393].

Часть III представляет собой герменевтику наших исторических условий. Рикёр вводит здесь понятие «исторического состояния», которое связывается им с «рефлексией второго порядка», исследующей условия возможности исторического дискурса; данная рефлексия призвана занять место спекулятивной философии истории. Поиск ответа на вопрос о специфике исторического понимания подталкивает его ко вполне обоснованной логике изложения: от исторического знания к критической герменевтике и от неё – к онтологической герменевтике [5, с. 401-402]. Также анализируются пределы нашего исторического знания, его экзистенциальные и временные условия.

В современной историографической ситуации особый смысл приобретает проблема забвения, которой посвящена заключительная часть работы Рикёра. Данный феномен он рассматривает двояко: с одной стороны, это враг памяти, разрушение свидетельств истории (архивов, музеев, городов); с другой

стороны, забвение – это резерв, трактуемый как ресурс для памяти. В ходе анализа книги А. Бергсона «Материя и память» Рикёр говорит о забвении не только как о стирании следов, но и как о незаметном способе постоянного сохранения воспоминаний, как об уклонении от «бдительного контроля сознания». Именно с существованием этих двух противостоящих форм забвения (разрушающего забвения и забвения, которое сохраняет) он связывает платоновское припоминание. И поэтому именно забвение делает возможной память [5, с. 609, 611].

Вместе с тем забвение также символизирует уязвимость памяти и истории: его возможность бросает вызов сущности обоих. Рикёр предположил, что нарративный анализ сам по себе может являться ловушкой в попытке понять историографическую операцию и даже вести к организации забвения. Касаясь тесной связи между декларативной памятью, повествовательностью, свидетельством и образной репрезентацией исторического прошлого, он обращает внимание на то, что рассказ неизбежно предполагает избирательность. А это, в свою очередь, создаёт возможность идеологизации памяти «благодаря средствам варьирования, предоставляемым работой нарративной конфигурации» [5, с. 619]. Обращаясь к новейшей истории Западной Европы, Рикёр показывает, как с помощью различных методов власть предрешающие навязывают канонический рассказ официальной истории (возможность манипуляции), а социальные акторы лишаются изначально имеющейся у них возможности самим рассказывать о себе [5, с. 619-620].

Особое внимание в заключительной третьей главе книги уделено исследованию институциональных форм забвения, прежде всего амнистии и праву помилования. Но если последнее рассматривается Рикёром всего лишь как пережиток квазибожественного права (привилегия правителя, периодически используемая в соответствии с волей главы государства), то амнистия интересует его в значительно большей степени в силу того, что она затрагивает сами корни политического и наиболее глубокие основания отношения к прошлому. Первоначально выступая как имитация прощения, амнистия в действительности отдаляет от него память.

Данная проблематика подробно обсуждается в эпилоге, где Рикёр «впервые обстоятельно анализирует вопрос о прощении, которое, как он считает, является эсхатологическим горизонтом всей проблематики памяти, истории и забвения» [1, с. 244]. Размышления Рикёра перемещаются здесь в этико-практическую плоскость, где память выступает как моральный долг, способствующий поддержанию моральных норм в культуре [4, с. 47]. При этом прощение для него не является гарантом счастливой развязки человеческой эпопеи – речь идет о «трудном прощении», истоки которого находятся в области несоответствия между двумя полюсами – вины и прощения.

Рикёр анализирует прощение посредством социальных институтов в трёх основных ипостасях: уголовная виновность, политическая виновность, моральная виновность. И, если в первых двух вина связана с коллективной ответственностью, то в случае морали следует вести речь об ответственности

личной (моральная ответственность). Однако проблема прощения не может быть разрешена с помощью традиционного арсенала моральной философии (добро, зло, справедливость, любовь, дружба). Прощение выводится Рикёром за рамки справедливости и связывается со сферами милосердия и дара [8]. Важной представляется мысль о соединении прощения и раскаяния [5, с. 680], которое может быть достигнуто только на глубинном уровне веры.

Выстроенный Рикёром категориальный ряд «память – история – забвение – вина – прощение» по-новому высвечивает проблематику исторического опыта. Трактующий как совокупность разнообразных индивидуальных и коллективных практик, обеспечивающих понимание/объяснение и репрезентацию сведений о прошлом, значение этой деятельности для разных поколений людей [6, с. 134-135], исторический опыт выступает в его концепции как синтезирующее понятие, углубляющее наши представления о сущности, основных чертах и перспективах исторического познания.

Библиография

1. Вдовина И. С. Поль Рикёр / И. С. Вдовина // *Философы двадцатого века. Книга первая. – 2-е изд., переработанное и доп. – М. : Изд-во «Искусство XXI век», 2004. – С. 224-245.*
2. Губман Б. Л. Исторический опыт и нарратив в философии П. Рикера / Б. Л. Губман // *Философские науки. – 2014. – № 9. – С. 42-55.*
3. Кибальчич Д. А. Мудрость философии: творческий путь Поля Рикёра / Д. А. Кибальчич // *Философские науки. – 2013. – № 8. – С. 147-157.*
4. Мачульская О. И. Морально-этические проблемы в концепции памяти Поля Рикёра / О. И. Мачульская // *Философские науки. – 2019. – Т. 62. № 9. – С. 35-50.*
5. Рикёр П. *Память, история, забвение* / П. Рикёр. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
6. Ташкин А. В. Поль Рикёр время и архив индивидуальной памяти / А. В. Ташкин // *Вестник ТвГУ. Серия «Философия». – 2014. – № 4. – С. 134-144.*
7. Уайт Х. *Метаистория : Историческое воображение в Европе XIX века* / Х. Уайт // Пер. с англ. под ред. Е. Г. Трубиной и В. В. Харитоновой. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.
8. Ямпольская А. В. *За пределами события : Поль Рикёр о даре и прощении* / А. В. Ямпольская // *Поль Рикёр : Человек – общество – цивилизация. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. – С. 302-314.*
9. Halbwachs M. *On collective memory* / M. Halbwachs // Edited, translated, and with an Introduction by [Lewis A. Coser](#). – Chicago : The University of Chicago Press, 1992. – 254 p.
10. Taylor S. *Business history and the historiographical operation* / S. Taylor, E. Bell, B. Cooke // *Management & Organizational History. – March, 2010. – P. 2-15.*
11. Venema Henry I. *Identifying Selfhood : imagination, narrative and hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur* / Henry I. Venema. – N.Y. : State University of New York : SUNY Press, 2000. – 206 p.

**Ф. Анкерсмит: возвышенный исторический опыт и репрезентация
прошлого¹**

К. В. Ануфриева

Тверской государственной университет (г. Тверь, Россия)

Аннотация: *Статья сфокусирована на рассмотрении трактовки взаимосвязи возвышенного исторического опыта и репрезентации прошлого в философии Ф. Анкерсмита. Отправляясь от критики преобладания платформы нарративизма в современной философии истории, голландский автор предложил собственную концепцию возвышенного исторического опыта, освобождающего видение прошлого из «языковой тюрьмы» и предлагающего новый ракурс его смысловой репрезентации. Тем не менее, возникновение подобного прорыва в постижении прошлого требует своего оформления в наррации, не может быть представлено вне языка. Автор приходит к выводу о необходимости констатировать неразрывность феномена появления новой репрезентации минувшего на базе возвышенного исторического опыта и оформления ее смыслового содержания в языке.*

Ключевые слова: *история, лингвистический поворот, нарратив, возвышенный исторический опыт, репрезентация, аналитическая философия истории.*

Summary: *The article focuses on the interpretation of the relationship between the sublime historical experience and the representation of the past in F. Ankersmit's philosophy. Starting from the criticism of the predominance of the platform of narrativism in the contemporary philosophy of history, the Dutch author proposed his own concept of sublime historical experience, freeing the vision of the past from the "language prison" and offering a new perspective of its semantic representation. Nevertheless, the emergence of such a breakthrough in the comprehension of the past requires its formalization in narrative, cannot be represented outside of language. The author comes to the conclusion that it is necessary to state the continuity of the phenomenon of the emergence of a new representation of the past on the basis of sublime historical experience and the design of its semantic content in language.*

Keywords and phrases: *history, the linguistic turn, narrative, sublime historical experience, representation, analytical philosophy of history.*

После завершения в основных ее составляющих работы над теорией исторической наррации Ф. Анкерсмит неожиданно для своих читателей и поклонников обращается к теме, которая кажется во многом противоположной предшествующей стадии его творчества, отрицающей мысль о том, что исторический опыт представим лишь в языковой оболочке, в рамках повествования [8, pp. 175-195]. Возникает его теория возвышенного исторического опыта, который понимался как начало, внезапно вторгающееся в наличные представления об истории, повергающие во прах сложившееся видение о минувшем [7, p. 261]. Потому-то возвышенный исторический опыт мыслится как нечто противоположное наличным повествованиям о прошлом. Хотя, конечно, за его радикальным вторжением должна последовать стадия его нарративизации, опирающаяся на новый уровень репрезентации минувшего.

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ "Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого". № -20-011-00406 - А.

Такой взгляд на возвышенный исторический опыт обрел значительное число сторонников на фоне вызовов современной эпохи, чреватых глобальными, и не обязательно позитивными для мирового сообщества переменами. Попытаемся проанализировать воззрения Анкерсмита на взаимосвязь возвышенного исторического опыта и репрезентацию прошлого.

Примерами исторического творчества, связанного с получением целостного опыта истории, соединяющего в единстве определенный фрагмент прошлого и настоящее, Анкерсмит называет наследие Я. Буркхарда, А. де Токвиля, И. Хейзинги и ряда других известных историков.

Наличие свидетельств вторжения исторического опыта в практику историописания, способного радикально изменить ракурс смыслового наполнения картины минувшего, способа его видения побуждает Анкерсмита также задуматься о возможных философских союзниках, предложивших варианты его осмысления, созвучные такого рода историографическим эффектам. Полемизируя с Рорти, который, на его взгляд, не сумел выбраться из «лингвистического плена», заставляет Анкерсмита задуматься над отношением к опытному основанию постижения мира в сочинениях тех теоретиков, которые инспирировали сам интерес Рорти к феномену исторического [4, с.6-15]. И в этой связи он обсуждает, прежде всего, постструктуралистские построения Ж. Деррида и герменевтику Х.-Г. Гадамера. Рассуждая о философах, непосредственно стимулировавших его собственное понимание опыта как самостоятельного начала, Анкерсмит ссылается на Д. Юма, Ф. Ницше и Д. Дьюи.

Приверженность опыту как изначальной инстанции единения с историей дает, по Анкерсмицу, шанс понимания того, почему меняется кардинально отношение к минувшему и, как итог, самоидентификация субъекта. По отношению к такого рода глобальным сдвигам происходит и кардинальное изменение осмысленной картины минувшего, способа его репрезентации. Историческая репрезентация, которой он уделял основное внимание на первом этапе своей творческой карьеры, рассматривая ее соотношение с языком наррации, выглядит впоследствии всего лишь как итог радикальных изменений в сфере возвышенного исторического опыта, травматических потрясений, заставляющих меняться в плане приобретения новой идентичности самого субъекта, созидающего во времени ткань социокультурной жизни. С этой точки зрения, онтология бытия субъекта во времени в своей фактической событийности выражения, запечатлевающейся в возвышенном историческом опыте, первична по отношению к способу академического создания истории и различным эпистемологическим характеристикам такового. Для Анкерсмита изначальной реальностью выступает разрыв иррационального по своей сути, никогда не укладывающегося в стандарты рациональности становления истории и тех способов осмысления взаимосвязи минувшего и настоящего, которые рождаются в итоге этого процесса и могут затем эпистемологически рассматриваться с точки зрения конституирования в их границах надежного и достоверного знания. Именно поэтому он и порицает Гадамера за непонимание

несоизмеримости опыта и истины. Иррациональная и непредвиденная пульсация возвышенного исторического опыта представляется ему по своей основе несоизмеримой с прозрачным порядком истины. Это разные регистры переживания и рационального анализа истории, которые никогда не совпадают.

Исторический опыт разделяется Анкерсмитом на объективный, субъективный и возвышенный. Под объективным историческим опытом он понимает то, каким образом люди прошлого воспринимали мир, в котором они существовали. Внимание к этому феномену в наивысшей степени характерно со времени появления историцистской установки в 19-м столетии, хотя Анкерсмит говорит о том, что оно специфично и для некоторых европейских авторов даже в 16-м веке. Субъективный исторический опыт видится ему внезапным явлением осознания связи настоящего и прошлого, и наиболее ярким свидетельством тому служит пример проникновения в дух минувшей «осени» Средневековья Хейзинги через столкновение с искусством фламандских примитивистов. Что же касается возвышенного исторического опыта, то он мыслится Анкерсмитом как радикальная разновидность субъективного опыта, которая дает возможность остро осознать разрыв между настоящим и прошлым как некую невозполнимую утрату, несущую новую личностную и коллективную самоидентификацию.

Возвышенный исторический опыт фиксирует радикальное расхождение прошлого и настоящего. «Прошлое рождается из травматического опыта историка, вступающего в новый мир и осознающего бесповоротность утраты прежнего мира» [1, с. 368]. Анкерсмит изображает сознание историка сценой, на которой разыгрывается драма мировой истории. Он полагает, что нет и не может быть непреодолимого барьера между объективным, субъективным и возвышенным историческим опытом. Объективный исторический может настолько привлечь историка, что порождает отклик и перерождается в субъективный опыт, который предполагает глубокое переживание связи настоящего и минувшего. Субъективный исторический опыт может обернуться и травматичным по своему эффекту осознанием бесповоротной утраты минувшего, разрыва с ним и коррелятивным ему миром [1, с. 369]. Тогда на этой почве возникает феномен возвышенного исторического опыта.

Логика разрыва и травмы утраты минувшего несет на себе печать эстетического постижения возвышенного. Анкерсмит полагает, что еще Э. Бёрк глубоко проник в природу возвышенного, соотнеся его не только со страхом, испытываемым субъектом по отношению к превышающему его возможности сопротивления началу, но и к подавленности в своем конечном существовании бесконечным началом, заполняющем душу «восторженным ужасом» [2, с.102-103]. Кант раскрыл способность субъекта рефлексивно осознавать возвышенное как превышающее границы конечных нормативных стандартов. Он подметил, что «возвышенно то, одна возможность мысли о чем уже доказывает способность души, превышающую всякий масштаб (внешнего) чувства» [3, с.257]. Именно такую бесконечную силу низвергать стандарты таит в себе возвышенный исторический опыт.

Рассуждая о шоковом травматизме возвышенного исторического опыта, Анкерсмит во многом опирается, по его собственному признанию, на урок мысли Шпенглера, его логику несоизмеримости культурных миров, непреодолимости их разрыва. Травма возвышенного исторического опыта заставляет нас искать новый осмысленный образ самотождественности. Прошлое вторгается в настоящее и формирует его. Одновременно оно меняет через переживание драматического разрыва настоящего и минувшего новую смысловую перспективу понимания ушедшего времени. Такого рода новый горизонт цивилизации становится, по Анкерсмиту, основанием для появления ранее отсутствовавшего осмысленного видения истории, как, например, это происходит в творчестве Ф. Гвиччардини или Н. Макиавелли.

Анкерсмит связывает травму возвышенного исторического опыта с появлением нового состояния цивилизации и соответствующего ему ранее не существовавшего осмысления исторического мира. Он называет подобного рода потрясение «самоубийством» цивилизации и рассуждает о ее способности одновременно возродиться к жизни, подобно птице Феникс [1, с. 501]. Для западной цивилизации эта черта свойственна, по его мнению, в гораздо большей степени, нежели для иных, известных истории. Обретая новую идентичность, она порождает одновременно и ранее неизвестный тип репрезентации истории.

Возвышенный исторический опыт, в понимании Анкерсмита, прямо сопряжен с одной из центральных тем его творчества – утверждением связи истории с особым способом ее воспроизведения как некоей картины единства вещей и событий, которая именуется им «репрезентацией». Репрезентация роднит историю с искусством, где воспроизводится также картинная дескрипция вещей и событий, которая в ее целостности воспринимается как обладающая осмысленностью или же отсутствием таковой. При таком картинном воспроизведении вещей и событий мы, по Анкерсмиту, не соотносим его обязательно изначально с какого-либо рода аналогом в реальности, а воспринимаем его как нечто самодостаточное. Пейзаж или натюрморт самодостаточны, и зритель совсем не обязательно будет интересоваться предметными аналогами изображенного, погружаясь в смысл изображенного. Здесь эпистемологическая аналитика достоверности изображенного может возникать лишь как нечто вторичное, хотя такой подход не исключается. Анкерсмит считает, что нечто аналогичное происходит и в сфере исторической наррации, когда восприятие нарратива как организованной смысловой целостности превалирует над вторичными эпистемологическими сюжетами достоверности его фрагментов и как результата – его целостности [6, р. 80]. Он, к тому же, солидарен с А. Данто, писавшим о возможности истинностной оценки лишь отдельных составляющих нарратива, но не его целостности, которая задана преференцией автора и может рассматриваться как более или менее достоверная. Репрезентации могут конкурировать как более или менее достоверные, но, по Анкерсмиту, их невозможно прямо соотнести с

ушедшей в небытие реальностью прошлого. Они скорее заменяют прошлое сообразно своей эстетической ценности.

Возвышенный исторический опыт ведет к смене не только идентичности, но и к появлению коррелятивной таковой новой репрезентации минувшего. Смена типов репрезентаций и составляет основание историографии. Более конкурентоспособная репрезентация становится основанием для видения не только прошлого, но и настоящего в перспективе воплощенных в ней политических и моральных ценностей. Он демонстрирует, «какие моральные и политические ценности мы должны предпочтительнее принять» [6, р. 98]. Так допредикативный возвышенный исторический опыт, по Анкерсмицу, получает языковую, нарративную оболочку.

Воззрения Ф. Анкерсмица на природу возвышенного исторического опыта связаны с попыткой преодоления сугубо аналитическо-эпистемологической трактовки процесса создания картины истории. В его поздних трудах отчетливо очевидно устремление показать, что нарративная форма постижения и изложения истории при всей ее значимости может рассматриваться как финальное основание конституирования знания о минувшем. Само по себе пребывание субъекта в потоке событий постоянно трансформирующейся во времени социокультурной реальности есть свидетельство сопричастности его экстралингвистической среде, запечатлеваемой опытом истории. В полемике не только с высоко оцениваемым им Р. Рорти, который системно выразил идею витгенштейнианского «лингвистического поворота» в границах собственной неопрагматистской программы, а также с построениями, представленными в герменевтике Х.-Г. Гадамера и постструктурализме Ж. Деррида, Анкерсмит формулирует идею выхода из «лингвистической темницы» в пространство возвышенного исторического опыта, запечатлевающего радикальный травматический разрыв прошлого и настоящего. Оставаясь верен многим идеям Р. Дж. Коллингвуда, он подчеркивает что новый вектор его исканий задан прагматизмом Дьюи. Он утверждает, что новый взгляд на смысл исторических событий задан именно экстралингвистически переживанием этой драмы, вовлеченным в нее практически-деятельным субъектом.

Тонко прорисовывая различия объективного опыта истории, субъективного опыта минувшего и возвышенного исторического опыта, Анкерсмит в своем понимании значимости объективной «логики разрыва» во многом ориентирован эстетикой возвышенного Э. Бёрка и И. Канта и построениями О. Шпенглера относительно несоизмеримости культурных миров. Одновременно нельзя не заметить, что радикальному побегу из «темницы языка» не дано удастся полностью. Очевидно, что сама «логика разрыва», переживаемого субъектом, потрясенным относительно независимым от него возвышенным историческим опытом, должна обрести смысловую артикуляцию. Это происходит, как констатирует сам Анкерсмит, на основе новых способов эстетически окрашенных репрезентаций истории, которые инкорпорируют в себе моральные и политические ценности и воплощены в

языке. Репрезентация и наррация возвращаются после критики «языковой темницы» как верные спутники возвышенного исторического опыта.

Библиография

1. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. – М. : Европа, 2007. – 609 с.
2. Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного / Э. Бёрк. – М. : Искусство, 1979. – 237 с.
3. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений в 6-ти т. – М. : Мысль, 1964. – Т. 5. – С. 161-527.
4. Лингвистический поворот и историческое познание в западной философии XX–XXI веков // Под ред. Б. Л. Губмана и К. В. Ануфриевой. – М. : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – 304 с.
5. Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность / Р. Рорти. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 182 с.
6. Ankersmit F. R. Historical Representation / F. R. Ankersmit. – Stanford : Stanford University Press, 2002. – 316 p.
7. Ankersmit F. R. Historical Experience Interrogated: A Conversation / F. R. Ankersmit, J. Menezes // Journal of the Philosophy of History. – 2017. – №11 – P. 247-273.
8. Domanska E. Frank Ankersmit: From narrative to experience / E. Domanska // Rethinking History. – 2007. – 13:2. – P.175-195.

Философия культуры Д. С. Мережковского

С. П. Бельчевичен

Тверской государственной университет (г. Тверь, Россия)

Аннотация. В статье анализируется философия культуры Д. С. Мережковского. Опираясь на наследие Ф. Ницше и В. Соловьёва, он создаёт оригинальную версию философии культуры как борьбы языческого и христианского. В фокусе внимания Мережковского появление «дисциплинарного общества», основанного на идеях прагматизма, отказа от религиозных ценностей, где талантливая личность лишена возможности полноценно и свободно творить.

Ключевые слова: философия культуры, неохристианство, русская философия, проблема культурного творчества.

Summary. The article analyzes the philosophy of culture of D. S. Merezhkovsky. Relying on the heritage of F. Nietzsche and V. Solovyov, he creates an original version of the philosophy of culture as a struggle of the pagan and the Christian. Merezhkovsky focuses on the emergence of a "disciplinary society" based on ideas of pragmatism and rejection of religious values, where a talented person is deprived of the opportunity to create fully and freely.

Keywords and phrases: philosophy of culture, neo-Christianity, Russian philosophy, the problem of cultural creativity.

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865-1941), русский поэт-символист, талантливый переводчик, создатель нового направления в русской религиозной философии – неохристианства, разработал оригинальный вариант философии культуры. Мировоззрение Мережковского складывается под влиянием Ф. Ницше и В. С. Соловьёва, что отразилось и на предлагаемой русским автором философии культуры. Первоначально попав под влияние Ницше, захваченный призывом немецкого мыслителя к переоценке гуманистической культуры Мережковский инициирует ницшеанское измерение истории и культуры, однако в скором времени он обращается к религиозным воззрениям Соловьёва. В этом плане весьма показательны работы Мережковского конца XIX века.

В статье «Акрополь» Мережковский делится своими впечатлениями от посещения древностей Италии и Греции. Русский писатель был глубоко потрясён античной культурой. Парфенон становится для него идеалом гармонии и красоты. Отстаивая ницшеанское измерение древнегреческой культуры, Мережковский пишет: «Неужели нам нет спасения и противоречия нашего ума и сердца не разрешимы. Неужели не суждено людям повторить того, что здесь было, и некогда новый Парфенон не будет создан новым эллином, богоподобным человеком на земле» [1, с. 24]. В другой статье этой поры «Мистическое движение нашего века» русский мыслитель пытается дать своё толкование культуры: «Культуру должно определить, – пишет он, – как взаимодействие целых поколений для достижения единой, бескорыстной, идеальной цели, можно сказать, цели мистической религиозной ...» [1, с. 174]. Здесь философ определяет культуру через её духовное содержание, она должна быть направлена на создание и сохранение религиозных ценностей и традиций.

Философ подчеркивает, что даже при высоком уровне развития цивилизации, она, лишённая духовных ценностей, обречена на «вырождение исторической общности». Наиболее контрастно эти противоречия проявились в историософии Мережковского. Он пытается показать роль культуры в историческом процессе, опираясь на антропологию отдельного индивида. Согласно точке зрения философа, началами человеческой природы являются языческое и христианское. Мережковский использует языческое и христианское как взаимозаменяемые понятия. Языческое начало воплощает материальные основы человеческой природы: рациональность, чувственность, самодостаточность. В то же время в человеке есть и христианская полярность – стремление человека к духовной жизни. Именно борьба противоположностей и определяет специфику генезиса культуры. Человеческая душа – арена борьбы двух начал, победа одного из них формирует особенности развития культуры на данном историческом отрезке. Мережковский воплощает эту схему в известной трилогии «Христос и Антихрист». Каждый из героев Мережковского несет в себе одну из полярностей, которая реализуется им в конкретной исторической ситуации. Юлиан воплощает в себе ницшеанский идеал, превращаясь в сверхчеловека, реализует свою волю к власти. Преодолевая свой страх перед смертью, истекая кровью на поле сражения, он признает противоположную ему истину, однако победа христианства над язычеством не является окончательной. Греческие боги воскреснут. Так назвал Мережковский вторую часть своей трилогии «Воскресшие Боги. Леонардо да Винчи». Леонардо – это особый тип сверхчеловека, в творчестве которого соединяются противоположности языческого и христианского, что отражает неустойчивость эпохи Возрождения. В третьей части трилогии «Антихрист. Петр и Алексей» Мережковский пытается показать, что добро изло, языческое и христианское соединяются в одном человеке – Петре. Русский император открыл Европу, но при этом пожертвовал жизнью собственного сына.

Значительное место в творчестве Мережковского занимает проблема культурного творчества. Он решает эту задачу, обращаясь к наследию двух великих русских писателей Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского. Два русских писателя являются для Мережковского особыми символами культурного творчества, которые выбирают разный путь в литературе, формируя отличные виды культуры, но бессознательно стремятся к «Святой Плоти», именно она служит для Мережковского вечным идеалом культурного творчества, поэтому Толстой предстаёт перед нами, в толковании Мережковского, как носитель языческого начала, певец плоти. Мережковский доказывает этот тезис, опираясь на повседневный быт, семейную жизнь Толстого. Простота быта в доме, крестьянский труд на земле истолковываются Мережковским как духовный аристократизм, любовь к себе, к своей плоти. Таковы и герои Толстого, их поиски христианских ценностей недостоверны – это скорее игра, христианские чувства, в особенности христианские мысли, Иртеньева, Оленина, Безухова Левина ... возбуждают множество сомнений [2, с.183]. Они, как и сам Толстой, несут в себе «языческое», «плотское» начало в культуре. Толстой чувствовал

«святость всякого тела», «духовность всякой плоти». По мнению Мережковского, заслуга Толстого в том, что он сумел выразить и показать духовно-телесную действительность.

Другой же путь ведет к Достоевскому. Вся его жизнь способствовала тому, что он постоянно сталкивался с явлениями трансцендентного, мистического толка. Что для Толстого было игрой, то для Достоевского являлось суровой реальностью. Он, как и его герои, перешел ту грань, которая отделяет мир земной и мир небесный. Все его творчество устремлено к метафизическим величинам, он пророк духовности, Духа. Литературоведческий анализ творчества двух великих русских писателей служит всего лишь средством, с помощью которого Мережковский стремится постичь новый сочетающий в себе опыт Толстого и Достоевского идеал культурного творчества.

Одной из важнейших тем в культурфилософии Мережковского, развиваемой им в конце XIX века, является вопрос о процессах дегуманизации культуры и значении религиозных ценностей. Мережковский полагает, что на рубеже веков в Европе рождается новый тип «дисциплинарного общества», вырабатывается технология жизни, которая порождает «мещанство». Общество пребывает в том состоянии, при котором целерациональные установки, меркантилизм убивают духовную жизнь, свободу творчества. Мережковский прямо указывает на причины этого негативного явления: «Отрекаясь от Бога, от Абсолютной божественной личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности» [3, с. 16-17]. В условиях такого общества человек не может выразить свою индивидуальность, реализоваться как личность.

Неохристианская философия Мережковского рождается в переломный период на рубеже XIX-XX веков. Творчески переосмыслив наследие Ницше и Соловьёва, он создаёт оригинальную версию философии культуры как борьбы языческого и христианского, задающих многообразие и многоцветие исторического процесса. Опираясь на философское наследие Ницше и Соловьёва, Мережковский на примере русской литературы ищет забытые историческим христианством корни культурно-исторического творчества. В центре внимания Мережковского появление дисциплинарного общества, основанного на идеях прагматизма, полезности, отказа от религиозных ценностей, когда создаётся определённая «технология жизни», стандартизирующая поведение человека, формирующая низкие духовные запросы. При этом талантливая личность в условиях «цивилизационного мещанства» лишена возможности полноценно и свободно творить. Мережковский предлагает способы преодоления «мещанства», его общественный идеал будущего основан на идеях святости, духовности, служению обществу.

Библиография

1. Мережковский Д. С. Акрополь: Избранные литературно-критические статьи / Д. С. Мережковский. – М. : Книжная палата, 1991. – 351 с.
2. Мережковский Д. С. Полное собрание сочинений в 17 т. / Д. С. Мережковский. – М. : Т-во М. О. Вольф, 1911-1913. – Т. 7. – 310 с.
3. Мережковский Д. С. Больная Россия / Д. С. Мережковский. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1991. – 267 с.
УДК : 316.33

**Взаимодействие цивилизованной и варварской религиозности в
процессе межкультурных коммуникаций**

С. И. Сулимов

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. Автохтонные варварские верования характеризуются направленностью исключительно на земной мир и соответствием образу жизни породившего их социума. Цивилизации же обычно исповедуют универсальные религии, мало зависящие от наличного общественного состояния. Когда варварское общество под влиянием цивилизации трансформируется, его верования вытесняются универсальными религиями.

Ключевые слова: варварство, цивилизация, экспансия, язычество, универсальная религия.

Summary. Autochthonous barbarian beliefs are characterized by their focus exclusively on the earthly world and conformity with the lifestyle of the society that gave birth to them. Civilizations, on the other hand, usually profess universal religions that depend little on the current social state. When a barbarian society is transformed under the influence of civilization, its beliefs are supplanted by universal religions.

Key words and phrases: barbarism, civilization, expansion, paganism, universal religion.

В процессе историко-культурного развития почти каждая эпоха характеризуется интенсивными межкультурными контактами, экспансивными наступлением одних обществ на другие и взаимным знакомством участников таких взаимодействий. Поскольку не все общества-современники, о какой бы эпохе не шла речь, имеют одинаковый уровень социально-политического и духовного развития, то обычно представители более развитых обществ в своих летописях и репортажах преподносят межкультурное взаимодействие как встречу цивилизации с варварами. Однако такие наблюдатели и летописцы как Публий Корнелий Тацит, Аммиан Марцеллин, Фан Сюаньлин, Сюй Тин и Файзуллах Рашид ад-Дин акцентируют внимание преимущественно на военно-политической стороне межкультурных контактов. С их слов получается, что из века в век грубые и жестокие варвары атакуют земли развитого во всех отношениях общества, и защитники цивилизации либо обращают кровожадных дикарей в бегство, либо проигрывают судьбоносное сражение, отдавая, тем самым, родную землю и культуру на растерзание варварам. Данный ритм кажется естественным для представителей всех цивилизованных обществ и, может быть, на полях сражений дело действительно обстоит именно так. Однако, уделяя внимание военно-политическим контактам с варварами как наиболее ярким, летописцы и даже некоторые современные исследователи забывают о контактах духовных, в которых господствует совсем другой ритм. В данной работе мы предпримем попытку раскрыть механизм межкультурного взаимодействия, функционирующий в такой сфере контактов варварства и цивилизации как религия. Для того чтобы уменьшить влияние исторически-конкретных, характерных только для какого-то одного региона или эпохи

факторов, мы намеренно будем обращаться за примерами и иллюстрациями к цивилизациям, не являющихся друг другу современниками и не принадлежащих к сходным культурам.

Обратим внимание на тот факт, что общества, представители которых навешивают на соседей ярлык «варварства», обладают рядом схожих черт. Отечественный исследователь Н. В. Мотрошилова предложила считать обобщёнными родовыми особенностями всех исторических цивилизаций нарастающую рационализацию труда (и, следовательно, постоянно углубляющуюся социальную дифференциацию), стремление к материальному комфорту и развитое правосознание [4; с. 37]. Разумеется, эти черты не во всех случаях представлены одинаково заметно: например, римское право не было бы понятно китайцам эпохи Тан, но при более близком знакомстве с римлянами подданные Поднебесной наверняка бы усмотрели ряд аналогий между родной правовой культурой и латинской. Встречи античных римлян с китайцами не произошло, но история знает похожий контакт римлян с персами, в ходе которого участники диалога сначала назвали друг друга варварами, но позднее обнаружили, что принципы общественного устройства обеих империй сходны между собой. После этого открытия и римляне, и византийцы прекрасно преодолевали культурный барьер и решали большинство проблем с персидской династией Сасанидов не военным, а дипломатическим путём. Зато при встречах античных римлян с германцами и гуннами, древних китайцев и средневековых арабов с кочевниками, католических королей эпохи раннего Средневековья с викингами историки и дипломаты в один голос утверждают, что новые знакомые руководствуют по-настоящему зверскими нравами и в повседневной жизни демонстрируют странное сочетание простодушия, неприхотливости и мстительной мелочности. По мнению римских, китайских, арабских и западноевропейских авторов варвары не имеют не только развитого правосознания, но и вообще никаких чётких правовых норм, не любят и не умеют трудиться, а в домашней жизни предпочитают вместо комфорта холод нищету и грязь. При этом важно отметить, что сами варвары так о себе вовсе не думают, своего декларируемого извне культурного единства не осознают, и различные варварские народы сильно разнятся между собой по степени рационализации труда, правосознания и стремления к комфорту. Более того, все эти черты присутствуют в любом варварском обществе, но ни в одном они не развиты настолько, как в контактирующей с ним цивилизации. Варварское племя в своей политической и духовной жизни более примитивно, чем находящаяся поблизости от него цивилизованная монархия, претендующая на мировое господство, но этот примитивизм носит относительный характер и в ходе межкультурных контактов довольно быстро (в исторических масштабах) преодолевается.

Какова же в самом общем виде автохтонная религиозность варварского общества? Отечественный исследователь С. Н. Жаров отметил такую её черту как полностью имманентная направленность, которая превращает религиозные верования в органическое дополнение существующих в обществе социально-

политических отношений [3; с. 11-12]. Бесспорно, исконные верования кочевников евразийской степи (доставивших немало хлопот китайской и исламской цивилизациям), рейнских и скандинавских германцев (терроризировавших античную и католическую цивилизации) во многом различны. Иначе и быть не может, потому что германцы и евразийские номады не являются культурными донорами друг друга, но общие черты в их родовых и племенных культурах всё-таки есть.

Во-первых, варварские представления о мироустройстве охватывают лишь земной мир, который может включать в себя различные «этажи», но везде в нём жизнь подчиняется одному порядку. Например, в германских мифах мир состоит из трёх ярусов (Асгард, Мидгард и Хельхейм), нанизанных на мировое древо Игдрассиль. Жизнь в чертогах богов – Асгарде – мало отличается от жизни на родовом хуторе людей или в дружине храброго конунга, а верховный бог Один / Вотан совмещает функции главы семейства и воинского вождя [6; с. 302]. В космогонии номадов мир также состоит из нескольких «этажей», населённых богами, духами и людьми. Вот как описывает его французский исследователь Р. Груссе: «Мир состоит из нескольких уровней, поставленных один на другой. Семнадцать верхних составляют небо, царство Света, семь или девять нижних – подземный мир, царство Тьмы; между ними поверхность земли, где живут люди. Небо и земля подчиняются живущему на самом верхнем уровне неба высшему существу, которое называют Божественное Небо, или Тенгри. На небе также живут праведные души, а подземный мир – ад для грешников. Тюркская мифология включала ещё много божеств, в том числе богиню Умай, покровительствовавшую детям, и бесчисленных духов, обитавших на земле и в воде (йер-суб, на современном турецком яр-су), в первую очередь тех, кто населял горы и источники, святые места (идук), развитие культа которых мы увидим во времени и в законодательстве Чингисхана» [2; с. 104]. Хоть кочевники и не стремились изображать своих божеств в виде статуй, как это пытались делать германцы, о характере данных сакральных сущностей сообщают степные мифы, и в этих сказаниях бога номадов предстают носителями таких же человеческих страстей и устремлений, что и их почитатели.

Во-вторых, для религиозного восприятия оседлых и кочевых варваров характерна вера в некое божественное одухотворяющее начало, от которого зависит успех всякой человеческой деятельности и даже благотворность природных явлений, с которыми соприкасается одухотворённый человек. Так, для германцев одухотворяющей силой была удача, которую следует понимать не в современном смысле случайного везения. Вот как характеризует древнегерманское понимание удачи датский исследователь В. Грёнбек: «Современное значение слова «удача», в котором подчеркивается влияние случайности или судьбы, противоречит духу древней культуры, и нет другого способа правильно понять его, как самым непредвзятым образом реконструировать психологию тевтонов. Куда бы мы ни обратили свой взгляд, везде находим власть удачи. У тевтонов она определяла прогресс. Где её не

было, жизнь замирала. Удача была самой мощной силой, жизненным принципом германского мира. Если на полях человека созревает богатый урожай; если его земли не страдали от частых заморозков или засухи, то о нём говорили, что он *arsaell*, то есть обладает удачей плодородия. Если стада человека плодятся и увеличиваются, скот возвращается сытым и здоровым с летних пастбищ, то его называли *fesaell*, то есть удачливым со скотом» [1; с. 102]. У кочевников аналогом удачи выступала харизма, которую объясняли небесным избранничеством. Тот или иной правитель считался наиболее подходящим для трона в зависимости от того, настолько ему удавалось реализовывать собственные замыслы, а сама предрасположенность к победоносному завершению начинаний считалась номадами адресным даром небесного божества Тенгри [5; с. 271]. Но в обоих случаях – и у германцев, и у номадов – одухотворяющая сила считалась семейным, а не индивидуальным достоянием. Каждый член удачливой и поэтому авторитетной семьи аккумулировал в себе сверхъестественный дар и поэтому мог оспаривать положение любого своего родственника, а все вместе представители «избранного» рода должны были постоянно демонстрировать свою исключительность окружающим. Ни германский конунг, ни степной хан не могли сохранять власть, дистанцируясь от реального выполнения своих полномочий, иначе бы их моментально бы отстранили от власти более решительные и удачливые подданные (если это слово применимо к варварскому обществу, где обычно процветает военная демократия). А поскольку дети конунга или хана рождались на свет именно в данной семье вовсе не по собственному желанию, то необходимость постоянно демонстрировать родовую удачу и поддерживать семейную репутацию воспринималась как непреодолимая судьба и в германских лесах, и в евразийской степи.

В-третьих, божества и духи германского и степного пантеонов не налагают на своих верующих никаких нравственных обязательств. Ритуальная сторона в варварском язычестве сильна, но никаких обязательных для выполнения моральных норм в нём нет, как нет и чёткого учения о загробном воздаянии. Боги и духи выступают платными вдохновителями земных дел, ненадёжными помощниками и почти всегда предметом для опасений, так как сверхъестественная сила *ванов* или *идуков* может обрушиться на человека, если этих существ предварительно не задобрить.

До тех пор, пока образ мира кочевых и оседлых варваров остаётся неизменным, а каждое новое поколение опирается на жизненный опыт предков, описанное нами язычество позволяет людям чувствовать себя вполне комфортно. Но что происходит в том случае, когда овечный вековыми традициями образ жизни начинает стремительно меняться? Факторы, оказывающие на варварское общество мутационное воздействие, можно условно поделить на два типа: последствия цивилизованной экспансии и последствия победы варваров над слабеющей цивилизацией. Механизм разрушения варварских верований и вытеснения их цивилизованной

религиозностью вполне понятен, если речь идёт о ситуации, в которой цивилизованное общество одержало над варварами военную победу, оккупировало их земли и интегрировало родовых старейшин и военных вождей в собственную экономико-политическую структуру. Нередко в таких обстоятельствах варварские верования даже подвергаются преследованиям, ведь важнейшей чертой большинства созданных цивилизациями религий является универсальность. Христианство, буддизм и ислам допускают в ряды своей паствы представителей любых племён и народов, а их проповедь обращена к индивиду, а не общности. Поэтому такие цивилизованные завоеватели как багдадский халиф или франкский король считали своим долгом искоренить языческие верования более примитивных соседей и включить побеждённых варваров в орбиту влияния своей религии. Менее ортодоксальные в религиозном отношении римляне и китайцы не запрещали верований покорённых народов, но лишь до тех пор, пока эти верования не вступали в конфликт с имперским законодательством. Например, в Римской империи мог процветать египетский культ Исиды, но кельтский друидизм, практикующий человеческие жертвоприношения, моментально попал под запрет. В такой ситуации варвар, лишившийся защиты родной общности, вполне закономерно делает выбор в пользу религии, которая в духовном плане предлагает Благодать, просветление и загробное воздаяние ему лично, а в политическом отношении вхождение в её паству превращает варвара в гражданина цивилизованного общества и дарует ему все привилегии, связанные с этим статусом. В этом механизме прозелитизма универсальных религий в варварской среде нет ничего удивительного. Наоборот, этот ритм закономерен: уважение к железному кулаку цивилизации заставляет варвара уважать и её верования.

Гораздо интереснее выглядит прозелитизм цивилизованных религий в случае военно-политической победы варваров над цивилизованным обществом. Казалось бы, одолев войско последнего императора или султана, разграбив цивилизованные города и запугав гражданское население, варвары могут жить так, как привыкли у себя на родине, а их военное могущество должно обеспечивать им авторитет в глазах покоренных земледельцев и ремесленников. С этой точки зрения, как только франки (германцы, не подвергавшиеся культурному влиянию Рима) захватили Галлию или викинги обосновались в Нормандии, христианство на этих землях должно было оказаться вне закона, уступая место исповедуемому варварами язычеству. Однако в реальности процесс пошёл противоположным образом. Конунг франков Хлодвиг из рода Меровингов захватил Северную Галлию в 486 г., а в 496 г. торжественно принял христианство. Более того, в те 10 лет, что конунг управлял страной как языческий вождь, он успел взять Церковь под свою защиту и близко дружил со святым Ремигием, епископом Реймским. Причины такого культурного ренегатства со стороны победителя кажутся неясными, если мы не вспомним о языческом германском понимании легитимности власти. Хлодвиг оставался конунгом лишь до тех пор, пока демонстрировал

исключительную удачливость, а в случае любой политической промашки его мог совершенно законно заменить на троне любой другой Меровинг. Если же в династии не нашлось бы носителей заметных достоинств, то весь правящий род оказался бы свергнут и заменён более удачливым воинским семейством. Поэтому Хлодвиг предпочёл перейти в христианство, во время обряда коронации заключив с Богом личный договор, по которому только именно этот конунг, ставший королём, представлял перед Богом свой народ, и никакой другой Меровинг или иной знатный франк не мог оспаривать его полномочия. Признав источником своей личной власти Бога, Хлодвиг, тем самым, апеллировал к христианской политической культуре и позднеантичному духовному наследию, которые предоставляли монарху гораздо больше прав и преимуществ, чем мог мечтать самый авторитарный конунг-язычник [7; с. 226]. В лице же Церкви новоявленный король получил такой административный ресурс, которого не было ни у одного из его германских конкурентов.

Но Хлодвиг никогда прежде не объявлял себя врагом христианства, поэтому его крещение не выглядело неожиданным. Зато христианизация викингов в Нормандии действительно напоминала гром с ясного неба. Так, в 911 г. скандинавская дружина ярла Хрольва Пешехода опустошила Нормандию, и лишь с большим трудом французский король Карл III Простоватый сумел остановить её в сражении неподалёку от Шартра. Около семи лет викинги удерживали Нормандию, и никто из французов не признавал их власть свершившимся фактом. Католический монарх готовился перейти в контрнаступление, которое необязательно бы закончилось победой, но состоялось бы однозначно. Поэтому в 918 г. ярл Хрольв принял крещение под именем Роллона и принёс королю вассальную присягу, тем самым, став герцогом Нормандским и легализовав свои притязания на местные земли. Разумеется, процесс подлинной христианизации скандинавских захватчиков не был быстрым, но все они отлично понимали, что местное католическое общество не примет их и не будет им повиноваться невзирая ни на какую их доблесть или жестокость. Можно сказать, что в Нормандии варвары стали христианами под влиянием непримиримости французов-католиков, а вовсе не от страха перед королевскими рыцарями.

Если варвары, вторгавшиеся в Западную Европу, не имели намерения искоренять христианство, а попросту не обращали на него внимания, пока им это удавалось, то в истории Ближнего Востока был прецедент, когда язычники-номады объявили исламу настоящую войну. В 1258 г. монгольский хан Хубилай атаковал Багдад и, взяв его штурмом, жестоко расправился с халифом и его приближенными. Под властью кочевников оказались Персия и Ирак, то есть страны с преимущественно мусульманским населением. Однако хан не желал этого учитывать и демонстрировал воинствующую толерантность: монголы сотрудничали с католиками-крестоносцами, активно содействовали религиозным меньшинствам Ирака и Закавказья, а для выполнения чиновных обязанностей пригласили образованных буддистов из Индии и Китая [9; с.179-180]. В краткосрочной перспективе мусульмане оказались буквально

раздавлены, тем более, что Хулагу и его наследники открыто демонстрировали им своё недоверие и пресекали любой инакомыслие. Однако арабы и персы вовсе не поспешили переходить в буддизм, представители которого не были многочисленны и смогли лишь создать анклав в ханской ставке. Традиционные верования номадов не только не стали на Ближнем Востоке популярны, но и сами завоеватели начали быстро отходить от них, потому что жизнь на новом месте разительно отличалась от родных кочевий. Проживший несколько лет в Персии монгольский воин отличался от своих оставшихся дома родственников даже сильнее, чем намеренный прозелит ислама. Хан не сдавался и продолжал дистанцироваться от мусульман, которые считали себя мучениками и, в свою очередь, старались избегать всяких контактов с оккупантами. В результате монголам так и не удалось стабилизировать государственный механизм, ведь никто из знакомых с местными реалиями персидских чиновников и арабских купцов им не помогал. Для того, чтобы добиться реальной власти над своими подданными-мусульманами, один из наследников Хулагу, хан Газан в 1295 г. принял ислам под именем Махмуда и, тем самым, превратился из хана в султана, а последовавшие его примеру монгольские аристократы стали эмирами. Для нашего исследования важно, что иначе получиться попросту не могло: степные культы непонятны оседлым земледельцам и никак с их жизнью не связаны, поэтому язычество номадов не имеет шансов на прозелитизм в цивилизованном обществе. Зато ислам, будучи универсальной религией, подходит как для земледельцев, так и для кочевников, особенно, если кочевники, захватив горда и земельные угодья, больше не кочуют и ведут образ жизни ближневосточных аристократов. Для того, чтобы монголы проявили к исламу интерес, мусульмане должны были лишь на первых порах выдержать то силовое давление, которому их подверг хан Хулагу. Благодаря учению о загробном воздаянии и мученичестве за веру они смогли это сделать, и поэтому в долгосрочной перспективе у язычников-номадов не было шансов на победу в духовной борьбе.

Что же произойдёт, если лидер победивших цивилизацию варваров примет религию своих новых подданных лишь формально, надеясь этой декоративной мерой заслужить их лояльность? История знает такие случаи. Ярким примером варвара-победителя, демонстрировавшего почтение к религии поверженной цивилизации, стал монгольский хан Хубилай, внук Чингисхана, воцарившийся в Китае. В принципе он мог последовать примеру своего родственника Хулагу и подвергнуть разнообразную китайскую религиозность притеснениям, но у правителя случился конфликт с монгольскими аристократами-традиционалистами, оставшимися в родных кочевьях. Поэтому Хубилай был вынужден опереться на материальные и административные ресурсы покорённого Китая и отнестись к китайцам благожелательно хотя бы для того, чтобы добиться от них лояльности. Хан хорошо понимал, что по факту сидит на троне китайских императоров из династии Цзинь и поэтому должен всячески поддерживать использовавшиеся ими сакральные традиции в том числе и в религиозной сфере. Монарх демонстративно обратил внимание на буддизм,

выбрав для сотрудничества его тибетскую разновидность (ламаизм) и пригласив священнослужителей ко двору. Важно отметить, что хан не отказывался от исповедания традиционных степных верований, и такое двурушничество не делало его в глазах подданных-монголов предателем. Британский исследователь Г. К. Честертон удачно заметил по этому поводу: «Многобожие для язычников – совсем не то, что католичество для католика. Оно никогда не было мировоззрением, полной истиной, объясняющей всё на свете. Мифология удовлетворяла одни потребности, с другими вопросами обращались в другие инстанции»[8; с. 168]. Хан-император покровительствовал ламаизму, исходя из политических соображений, но вскоре тибетский буддизм начал распространяться среди перебравшихся в Китай монголов с удивительной быстротой. Причина такого успешного прозелитизма, на наш взгляд, заключается в том духовном смятении, которое охватило степных завоевателей после победы над оседлым народом. Ведь, переселившись в Китай, победители перестали быть номадами, и их прежние религиозные представления никоим образом не могли примирить их с реальностью цивилизованного общества. Военно-политическая победа варваров над цивилизацией разрушила традиционный варварский образ жизни не менее успешно, чем гипотетический ход события в противоположном направлении: победитель-варвар не мог оставаться варваром и жить своей привычной жизнью. В той социальной ситуации, когда хан, некогда первый среди равных, требует преклонять перед ним колени, восседает на троне, а не на традиционном белом войлоке, и путешествует не верхом, как положено степняку, а в паланкине, вчерашние кочевники оказались сбиты с толку. Те социальные связи номадов, которые позволили Чингисхану создать орду, стремительно уходили в прошлое, растворяясь в аристократической жизни оседлого Китая. Традиционные степные божества не находили ни места, ни роли в новой жизни, зато религия Будды, обращенная именно к мятущемуся индивиду, стала для вчерашних степняков надёжной духовной опорой. Любопытно, что в дальнейшем династия Юань, основанная ханом Хубилаем, на протяжении всего своего правления покровительствовала ламаизму, а после изгнания монголов из Китая в 1368 г. последние Юани и их спутники принесли буддизм в монгольскую степь. Во второй половине XIV в. степные номады находились в состоянии духовного хаоса, потому что созданные Чингисханом и его наследниками кочевые империи дробились и рушились одна за другой, и монгольская исключительность, подогреваемая культом бога Тенгри, находилась под большим вопросом. Поэтому для жителей дальневосточной степи ламаизм стал замечательной заменой прежним имперским проектам и надеждам на правителей-«избранников» Неба. В частности, в наши дни в Монголии по-прежнему распространены шаманские практики и традиционные верования, в которых одним из персонажей является грозный бог Тенгри, но ламаизм играет в монгольской духовной жизни несравненно большую роль.

Аналогичным путём шёл процесс христианизации Скандинавии, родины викингов, прославивших врагами католицизма и безжалостными убийцами

священников и монахов. Во время своего первого знакомства с западными европейцами (в VIII-IX вв.) скандинавы действительно вели себя именно так: дружины норвежских, датских и шведских ярлов и конунгов опустошали побережья Франции, Англии и Ирландии, беззастенчиво грабя церкви и расправляясь с каждым, кто пытался этому препятствовать. В IX-X вв. скандинавы начали создавать свои анклавные территории на западноевропейских землях и, как мы уже видели, даже в таком географически удобном для обороны регионе как Нормандия им пришлось идти на контакт с местными жителями и королями, приносить вассальные клятвы и принимать католицизм хотя бы в дипломатических целях. Последняя мера сразу же приводила к восстановлению на захваченных скандинавами территориях иерархии католической Церкви и распространению христианской образованности среди ближайших потомков викингов. При этом связь варварских анклавов с родиной не прерывалась, и многие викинги путешествовали между Скандинавией, Нормандией и Областью датского права в Англии, будучи в курсе всех местных событий и духовных веяний. Им была хорошо известна та помощь, которую Церковь оказывает западноевропейским королям в управлении королевствами, а также многие конунги откровенно завидовали западным монархам, правившим «милостью Божьей», а не в силу родовой удачи, которую требовалось постоянно подтверждать. Тем более, что скандинавское общество переживало период трансформации, в котором традиционные верования не могли помочь: под влиянием походов викингов конунги и ярлы, военные вожди, набирали всё больший авторитет, но культ Одина не мог превратить их в королей. Один не являлся небесным монархом, ограничиваясь скромной ролью главы родового клана богов-асов и конунга дружины покойных воинов-эйнхериев. Поэтому католицизм стал той духовной апологией для зарождающихся скандинавских королевств, которую они не могли обрести в язычестве. Процесс христианизации шёл параллельно усилению единовластного правления конунгов. К примеру, в 926 г. датский конунг Харальд Клак крестился в католичество во время переговоров с франкским королём Людовиком I Благочестивым и разрешил проповедовать в своих землях гамбургскому миссионеру Ансгарию. Такая терпимость пришлась по нраву не всем датским ярлам и родовым старейшинам, но походы викингов неуклонно уменьшали количество таких самостоятельных предводителей, и в начале X в. в Дании существовало уже три епископских кафедры. Опираясь на образованных монахов и пользуясь существенным уменьшением количества вождей-язычников, конунг Харальд Синеzubый объявил Данию католической страной, а себя – её королём.

Итак, в данной работе мы рассмотрели взаимодействие варварского и цивилизованного обществ в религиозной сфере. Как показывает исторический опыт, варварские культы идеально соответствуют образу жизни исповедующего их общества, но лишь на определенном его этапе. Военная победа над цивилизованным обществом разрушает традиционные социальные связи варварской среды не менее эффективно, чем покорение и ассимиляция

варваров цивилизацией. Поэтому автохтонная варварская религиозность оказывается без опоры, ведь она всегда адресована какой-то общине, а не индивиду, а первоначальной варварской общины больше нет: викинги превращаются в дружинников-феодалов, а кочевая орда – в новую аристократию покорённого оседлого общества. В таких условиях религиозность прежнего типа превращается в анахронизм и быстро вытесняется универсальными религиями, созданными цивилизацией. Можно сказать, что если на поле боя противостояние варварства и цивилизации может иметь различные исходы, то в дуэли верований цивилизация побеждает всегда, если только её представителя остаются верными своей религии.

Библиография

1. Грэнбек В. Эпоха викингов. Мир богов и мир людей в мифах северных германцев / В. Грэнбек. – М. : Центрполиграф, 2019. – 607 с.
2. Груссе Р. Степные кочевники, покорившие мир. Под властью Атилы, Чингисхана, Тамерлана / Р. Груссе. – М. : Центрполиграф, 2020. – 527 с.
3. Жаров С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки: монография / С. Н. Жаров. – Воронеж : Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2006. – 352 с.
4. Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов / Н. В. Мотрошилова. – 2-е изд., расширенное и справ. – М. : ИФРАН, 2010. – 480 с.
5. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм / Л. П. Потапов. – Л. : Наука, 1991. – 320 с.
6. Сулимов С. И. Варварство и цивилизация: специфика межкультурного взаимодействия: монография / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских, В. Д. Черных. – Воронеж : Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2022. – 526 с.
7. Тессье Ж. Крещение Хлодвига (25 декабря 496 года?) / Ж. Тессье. – СПб. : Евразия, 2019. – 352 с.
8. Честертон Г. К. Вечный человек / Г. К. Честертон. – М. : Политиздат, 1991. – 544 с.
9. Шпулер Б. История мусульманского мира. Век халифов. Монгольский период / Б. Шпулер. – М. : Центрполиграф, 2020. – 287 с.

**Современное цифровое варварство
в виртуальном пространстве киберкультуры**

В. М. Немчинов

Институт востоковедения РАН (г. Москва, Россия)

Аннотация. В статье рассматриваются недостаточно осознаваемые конкретные вызовы и препятствия, мешающие личностному выбору собственного пути развития, поиску и обретению значимого смысла жизни. Эти проблемы, относящиеся, прежде всего, к молодому поколению, анализируются в достаточно ограниченном, но наиболее остром и широко востребованном сегменте культурного пространства, а именно – в виртуальной коммуникативной среде киберкультуры. Внутри этой многоуровневой сетевой сферы, где когнитивно важны цепочки мультикультурной качественной сложности, выбран лишь самый поверхностный слой ее бесструктурных симулякров, парадоксальным образом токсично пропитанный новым цифровым варварством. Анализ этой расплывающейся угрозы духовному развитию личности сопровождается рекомендациями по выработке практик волевого созидательного самоопределения.

Ключевые слова: личностное самоопределение, внутрипоколенческие виртуальные коммуникации, третья реальность киберкультуры, поверхностный слой восприятия, симулякры общения, новое цифровое варварство.

Summary. The paper taps specific unreflected challenges and obstacles that hinder personal choice of development, the search and acquisition of a meaningful sense of living. These problems, affecting predominantly the young generation, are analyzed in a rather limited, yet widely acclaimed but poignant segment of digital cultural space, namely, in the virtual communicative environment of cyberculture. Within this multilevel network sphere, where the chains of multicultural qualitative complexity are cognitively important, only the most superficial layer of its unstructured simulacra has been chosen for analysis as it is paradoxically toxically soaked in what can be called “new digital barbarism”. The study of this spreading threat to spiritual development of individual is accompanied by several recommendations on how to develop requisite practices of volitional creative self-determination.

Key words: personal self-determination, virtual communications within new generation, the third reality of cyberculture, shallow layer of perception, simulacra communing, new digital barbarism.

Проведенная Воронежским государственным университетом в апреле 2022 года международная научно-практическая конференция: «Философия и культура в гуманитарном дискурсе» предоставила исследователям актуальную возможность обсудить насущные проблемы гуманитарных наук и методологические вопросы исследования взаимосвязи общества и культуры в контексте по-новому встающих задач человеческого общежития. Невиданное ранее в человеческой истории ускорение объема передаваемых данных за два последних десятилетия незаметно для нас коренным образом изменило цивилизационное состояние и механизмы культурного взаимодействия не только внутри современного противоречивого интерактивного и аффективного мира. Качественный скачок в сплошной коммуникативной взаимосвязанности, преобразивший привычные для людей пространственно-временные координаты, произошел на планетарном уровне. Этими фундаментально

значимыми изменениями оказался полностью затронут биогеоценоз Земли. Сам человек и живой мир дикой природы стали доступны для постоянного всеохватного неограниченного по объему управляемого и автоматического информационного мониторинга в режиме реального времени. К тысячелетиями выстроенной существующей второй реальности человеческой культуры сегодня фактически добавлена еще одна виртуальная надстройка цифровой киберкультуры. Она радикально выходит за пределы привычной ценностно-поведенческой дихотомии цивилизация-варварство. Инженерное вмешательство в живую природу на молекулярно-клеточном уровне оказалось не только позитивным, но и чреватым непредвиденными последствиями для миллионов людей во всех странах мира. Интернет вещей и возможность размещения микродатчиков обратной связи на любом значимом неодушевленном объекте фактически вовлекли, в опосредуемую человеком окультуренную вторую реальность, теперь и неживую природу, то есть все то, что принято называть первой реальностью.

Меняются цивилизационная направленность, тенденции и формы жизнедеятельности, а также способы ее электронного контроля и регистрации. Наступило время резкого перелома, последствия которого общество еще не способно своевременно обнаружить, осознать и переработать. Многие, казалось бы, вполне устоявшиеся явления, свойственные им ценности, понятия и определения достаточно быстро видоизменяются, а порой утрачивают свою содержательную значимость. Поэтому для научных работников, специалистов в сфере сопоставительной культурологии, существует потребность каждый раз заново уточнять не только смысл, вкладываемый в употребляемые в исследовании ключевые термины, но и прояснять сопутствующий им контекст. Без такой предварительной работы живой академический диалог лишается разумных оснований. Итак, попробуем очертить смыслы, представленные в названии данного сопоставительного исследования.

Первым анализируемым понятием является зонтичный термин «варварство». В социологии, психологии и философии рассмотрение варварства в истории человечества предполагало описание межкультурного взаимодействия отсталых и более продвинутых обществ, как в синхронии (чуждое соседство), так и в диахронии (на фоне асимметричной динамики исторического прогресса). «Важной чертой любого варварского общества можно считать доминирование природно-биологических факторов над социально-историческими, но это доминирование становится заметно лишь при сравнении варварского общества с его цивилизованными соседями» [6; с. 41]. В этом важном положении содержится ключ к поиску понимания драматического соотношения потенциально неостановимого нового варварства киберкультуры глобального интернет сообщества с социально-историческими устоями культур аналоговых цивилизаций. В данной статье автор не касается особенностей полярного противопоставления народов и обращается лишь к очень узкому спектру новой функции того, что можно охарактеризовать как инструментальное «варварство». Этот термин никогда не функционировал в

качестве самоназвания какой-либо человеческой общности, поскольку, имея выраженную отрицательную коннотацию, он явно или имплицитно исторически противостоит своему антиподу – культуре, а в социальном плане представляет инверсию к понятию «цивилизация».

Что же представляет собой нынешнее цифровое варварство? Во-первых, следует заметить, что хотя это явление активно существует внутри коммуникативного поля культуры, оно не является субкультурой, поскольку в нем явно отсутствует стремление как-то обозначить собственную маргинальность, выделить, а затем огородить занимаемую площадку и отстаивать на ней активно устанавливаемые альтернативные ценности. Во-вторых, его нельзя отнести и, к обычно выступающей инициатором межпоколенческого противостояния, контркультуре, по-бунтарски рисующей новую романтическую картину мира, отстаивающей альтернативные ценности. В этом массовом протестном движении движущим мотивом является антитеза доминирующему старшему поколению – стремление поскорее пробиться к новой жизни, желание понравиться, привлечь на свою сторону новых адептов и максимально расширить вновь осваиваемую публичную территорию.

Можно спорить относительно того, как развивалось предыдущее виртуальное культурное межпоколенческое противостояние и насколько удалось контркультурам 60-х годов прошлого века закрепить свои целевые установки в рамках глобальной евроатлантической цивилизации [5]. Но важно подчеркнуть, что в ту эпоху отзвуки этого противостояния прокатились мощной обновленческой волной по странам и континентам Второго и Третьего мира. А ведь тогда нынешней третьей всепроникающей цифровой киберкультурной надстройки не было и в помине. Возникает вопрос, а если бы она существовала, не стал ли бы натиск новой контркультуры сокрушительным валом цунами для обветшалого глобального миропорядка эпохи безудержного потребительства?

С тех пор прошло более полувека. В мире развернута четвертая промышленная революция, достижения которой могли бы обеспечить свободу творчества, достойную жизнь и живое внутрипоколенческое общение в молодежной среде по всему миру. Но такая постановка вопроса, хотя она могла бы стать важным вектором появления бескорыстной экономики, структур совместного потребления и более справедливого общественного развития, так и не стала в актуальную повестку дня. Она остается достоянием предельно узкого творческого круга нынешней молодежной контркультуры. Происходит это потому, что на ее пути стоят мощные заградительные волноломы киберкультурного цифрового варварства, не дающие подняться мощной волне планетарного обновления. Сегодня именно цифровое варварство оказалось тем малозаметным, но беспощадным оружием, которое стремится сокрушать новое созидательное творчество в мультикультурной молодежной, по преимуществу, среде сетевого общения.

Определяющей особенностью этого нового варварства является его высокая токсичность. В распространенных явлениях киберагрессии, в

кибербуллинге и киберугрозах действует упреждающий или ответный удар мстительного раба, почувствовавшего в анонимности сетевого общения свою полную безнаказанность [2]. В мотивации варварства явно присутствуют признаки морализирующей антикультуры, персонализма темного сознания, пренебрежительно-разрушительного модуса негативного самовыражения. Такой образ действий в равной степени индифферентен и к рационализму и к иррационализму, не говоря уже об обновленческом романтизме и о стремлении к добру. Более того, современному цифровому варварству не требуется сознательного рекрутирования новых сподвижников. Они охотно слетаются, сами почувствовав малейшую возможность поживы. Их влияние подобно удушающей творчество тонкой одномерной пленке, которая расплзается по культуре загрязняющим черным масляным пятном. Оно тянется по волнам пространства киберкультуры как нефтяной выброс, через который трудно пробиваться к ценному и важному интеллектуальному содержанию. Надо сказать, что пробиться можно только сознательным воспитанием в себе твердой самодисциплины пребывания в сети.

В своем цифровом облике новое варварство выступает в субъектной и в бессубъектной формах, но при этом оно неизменно стремится к максимальной обезличенности, неузнаваемости и неуловимости. В этом качестве оно, прежде всего, осуществляет подмену подлинных ценностей и значимой информации, сразу захватывая внимание пользователей, крикливым, броским, цепляющим внимание бессодержательным контентом, проще говоря, псевдосодержанием, построенном на проталкивании выхолащивающего эмоционального аффекта. Пользователям предлагается потреблять широкий спектр готовых суррогатов чувств – желтые иконки эмодзи и готовые цветные плакатики, многократно пересылаемые на все случаи жизни, вместо проникновенного выражения собственных живых чувств. Слабый и моментально забываемый позитивный эмоциональный оклик на подобные экранные симулякры несопоставим по силе, продолжительности воздействия и по запоминаемости с целой кибериндустрией производящей, демонстрирующей и навязывающей массовый медиапродукт, именуемый «негативным аффектом» [8]. Токсичный коммуникативный «труд» в экранном потоковом «промышленном» производстве таких нематериальных продуктов как отрицательные эмоции, негативный аффект, «прикол» и минутный зрелищный видеозахват пользовательского внимания стали активно продвигаемой движущей силой молодежного псевдокультурного взаимодействия. Эта индустрия способна получать весьма ощутимую материальную выгоду, сопоставимую по своей капитализации с производством реальных потребительских товарных групп. На продвижении добровольно-принудительно нагнетаемой массовости строится киберэкономика «лайков» [10]. Так незаметно, но очень активно коммуникативный «фастфуд» становится нормой общения в сети.

Именно поэтому вторым операционным ограничителем был выбран конкретный возрастной популяционный срез, находящийся в активном процессе самопознания и в биологической фазе взросления. Именно он

наиболее незащищен перед безжалостными проявлениями сетевого варварства, эмоционального и морального насилия. Здесь имеется в виду та молодежная среда, нижняя граница которой определена возрастом самостоятельного использования коммуникативных орудий и пользовательских услуг, продвигаемых киберкультурой. Не ожидающие подвоха и киберпреступлений в сетевой коммуникации, эта возрастная группа может оказаться легкой добычей отвратительного груминга. Верхнюю подвижную, внутр поколенческую границу образует переход молодого человека в состояние зрелости. Определить точнее поколение, привычно проявляющее себя в виртуальном пространстве, не представляется возможным, так как цифровизация коммуникативного общения никак не ограничивает свободу и, конечно, притягательную карнавальность мистифицирующего самопозиционирования.

Это как бы игровое времяпрепровождение позволяет, по желанию пользователя, легкостирать его действительный возраст, меняя его на произвольно выбранный, свободно выбирать чужую гендерную принадлежность, пользоваться целым рядом разных масок-аватаров и придумывать себе привлекательную легенду, фиктивно вызывая собеседника на ответную откровенность. Такие мистификации, часто произвольно меняемые одним и тем же человеком, никто не контролирует. Отсюда возникает необходимость рассмотрения нефиксированных возрастных координат, поскольку целевой исследовательский интерес в данной работе сосредоточен на внутр поколенческом пространстве неструктурированного молодежного экранного «серфинга», «фишинга», «буллинга», «виктимблейминга», «троллинга», «канселлинга», «думскроллинга» и множества других форм сегрегационного общения. Следует отметить, что в любой стране вся токсичная коммуникация проходит исключительно на родном языке. Кросс-страновое коммуникативное псевдоморализаторство автору статьи не удалось обнаружить. При этом практически вся терминология, связанная с киберкультурой в отечественном цифровом пространстве, калькирована с английского языка, хотя в большинстве случаев в русском языке имеются соответствующие им аналогичные понятия. Но для нерелефлирующих адептов киберкультуры психологически привлекательны именно смутно ощущаемые оттенки импортных коннотаций. Этот новояз не просто бывает смыслово более точным. Он, прежде всего, разом повышает собственную самооценку. К слову сказать, и в живом молодежном общении более высокий рейтинг получают те, кто в разговоре на русском языке копирует высокий темп речи, внутр фразовые паузы, звуковые модуляции и слегка аффектированный интонационный строй американского варианта английского языка.

В описываемую поколенческую страту включены преимущественно те, кто проходят на регулярной основе ту или иную стадию обучения. Представляется также важным обратить внимание на то, что современные общества в самых разных странах мира не отделяют формирование каждого нового поколения от взятых на себя образовательных и воспитательных задач. Эта динамично растущая часть общества практически всегда бывает институционально

встроена в уже сложившуюся и реально существующую образовательную инфраструктуру. Вся та преобладающая область живых отношений, происходящих, как говорили раньше, в присутственных местах со всеми ее плюсами и минусами также выносится за скобку данной работы. В образовательном сегменте рассмотрению подлежат, ставшие распространенными только с 2020 года, сетевые коммуникативные отношения в осуществляемые в рамках удаленного доступа. Разумеется, в реальной жизни молодые люди знакомятся и завязывают отношения отнюдь не только в учебных заведениях, на рабочих местах или в спортивных учреждениях, но и в транспорте, на каникулах, на отдыхе, на дискотеках, в кафе и любых других, открытых для публики местах. Для нас сейчас важно увидеть, как складываются не столько эти личностные отношения, сколько как протекает их пребывание именно в цифровом виртуальном пространстве. Здесь мы попадаем в огромное по размерам киберпространство и вступаем на весьма запутанную теоретическую почву, в которой представителям каждой из гуманитарных дисциплин требуется точно определяться. Так, например, поступили социологи, поставившие под сомнение оценочные суждения своих коллег старшего поколения. Статистические исследования проводившиеся ими одновременно в 166 странах мира с 2006 по 2019 год показали связь между лонгитюдной динамикой снижения молодежной преступности и распространением игромании в виртуальном в киберпространстве [11]. Это своего рода побочный положительный поведенческий эффект от виртуальной психоэмоциональной разрядки и поведенческой остротки, достигаемой в как имитационных, так и в инструментальных кибертехнологиях. Например, насыщенность физической пространственной среды круглосуточным видеомониторингом резко снижает число традиционных видов преступности.

Но в киберкультуре нас интересуют сложные маршруты преодоления сетевого рабства, безволия и потребительства на пути к освоению достижений накопленных Второй реальностью. Самую значительную часть мировой культуры составляет материализованное культурное наследие, представленное в любых артефактах, начиная с гигантских древних пирамид до миниатюрных амулетов, от мифов до научных открытий, от пластинок музыкальных записей до всевозможных кинолент [3]. Это вторично опосредованное и обогащенное привнесенными человеческим разумом смыслами, представляет собой пространство памяти, обладающее способностью быть воспроизведенным на самых разных носителях. Среди них с XXвека выделяются аналоговые, а к настоящему времени их практически полностью вытеснили цифровые носители значимой информации. В XXIвеке с распространением нематериальных структур производящих симулякры внимания, человечество все активнее меняет режим функционирования цивилизации с преимущественно логоцентричной парадигмы на его преобладающую экранную модель. При этом присущие человеческому мозгу структуры внутренней речи все больше ориентируются на восприятие знаково-графических изображений, а не слова и, тем более, не логоса.

Не случайно М. Кастельс констатировал, что «мы живем в условиях особой культуры, которая является виртуальной, поскольку строится на виртуальных процессах коммуникаций, управляемых электроникой» [1; с. 237]. Но дело не в том, что культура становится виртуальной благодаря алгоритмическим процессам, «оживляющим железо» современных мобильных электронных устройств. Вся культура как искусственное явление вторичного порядка уже является виртуальной по отношению к первичному природному миру физической реальности, в силу нейронных процессов, восприятия, отражения, переосмысления и запоминания, происходящих в человеческом мозгу. Как высший вид приматов-гоминидов мы, во время своего биологического взаимодействия с окружающей природой принадлежим к физической реальности Первого мира, если угодно, основного живого мира планеты. Но уже на этапе орудийного воспроизводства и интеллектуального осмысления этой реальности, человек в своем воображении виртуализирует этот мир, привнося в него смыслы, в которых зарождается культура, и из которых складывается наша Вторая реальность. Эта вторая реальность по своему эмоциональному воздействию, представленному в виртуализированных (воображаемых) отношениях, зачастую оказывается не менее стимулирующей психику человека, чем реальные физические взаимоотношения между людьми.

В третьем тысячелетии колоссальное по своим масштабам оцифрованное пространство значимых смыслов сформировало над существующей культурой новую цифровую виртуальную надстройку третьего порядка. Возникла особая, ранее невиданная Третья реальность – киберкультура, живущая преимущественно в экранном визуальном воплощении. В ней производство, демонстрация и эксплуатация сильных виртуальных эмоций, стимуляция потребительского аффекта стало новым экономическим чудом [9]. Заметим в скобках, что без электричества мир природы прекрасно обойдется, мир культуры довольно сильно ужмется, а мир киберкультуры вместе со всеми своими производственными отношениями канет в небытие. Но пока он охватил всю планету и уверенно вышел в ближний космос. Произошло это в силу всеохватной ризомной архитектоники Интернета, обогащенной синапсами постоянной мгновенной обратной коммуникативности. В этой парадигме важнейшим для становления личности является живой продуктивный мировоззренческий диалог с Другим, осуществляемый одновременно в пространствах Второй и Третьей коммуникативной культуры. Тогда коммуникация сможет реализовываться «как инструмент освоения, а не просто познания мира» [7; с. 10]. Теперь человечество имеет дело с киберпространством, предположительно тоже культуры, но не только ее. Если культура виртуализировала материальную реальность, то киберкультура к тому же виртуализирует еще виртуальность самой культуры, умноженную на агрегированные алгоритмизированные структуры колоссального быстрогодействия, замкнутые и на живых пользователей, и на ботов и на собственные обезличенные хранилища переработки памяти искусственного интеллекта.

Разумеется, сказанное не означает, что следует становиться на позиции неолуддитов, пытаясь в борьбе с неоварварством разрушить очередной технико-технологический прорыв, облегчающий жизнь и одновременно угрожающий ее сложившемуся равновесию. Правда, существует чисто луддистский вариант выхода из новой коммуникативной игры, вполне приемлемый с точки зрения современных представлений когнитивной нейропсихологии. Достаточно, казалось бы просто по-монашески, полностью изолировать себя от интернета и вернуться во вторую реальность старой книжной культуры. Но эту позицию, удаленного от мира отшельничества, мало кто реально может предпочесть. Гораздо более действенный путь, ведущий к творчеству, должен быть подлинно сознательным. Он труден, поскольку требует настойчивости и воспитания силы воли. «Творчество – это содержательный бунт против символической обусловленности мимикрирующих клонов и круговой поруки бесталанной деятельности»[4; с. 266]. Но оставаясь современным в киберкультуре, которая максимально рассеивает полезное время, калейдоскопически смешивая его с бесконечной развлекательной диссипацией, пользу на пути к творческой реализации собственного потенциала может дать только самодисциплина. В этом волевом самовоспитании выковывается та личностная самость, которая сможет достойно отмежеваться от расслабляющего и оскорбительного влияния цифрового варварства. Если в деле воспитания нового поколения есть основополагающая задача, то она требует бережного содействия в выработке у ищущего молодого человека тройственного личностного стержня: эмоциональной защищенности, собранной энергии созидания и просвещенной критичности.

Библиография

1. Кастельс М. Галактика Интернет: размышление об Интернете, бизнесе и обществе / Кастельс М. – Екатеринбург : У-Фактория, 2014. – 327 с.
2. Киберугрозы, киберагрессия, кибербуллинг: различия в восприятии, оценке и поведении у разных групп населения Российской Федерации. <https://raec.ru/activity/analytics/9880/> (дата обращения 20.12.2020)
3. Немчинов В. М. Сопоставительная культурология восприятия трехмерных объектов / В. М. Немчинов // Роль вещественных источников в информационном обеспечении исторической науки. – М. : ИНИОН РАН, 2020 – С. 623-639.
4. Немчинов В. М. Социум и личность: механизмы сознания, включающие и блокирующие развитие таланта / В. М. Немчинов // Творчество и развитие общества в XXI веке: взгляд науки, философии и богословия: сб.ст. – СПб. : Алетейя, 2017. – 600 с.
5. Роззак Т. Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эволюция сознания. Фрагменты / Т. Роззак // Человек и общество. – Вып.4. – М. : 1992.

-
-
6. Сулимов С. И. Варварство и цивилизация: специфика межкультурного взаимодействия: монография / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских, В. Д. Черных. – Воронеж : Научная книга, 2022. – 526 с.
 7. Ярославцева Е. И. Человек в современной сетевой парадигме / Е. И. Ярославцева. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 352 с.
 8. Berryman R. Crying on YouTube: Vlogs, Self-Exposure and the Productivity of Negative Affect. / R. Berryman, M. Kavka // *Convergence: The International Journal of Research Into New Media Technologies*. – 2018. – Vol. 24. №1. – P. 85-98.
 9. Hardt M. Affective Labor / M. Hardt // *Boundary 2*. – 1999. – Vol. 26. №2. – P. 89-100. P. 89-100.
 10. Gerlitz C. The Like Economy: Social Buttons and the Data Intensive Web. / C. Gerlitz, A. Helmod // *New Media & Society*. – 2013. – Vol. 15. №8. – P. 1348-1365.
 11. Van Dijk, J., Nieuwbeerta, P. & Joudo Larsen, J. Global Crime Patterns: An Analysis of Survey Data from 166 Countries Around the World, 2006-2019. *J Quant Criminol* (2021). <https://link.springer.com/article/10.1007/s10940-021-09501-0> (дата обращения 30.01.2022)

**Соотношение представлений о деятельной и созерцательной жизни:
vita activa & vita contemplativa**

А. А. Костюк

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. Статья посвящена анализу основополагающих концептов античного философствования: созерцания (θεωρία) и действия (πράξις). Установка на созерцание определяет характер философского дискурса на многие столетия, тогда как πράξις сопоставляется в основном с политикой, и философское действие представляется как политическое по преимуществу. Автор ставит вопрос о возможности переосмысления такого соотношения и сущности философского действия.

Ключевые слова: θεωρία, πράξις, βίος πρακτικός/vita activa, βίος θεωρητικός/vita contemplativa.

Summary. The article is devoted to the analysis of the antique philosophy's main concepts: contemplation (θεωρία) and action (πράξις). Fixation on the contemplation specificates the form of philosophical discourse throughout the centuries, whereas πράξις is mainly correlated with politics, and philosophical action is represented as political one, per excellence. The author poses a question about possibility of reinterpretation of this correlation and the essence of philosophical action.

Keywords and phrases: θεωρία, πράξις, βίος πρακτικός/vita activa, βίος θεωρητικός/vita contemplativa.

*Ερωτηθείς ποτέ ὁ Αναξαγόρας εἰς
τί γεγένηται, εἰς θεωρίαν, ἔφη,
ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ¹.
Диог. Лаэртский, 10*

Соотношение, а точнее, противопоставление созерцания и действия лежит в основе формирования философствования в том виде, в котором мы его воспринимаем со времен греческой античности. Однако образ созерцателя-философа, который предлагают Платон и Аристотель, во многом перестает соответствовать внутреннему импульсу развития философской мысли в современную эпоху. По крайней мере, вопрос об актуальности философии как теоретизирования допускает пересмотр содержания такого понятия как философское действие. Для того чтобы очертить перспективы решения этого вопроса, необходим анализ исходных концептов, подводящих к его постановке.

Созерцание (θεωρία), как основополагающая установка античного философствования, изначально соотносится с актом видения, с идеей зрения. Как отмечает А.-Ж. Фестюжьер, до Платона слово θεωρία понимается либо как познание явлений природы и небесных объектов, либо как «благоговейное созерцание статуи божества или религиозного праздника» [3, с. 14]. В основе понимания созерцательного образа жизни (βίος θεωρητικός) обнаруживается физическая способность человека наблюдать за явлениями окружающей реальности. Так, выдавший виды путешественник Одиссей, который может

¹ Как-то раз Анаксагора спросили, зачем он живет. Он ответил: «Для созерцания солнца, луны и неба» [А.-Ж. Фестюжьер. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону].

выйти из любого затруднения, становится у Гомера «хитроумным» – познание служит деятельности.

Впоследствии акцент будет смещен на реальность интеллигентную, что делает Платон, наполняя новым содержанием понятие *θεωρία*: «По словам Геродота Солон путешествует, чтобы повидать мир, пообщаться с людьми и созерцать их нравы. Теоретическая жизнь *Федона* и *Теэтета* превращает мудреца в затворника: он ничего не знает ни о мире, ни о своем городе, ему неведома «злоба дня». Он самый настоящий «посторонний». Получается, что если изначально *θεωρία* указывает на образчик общественной жизни, то в конце – на асоциальный способ существования» [3, с. 16].

Однако философская и политическая жизнь все же выступают у Платона в некой целокупности, поскольку он конструирует образ философа-правителя, тем самым не отделяя практику от теории, наоборот, стремясь обосновать необходимость и полезность философа в государстве. Образ жизни философа определяется им как наилучший, поскольку так человек реализует себя в качестве духовного существа: «созерцательная жизнь есть по преимуществу жизнь политическая. Посвященный в *θεωρία* мудрец – лучший служитель государства» [3, с. 397]. Как заключает Фестюжьер, созерцать необходимо для того, чтобы лучше действовать. Однако позже эта связь созерцания и действия ослабевает: «в созерцании усмотрят что-то вроде убежища для умов, разочаровавшихся в этом мире» [3, с. 404].

Аристотелю принадлежит разделение деятельной и созерцательной жизни, у него же мы находим мысль о тождестве жизни деятельной и политической. Он предлагает следующую классификацию наук: относящиеся к *θεωρία* – теоретические, *πράξις* – практические, и творческие – *ποίησις*: «В отличие от созерцательной мудрости, здравомыслие (*φρόνησις*) теперь управляет исключительно деятельностью (*πράξις*). Вследствие этого, кроме созерцательной жизни в этике Стагирита получает гражданство также жизнь политическая, или практическая». [3, с. 17] Это разделение лишает чистого созерцателя статуса обладателя совершенной мудрости, «целью теоретического знания является истина, а целью практического – дело» [2, с. 41]. Однако у Аристотеля все еще встречаем: «..умозрительные (теоретические) дисциплины выше созидających» [2, с. 8], что указывает на сохраненное соотношение созерцания и действия.

Римская практичность находит отражение в исследуемых категориях, в римском общественном сознании практическая жизнь есть деятельность гражданина и воина, о чем много рассуждает Цицерон. Философию он определяет как *otium*/досуг, говоря о том, что все свои философские произведения он написал в периоды вынужденного бездействия (политического). В целом, соотношение досуга и деятельности (*otium – negotium*) дополняет античные представления о двух модусах бытия человека. Подобная дихотомия существовала и у греков, которые обозначали ее как *σχολή – ασχολία*. Римляне видели в *negotium* высшее проявление человека как добропорядочного гражданина (*vir bonus*). Цицерон превозносит политическую

жизнь, соответствующие ей добродетели и выводимые из них обязанности гражданина.

Как отмечает Х. Арндт, аристотелевское определение человека как ζῷον πολιτικόν впоследствии в эпоху Средневековья трансформируется в animal sociale, откуда идет смешение понятий «политический» и «общественный», поскольку сам термин социальный не имеет эквивалентов в греческом языке. Отсюда неоднозначность и поливариантность смыслового содержания того, что в латинском варианте называют vita activa: «самопонятность, с какой здесь общественное становится на место политического, яснее всяких теорий выдает, насколько было утрачено греческое восприятие того, что такое собственно политика» [1, с. 33].

В эпоху Возрождения вопрос о соотношении vita activa и vita contemplativa особенно актуален в контексте гуманистических дискуссий. Так, о соотношении деятельности и созерцания рассуждает Кристофоро Ландино в трактате «Диспуты в Камальдоли». Сопоставляя два образа жизни, Ландино отмечает, что в деятельной жизни человек стремится к справедливости, а в созерцательной – к истине. Однако в конце трактата он делает вывод о гармоничном сочетании действия и созерцания, которые одинаково необходимы каждому человеку и обществу в целом, связаны с жизненной практикой и поэтому обретают гражданственный смысл. В этом контексте складывается направление гражданского гуманизма, в рамках которого активная жизнь в обществе возвышается над уединенной созерцательной жизнью, не соответствующей социальной природе человека. На идеях Аристотеля выстраивается новая гуманистическая этика, ориентированная на социальное мироощущение, в котором любое благо связано с деятельностью, активной жизнью человека.

Итак, начавшись с созерцания, философия по преимуществу теоретична. Статус философского действия по-прежнему размыт и неясен, однако вполне очевидна возможность определить его содержание, не ограничиваясь сферой политики. Так, М. Эпштейн, указывая на несводимость философского действия к политическому, определяет его как «поступки, мотивированные философскими мыслями и/или чувствами и направленные на мир в целом, выражающие целостное миропонимание и мирочувствие» [4, с. 167-175]. Философия охватывает человека в его целостности, а «...совокупность философских действий, если они принимают систематический, последовательный характер, может складываться в *философский образ жизни*» [4, с. 167-175].

Действовать, в свою очередь, возможно только в социуме, взаимодействуя с другими, как отмечает Арндт: «только действие, поступок исключительная привилегия человека; ни зверь, ни животное не могут действовать; и лишь действие не может в качестве деятельности вообще сдвинуться с места без постоянного присутствия мира современников» [1, с. 33]. Данное утверждение и последующие рассуждения Арндт о процессуальном характере действия подводят к возможности исследовать

содержательное наполнение философского действия. Из сказанного можно сделать вывод о перспективности исследования концепта деятельной жизни с целью прояснения и возможного дополнения содержания данного понятия, а также дальнейшего определения понятия философского действия.

Библиография

1. Арентт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Х. Арентт. – СПб. : Алетейа, 2000. – 437 с.
2. Аристотель. *Метафизика* / Аристотель. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 608 с.
3. Фестюжьер А.-Ж. *Созерцание и созерцательная жизнь по Платону* / А.-Ж. Фестюжьер. – СПб. : Наука, 2009. – 497 с.
4. Эпштейн М. *О философских чувствах и действиях* / М. Эпштейн // *Вопросы философии*. – М. : Наука, 2014. – №7. – С. 167-175.

**Жестокость и смерть: торговля впечатлениями в искусстве и ее
последствия в жизни**

Д. С. Маяцкий

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. Статья посвящена анализу основных тенденций дегуманизации общества через популярное и элитарное искусства. Изучены основные точки побега от реальности, и то как этому способствуют СМИ, индустрия развлечений, социальные сети и, наконец, искусство в строгом смысле этого слова.

Ключевые слова: смерть; искусство; виртуальность; гуманизм; СМИ; акционизм.

Summary. The article is devoted to the analysis of the main trends of dehumanization of society through popular and elite arts. The main points of escape from reality have been studied, and how this is facilitated by the media, the entertainment industry, social networks and, finally, art in the strict sense of the word.

Keywords and phrases: death; art; virtuality; humanism; mass media; actionism

Массовый человек жесток. Жесток не столько из-за природной испорченности, грехопадения или какого-либо иного избитого клише. Жестокость человека, его агуманность корнями уходит в питательную для нее среду нашей современности. Традиционный подход рассматривать вопросы этики и морали в рафинированной и выхолощенной манере нам кажется несостоятельным ввиду очевидности выводов. Потому мы постараемся погрузиться в среду современности и определить тенденции присущие искусству в повседневном и элитарном его аспектах.

Мы полагаем, что есть два основных влияния на человека в его дегуманизации. Первое влияние исходит из постоянной негакоммуникации [5, с. 51], в которую человек погружен как в беспробудный сон потоками информации. Находясь под обстрелом новостями о борьбе с терроризмом, о его жертвах, о войнах и конфликтах, о преступлениях и болезнях практически невозможно сохранять адекватный уровень эмпатии. Этому лишь способствует высокая качество передаваемой «картинки». Искусство, которое можно распространить в том числе и на телевизионные или иного рода репортажи, умение в фокусе передать яркий посыл и зацепить блуждающего в беспомощности зеваку – вот «хлеб» современной журналистики.

В погоне за актуальностью и просмотрами, за шокирующими подробностями в СМИ и соцсетях, их потребители утрачивают возможность адекватного восприятия и, если желаете, переваривания новостей. По замечанию И. С. Шаповалова, в такой ситуации «мышление становится переходом от одного готового пакета данных к другому» [9, с. 1204]. В этом мы лишней раз подчеркнем особую значимость художественно-выразительных методик, используемых для производства товаров подобного рода. Именно всепроникаемость информационного поля вкупе с возможностью передачи ситуации в формате «здесь и сейчас», в прямом эфире, когда публика может

следить за разворачивающимися событиями, расщепляет пространство вокруг человека. Тем самым современный индивид становится интерлокальным, «освобождаясь» от границ окружения, отрываясь от собственного бытия. Более того, перенасыщенность телевидения и интернета новостями именно негативного характера доказана [11, с. 18888], потому и не составит труда признать факт того, что основная часть журналистского искусства занята именно поглощением, преобразованием и отдачей некоммуникаций, которые по самому факту своей природы отрицательно влияют на человеческую психику и сознание.

Но теперь перейдем на иной уровень искусства – виртуальное или кибернетическое. И если мы следуем пути от обыденности к элитарности, то после СМИ уместно, особенно в отношении виртуальности, осветить специфику монетизации личности. Это один из факторов, который влияет на понижение гуманности в человеке. Каким образом? В первую очередь из-за того, что в ситуации, когда жизнь становится товаром, она не становится ценнее, но, наоборот, в цене теряет. И это касается не только самого объекта продажи. Наша повсеместная вовлеченность в личную жизнь «звезд», множась слухи, погружение в чужое «грязное белье» уже выходит за рамки чего-то предосудительного, как то было раньше. Но в этом появляется размытие сакральной сферы человеческого бытия. Десакрализация чужого достоинства, возможность торговли им подрывает самоидентификацию. Более того культура впечатлений, пришедшая на смену потребления [3, с. 39], приводит к активной попытке этим впечатлением поделиться, а это порождает новые профанные уровни искусства в виде фотографий или коротких роликов в известных социальных сетях. Теперь пребывать в мире – это пребывать «в развлекательном пространстве» [9, с. 1204]. Причем не столько ради себя, сколько для того, чтоб показать это другим. В этой ситуации неизбежно появление ложных личностей, виртуальных личностей или же, иначе, фрагментарной, иллюзорной личности *Homo virtualis* [1, с. 63].

Следующий виток анализа искусств приводит нас к феномену видеоигр. Их действительно можно назвать произведениями искусства на уровне с живописью или литературой, а может, и – с этим я больше склонен согласиться – превосходят прежние классические формы. По словам А. А. Ковалевского, «смерть в них является культурным продуктом, ресурсом получения удовольствия, обращенным к страхам и скрытой деструктивности человека, в то время как на реальную смерть наложено табу, и она заменяется игрой на тему смерти» [2, с. 18]. Такие практики, внедряемые в жизнь с раннего детства, становятся причиной смещения смерти и развлечений. Происходит дистанцирование субъекта от реальности, которая теперь подменяется игрой. Этому лишь способствуют многочисленные фильмы в жанрах хоррор или боевик, которые так популярны у молодежи. И здесь на руку играют новейшие достижения индустрии в способах цветокоррекции, монтажа и т.д., благодаря которым приобретает новая и более совершенная по качеству «истинность», вытесняющая собою реальные смерть и боль их образами.

Но нападение на реальность происходит не только с фронта виртуального искусства. Такие направления, как акционизм, также разрушают границы между искусством и жизнью. В этом парадокс современных движений арт-деятельности: в попытке отразить жизнь, в тяге к ней они еще больше отделяют человека от реального, от его экзистенциальных переживаний, потому что смешивают знак и означаемое. Это всё является частью большой игры с реальностью [6, с. 135]. Даже смерть, как последний бастион бытия, находится под осадой элитарного искусства.

Одними из решивших «приручить» смерть являются художники жанра «спесимен-арт» (Уиткин, Циарас, Хагенс), в фокусе которых находится визуализация внутренностей, тел с патологиями. Вообще, можно говорить о том, что они имеют перед собой целью именно что «нормализовать» патологию, снять с нее стигмату, добиться того, чтоб она не вызывала отвращения. И нам остается лишь пытаться усмотреть за их шокирующей подачей столь высокие замыслы толерантного – а может, уже безразличного? – сообщества.

Не менее интересны в этом плане Дэмьен Херст и Андреас Серрано. Оба, хоть и с разных позиций (первый – художник, второй – фотограф), дают зрителю возможность восприятия смерти исходя из медиализованного представления о жизни. Самыми показательными будут картина «Бог в виде медицинского шкафа» Херста и серия «Морг» Серрано.

Вообще, изучая фигуру и творчество Херста, можно сделать вывод, что для него смерть, будучи смыслообразующим центром, приобрела действительное значение основополагающего в бытии как таковом. Причем смерть в данном случае принимает серьезную эстетическую ценность: в великом многообразии проявлений смерти усматривается прекрасное и безобразное, трагедия и комедия – это многообразие предстает нам как аналогичное такому же многообразию в жизни. Одна из знаковых работ художника «Физическая невозможность смерти в сознании живущего» ценна тем, что в ней ярчайшим образом выражено, «что осознание собственной смертности, а, следовательно, и страх перед смертью, является отличительной чертой психики человек» [4, с. 39]. Это не может не отослать нас к Хайдеггеру, который считал, что смерть затрагивает самую суть нашего бытия [8, с. 135] – и теперь вполне можно сказать, что осознание смерти делает человека человеком. Но мы утрачиваем это осознание в информационно-коммуникативном потоке. Наша эмпатия, наша сенситивность притупляется, болевой порог снижается и виной тому настоящая пропаганда насилия в массмедиа – иначе эту ситуацию назвать нельзя.

Карен ван дер Берг в своей «Боли другого» ставит нас перед вопросами: почему во всей нашей истории, не только в современном медиаполе, но и в искусстве в целом присутствует такое огромное количество разнообразных сцен истязаний, убийств, боли и смертей? Не случайно ли то, что в крупнейшей религии, в христианстве центральным образом является мученическая смерть? Берг утверждает, что эти образы изначально вызывали у человека

эмоциональный отклик, они конструировали его бытие, потому что позволяли остановиться, притормозить в беге повседневности и задуматься о пограничье и о том, что находится за пределами бытия. «Боль в ее непосредственном переживании предъявляет не только специфическую феноменальность, нащупывается, но и это нащупывание боли выполняет функцию ориентирования, возникающего не при рефлексии боли, но уже в самом переживании» [10, с. 175].

Но мы не желаем боли, мы убегаем от нее. Скрываемся в потоках виртуальности. Вместо настоящей, экзистенциальной боли нас пичкают болью опосредованной, чужой, уже не чувствующейся. Боль становится медиаресурсом, который исчерпывается в новостных лентах и видеоиграх. Постоянная погоня за комфортом общества потребления, его дистанцирование от смерти и болезни лишь подпитывается фармакологией и рекламой. Виртуальности боль чужда. Как следствие, «формируется общество, не терпящее боли, – общество обезболенных» [7, с. 44].

Искусство сейчас, являя себя попыткой выхода за свои границы, становится угрозой человеческой гуманности. Но угроза не в самом искусстве, а в неподготовленности массового человека. Его сознание, погруженное в виртуальные пути, безнадежно подсело на иглу комфортности. И в действительности, современные художники являют собой маргинальное сообщество, призванное выбить общество из его зоны комфорта. Но как добиться этого? Нам видится, что возвращение телесности – вот одна из главных задач современного искусства. Человек должен почувствовать. Человек должен испытать дискомфорт. Из его подсознания должны вырваться доисторические переживания боли и смерти.

Возникает вопрос, а справится ли искусство с этой задачей? У искусства нет выхода, ведь оно всегда преодолевало границы.

Библиография

1. Афанасьева В. В. Homo Virtualis: психологические характеристики / В. В. Афанасьева // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2010. – Т. 10. – № 2. – С. 59-64.
2. Ковалевский А. А. Трансформация смерти в искусстве / А. А. Ковалевский // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. – 2016. – № 3(12). – С. 15-18.
3. Кравец А. С. От услуг к впечатлениям в постиндустриальном обществе / А. С. Кравец, И. Ю. Тихонова // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. – 2018. – № 3(29). – С. 37-48.
4. Лебедева А. В. "Театр ужаса" или образы страха в современной культуре / А. В. Лебедева // Система ценностей современного общества. – 2010. – № 12. – С. 35-39.

-
-
5. Павлова Н. В. Отрицательные социальные коммуникации / Н. В. Павлова // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2013. – Т. 13. – № 2. – С. 51-55.
 6. Строева О. В. Игры в реальность. Игры со смертью / О. В. Строева // Наука телевидения. – 2012. – Т. 9. – С. 135-140.
 7. Хайдарова Г. Р. Боль в медиа-реальности / Г. Р. Хайдарова // Вестник Омского университета. – 2011. – № 3(61). – С. 41-44.
 8. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М. : Ад Маргинем, 1997. – 452 с.
 9. Шаповалов И. С. Разрушение идентичности и отчуждение от смерти в танатосенситивной цифровой среде / И. С. Шаповалов // Манускрипт: научно-теоретический и прикладной журнал. – 2021. – № 6 (14). – С. 122-128.
 10. Berg K., Van den. Der Schmerz des Anderen // Gefühle-Struktur und Funktion / Herausgegeben von Hilge Landweer. – Berlin : Akademie-Verlog, 2007. – P. 263.
 11. Soroka S., Fournier P., Nir L. Cross-national evidence of a negativity bias in psychophysiological reactions to news // PNAS. – 2019. – Vol. 116. № 38. – P. 18888-18892.

К проблеме инстинкта театральности

В. В. Шамаева

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. Автором отмечается, что в XX веке культурологи, философы, социологи активно обратились к анализу театра и его проявлений. Анализируется концепция Н.Н. Евреинова, посвященная инстинкту театральности. Заканчивается статья рассуждениями об отличии жизни, следующей законам театра и жизни, основанной на инстинкте театральности.

Ключевые слова: театральность, театр, воля к театру, инстинкт, роль

Summary. The author notes that in the twentieth century, culturologists, philosophers, sociologists actively turned to the analysis of the theater and its manifestations. The concept of N.N. Evreinov, dedicated to the instinct of theatricality. The article ends with discussions about the difference between life following the laws of the theater and life based on the instinct of theatricality.

Keywords and phrases: theatricality, theater, will to the theater, instinct, role

Театральные метафоры пронизывают человеческое мышление и его действия, проникая на самые разные уровни окружающей действительности. В XX веке культурологи, философы, социологи активно обращались к анализу театра и его проявлений.

Французский теоретик театра, драматург и режиссер А. Арто провозгласил необходимость возврата к природной энергии человека, возлагая надежду на «темные силы дионисийской жизненности со всей ее жестокостью и таинственностью»[1, с. 290]. Остановить атрофию человеческих инстинктов он предлагал через обнажение плоти. Замученное и бесполезное тело должно возродиться.«Отказываясь от человека психологического с его резко очерченными чувствами и характером, театр обратится к человеку тотальному, но не к человеку социальному и законопослушному, сущность которого искажена»[1, с. 214].В театре должна царить чума, судорожно уничтожающая все на своем пути, но тем самым очищающая. Современный нам театр подвержен слову, подвержен литературе. Арто же нам предлагает всмотреться в состояние «до», до написания сценария. Интуитивно ощутить то откровение, что таится в чистой энергии спектакля. Однако подобный театр предстает в современном мире всё реже. Театр включает в себя форматворчество, теряя инстинкт.

Историк театрального искусства и драматург Н. Н. Евреинов также замечал, что человеку присущ определенный инстинкт, под которым он имеет в виду «инстинкт преображения, инстинкт противопоставления образам, принимаемым извне, образов, произвольно творимых человеком, инстинкт трансформации видимостей Природы, достаточно ясно раскрывающий свою сущность в понятии «театральность»[2, с. 43]. Данный импульс обнаруживает подлинную сущность человека, являясь областью подсознания, которая позволяет нам выходить за собственные пределы. Именно через театральность

жизнь становится близкой и понятной. А основное содержание жизни представляет собой преобразование себя. Евреинов замечает, что именно в становлении иным проявляется подлинный смысл любого действия человека. Все социальные роли, правила поведения, устоявшиеся ритуалы предстают «театром для себя». Это те спектакли, которые мы исполняем в своей жизни. Евреинов под театром подразумевает нечто столь же необходимое, как и простейшие физические потребности человека.

Периодически в поэтическом искусстве мир сравнивался с подмостками, где всякому приходится играть свою роль. Однако нидерландский культуролог Йохан Хейзенга замечал, что действительное переплетение игры и культуры было там не осознано и не выражено. Попутно замечая, что игра старше культуры и занимает определяющее место в нашей жизни. Для Евреинова же игра предстает составляющей частью еще более глубокой категории, а именно театральности. Замечая, что данный инстинкт наполняет жизнь дикаря и его ритуалов.

Для Евреинова театральность является проявлением практически всех социокультурных явлений. Мир и театр соприкасаются, переходят друг в друга. «То обстоятельство, что ребенок играет без принужденья, играет всегда, играет по собственному почину, и что играм ребенка, т. е. его собственному театру, никто не научил, доказывает, что в человеке самою Природой заложена некая воля к театру и что театр — нечто большее, чем об этом до сих пор думали теоретики театра...» [2, с. 134-135]. Так, Евреинов вводит новаторский термин «воля к театру».

На протяжении жизни человек примеряет на себя то одни шаблоны поведения, то другие, ища свое обличье. Человек непрерывно интерпретирует себя, создавая свою нарративную самость и собственную «историю». И уже не определить, где реальность, а где проигрывание спектакля. Французский философ Жан-Поль Сартр в своем романе «Тошнота» замечал, что «каждый человек – всегда рассказчик историй, он живет в окружении историй, своих и чужих, и все, что с ним происходит, видит сквозь их призму. Вот он и старается подогнать свою жизнь под рассказ о ней» [4, с. 73]. Наше представление о себе складывается в ответ на реакцию окружающих людей, мы смотрим на себя глазами Другого, играя очерченную роль. «Тот, кто всегда носит на лице маску приветливости, должен под конец приобрести власть над благожелательным настроением, без которой нельзя достигнуть выражения приветливости, — и в конце концов это настроение в свою очередь овладевает им, — он действительно становится благожелательным» [3, с. 274]. Человек проживает свою жизнь под взглядом Другого, строя свой образ в зависимости от реакций со стороны и формируя подходящий грим. Конец же нашему «маскараду» приходит со смертью. Все маски снимаются, а человек становится готовой сущностью. Однако пока у человека есть свобода, возможность действовать и возможность играть на этой «сцене», присутствует и театральность.

Именно театрализация по мнению Евреинова позволяет нам осваивать мир. Человек «режиссирует» свою жизнь, разыгрывая определенно

прописанные роли, со свойственными костюмами и декорациями. Театральные отношения конструируют общество и взаимоотношения в нем. Театральность предстает своего рода универсалией, функционирующей в культуре, определяющей ее законы.

Американский социолог Ирвинг Гофман в своей книге «Представление себя другим в повседневной жизни» заметил, что театр является высшим проявлением социальной жизни. Театр же человек посещает, потому что находит себя в постановке, но не в персонажах, а в актерах, играющих ту или иную роль.

Следует заметить, что существующие в обществе социальные и культурные нормы помещают человека в определенные рамки. Жизнь, подражающая театру следует канонам и старается соответствовать созданным вокруг декорациям. Однако об ином говорили А. Арто и Н.Н. Евреинов. Человеку, наоборот, необходимо дать волю инстинктам, не скрывать в себе подлинные чувства, подлинную волю, «волю к театру». Так, Театральность призвана расшатать привычные устои и освободить человека.

Библиография

1. Арто А. Театр и его Двойник: Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра / А. Арто. – СПб. : Симпозиум, 2000. – 442 с.
2. Евреинов Н. Н. Демон театральности / Н. Н. Евреинов. – СПб. : Летний сад, 2002. – 535 с.
3. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1990. - Том. 1. - 830 с.
4. Сартр Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр. – М. : Издательство АСТ, 2017. – 317 с.

Танатологический поворот в современной мировой культуре

И. С. Шаповалов.

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. В данной статье рассматривается проблема отношения человека к смерти в современной культуре. Падение великого культа разума и идеалов рационализма привело к формированию Танатологического поворота, который заключается в мощном стремлении созерцать, потреблять и осмыслять смерть. С одной стороны, танатологический поворот стал фундаментом для трансформации смерти в симулякр и зрелище. Смерть становится новым товаром для потребления, на котором наживаются различные коммерческие организации. С другой стороны, интерес к смерти стал питательной основой для формирования и развития в европейской культуре науки о смертности - Death studies, международного движения за позитивное отношение к смерти - Deathpositivity, в рамках которого создаются Death Cafe. Также через танатологический поворот осмысляется проблема отчуждения человека от реальности смерти.

Ключевые слова: танатологический поворот, отчуждение от смерти, торговля смертью.

Summary. The article deals with the problem of a person's attitude to death in modern culture. The fall of the great cult of reason and the ideals of rationalism led to the formation of a Thanatological turn, which consists in a powerful desire to contemplate, consume and comprehend death. On the one hand, the thanatological turn became the foundation for the transformation of death into a simulacrum and spectacle. Death becomes a new commodity for consumption, on which various commercial organizations profit. On the other hand, the interest in death has become a nutritious basis for the formation and development in European culture of the science of mortality - Death studies, an international movement for a positive attitude to death - Death positivity, within which Death Cafes are being created. Also, through a thanatological turn, the problem of alienation of a person from the reality of death is comprehended.

Key words: thanatological turn, alienation from death, trading in death.

В любое время размышления о смерти были очень важны для человека, стремящегося встроить историю своей личной жизни в глобальный контекст общечеловеческих и этнокультурных высших идеалов и ценностей. Сегодня моего современника, постоянно - сталкивающегося с катастрофичностью и трагичностью бытия, конечность человеческого существования обычно не побуждает к мысли о необходимости понять важный онтологический смысл необратимости собственной смерти.

Человек в новом тысячелетии сталкивается с новыми вызовами и новыми проблемами, а вся его жизнь становится бесконечно динамичной и опасной: безграничный терроризм, экологические и техногенные катастрофы, новые заболевания и ядерная угроза ставят под удар существование всего живого. В современном мире смерть становится не отдаленным моментом нашего бытия, а непосредственным фактом повседневного существования. И поэтому человек, чтобы познать самого себя и раскрыть весь смысл собственного существования, должен говорить и размышлять о смерти, понимая жизнь через призму его конечности. Таким образом, можно утверждать, что вся сущность человека раскрывается и понимается не только благодаря жизни, но и благодаря смерти, через которую мы можем понять и осознать все его бытие и культуру в целом.

Как об этом нам говорит современная танатология: «Смерть — один из коренных «параметров» коллективного сознания, а поскольку последнее не остается в ходе истории недвижимым, то изменения эти не могут не выразиться также и в сдвигах в отношении человека к смерти. Изучение этих установок может пролить свет на отношение людей к жизни и основным ее ценностям» [1, с. 2].

Как бы мы не относились к конечности собственного существования, именно смерть – это главный феномен всего человеческого бытия и культуры в целом. Именно в осознании и переживании своей смерти человек впервые открывает, создает и изменяет самого себя. Из сознания реальности смерти родилась вся человеческая культура. Так музыка возникла из плача, литература создавалась как попытка победить смерть и обрести символическое бессмертие, живопись и скульптура творились как средство создать вечный образ природы и человека. Таким образом, осознание и проживание реальности смерти и стоит в основании антропогенеза, то есть происхождения и развития человека. Как об этом пишет философ Жорж Батай: «В сущности, смерть открывает Человеку его природное, животное бытие, но это открывание не может иметь места. Ибо едва умирает животное бытие, поддерживающее человеческое бытие, так сразу прекращает быть и последнее. Чтобы – в конце концов – человек открыл себя самому себе, ему следовало бы умереть, но ему следовало бы это сделать при жизни – созерцая собственное умирание... Вот почему следовало бы, чтобы любой ценой человек жил в тот миг, когда поистине умирает, или чтобы он жил с ощущением истинной смерти...» [2, с. 257]. Также переживания смерти стали катализатором возникновения и развития всей философии. Как писал об этом Платон: «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» [5, с. 354]. И именно переживания смертности другого продуцируют мораль, которая обязывает человека заботиться о живых существах. Все альтруистические установки и моральные правила, такие как не убий и не нанеси вреда – напоминают нам о хрупкости жизни и ее конечности.

Смерть пронизывает собой все человеческое бытие: именно по отношению к данному феномену человек и идентифицирует себя как очень уникальное и неповторимое существо, способное вырваться из-под диктата биологической детерминации. Через постановку вопроса о смысле своего бытия и небытия человек пытается открыть свое существование как бесконечную возможность, способную трансцендировать все существующее и отличить опыт его жизни от других, плодами своего интеллектуального и творческого труда преодолевать в сознании последующих поколений людей свою брэнность.

Однако тема смерти не существует в особом безвоздушном пространстве, она всегда инкорпорирована в определенное социокультурное поле и привязана к конкретному человеку. А чтобы понять личность и его восприятие смерти, необходимо понять современную эпоху, в которой он живет.

В современном мире мы наблюдаем процесс девальвации всех абсолютных истин. Разрушение режима истины в современной мировой культуре, то есть исчезновение всех абсолютных, то есть конечных, самых последних истин

(«исчезновение метанарративов») приводит к десакрализации и профанации любой смерти. Смерть сегодня сводится к объективному факту человеческой жизнедеятельности, становится нечто непознаваемым. Так как метанарративы теряют всю свою легитимность, они больше не могут претендовать на создание достоверной, то есть абсолютно – объективной картины конечности бытия. Раньше метанаррации придавали смерти какой-то новый смысл. С их падением конечность человеческого бытия становится кошмарной неизвестностью.

Современная культура дает нам два способа выйти из данной проблемной ситуации: это изгнание смерти за пределы нашей повседневной реальности или трансформация ее в особый объект изучения науки, в задачу которой вменяется бесконечное продление жизни.

На уровне повседневных интеракций человек предпочитает не говорить о смерти, предавать ее забвению и полностью сосредотачиваться на настоящем. Жизнь в понимании современного человека должна быть наполнена комфортом и развлечениями и из нее необходимо убрать все негативные переживания, в том числе мысли и разговоры о собственной смерти. Современный человек не готов принять и осознать свою собственную конечность и поэтому он живет так как будто смерти вообще нет. Однако тогда и жизнь теряет всю свою ценность и становится пустой. Как пишет о современном забвении – смерти Джеффри Горер: «Сегодня смерть и траур – вызывают по отношению к себе ту же преувеличенную стыдливость, что и сексуальное влечение век назад» [10, с. 49].

Развлекательный подход человека к окружающей его реальности, то есть превращение всего существующего в бесконечную игру, в серию несерьезных и свободных от любых социальных обязательств состояний трансформирует все массовое восприятие смерти, превращая его в игровой контент. Сегодня смерть инкорпорируется в массовую индустрию развлечений, коммерциализируется и превращается в продукт потребления. Происходит эстетизация зла и смерти, которые становятся очень желанными, интересными и привлекательными. Это явление мы с вами можем увидеть в продукциях современной популярной культуры. Сегодня вся киноиндустрия, игровая индустрия и литература задают рафинированный, красивый и притягательный образ смерти и разрушения, от которого человек получает некрофильское удовольствие. Умирание становится чрезвычайно масштабным развлекательным шоу, в котором открывается очень завораживающая и притягательная вселенная смерти.

Развлекательный подход к смерти мы видим в современном танатотуризме – это посещение мест массовых убийств, известных тюрем, а также зданий, где располагались концентрационные лагеря смерти (Аушвиц, Дахау), кладбищ, музеев, в которых смерть «экспонируется» как зрелище (чешская «Костница в Седлеце»). Огромную популярность сегодня имеют праздники, посвященные культу смерти, в которых умирание разыгрывается как игровое и зрелищное событие, приносящее удовольствие: Хэллоуин, день мертвых. Легко заметить, что если в средневековом карнавале ритуалы погребения разыгрывались в знак торжества жизни, то в современных шоу данный – аксиологический ракурс отсутствует. Шоу может достичь своего результата только в состоянии полного

нивелирования сакральных смыслов. В современной культуре можно увидеть новый аксиологический поворот и сдвиг – смерть переходит из сакрального уровня бытия в плоскость быта и развлечения, превращается в симуляцию и очередной товар для потребления.

Этот мировоззренческий сдвиг имеет как самые отрицательные, так и положительные стороны. Смерть как креативная индустрия проявляет себя сегодня в создании умных чат ботов, которые могут подражать умершему человеку. С точки зрения - современного антрополога Майкла Массими, все цифровое пространство становится глобальной танатосенситивной средой для репрезентации смерти – все переживания смерти переносятся в виртуальный модус существования. Появляются новые сайты под названием «планировщики смерти», которые позволяют человеку при жизни создать драматургию своего земного финала и срежиссировать личные похороны. Это потребительское отношение к смерти, превращение смерти в товар приводит к упрощенному восприятию мира, в котором нет места для настоящей жизни, где ее можно только симулировать. Смерть становится новым товаром для потребления, на котором наживаются различные коммерческие организации.

С другой стороны, также смерть встраивается в культурные индустрии, которые делают своей целью просветить людей в области танатологии, чтобы дать им важные маркерные ориентиры в понимании своего бытия. В этом аспекте индустрия смерти реализует себя в музеях погребальной культуры, в танатологическом образовании, в эстетизации разных кладбищ, в днях смерти, в открытых танатологических лекциях и семинарах и в танатотехнологиях – психологических тренингах, направленных на проговаривание и осмысление феномена смерти.

Создание и развитие культурной индустрии смерти запускает в мировой культуре танатологический поворот, который центрирует внимание человека на образах гибели и разрушения. Этот танатологический поворот становится катализатором к формированию в двадцатом веке в западной культуре новых антропологических исследований под названием *Death studies* – это зонтичный термин, объединяющий в себе множество разных дисциплин и специалистов, изучающих различные аспекты смерти. *Death studies* – это особые науки о смертности, которые изучают опыт проживания и осмысления смерти как отдельным человеком, так и всей культурой в целом, рассматривают главные механизмы понимания смерти и их отражения в обществе. Науки о смерти позволяют посмотреть на культуру с неожиданного ракурса и дают возможность лучше понять человека и его связь с миром. *Death studies* стали основой для международной инициативы *Death Cafe*, в рамках которой люди могут открыто обсуждать смерть. Идея создания *Death Cafe* принадлежит британцу Джону Андервуду. Он вдохновился работами антрополога Бернара Кретта, который в рамках своих исследований, часто встречался с разными пожилыми людьми и общался с ними на тему реальности смерти и умирания. По итогам этих встреч его собеседники смогли научиться ценить свою жизнь и жизнь окружающих. Таким образом, фундаментальной основой для открытия *Death Café* стала идея

открытых разговоров о смерти и умирании, страхах и переживаниях, связанных с гибелью значимых других. Death safe – это не группы поддержки и горевания, а также не психологический тренинг. Это встречи разных людей для разговоров на темы смерти и умирания за чашкой чая. Чаепитие на этих собраниях играет роль расслабления и объединения, когда все заняты одним и тем же. Участники на этих собраниях могут рассказывать о своем восприятии смерти или слушать других. Главная идея этого проекта – разрушение табу на разговоры и мысли о смерти, осознание и принятие реальности смерти. Сегодня Death Cafe – это популярная социальная франшиза, существующая в 79 странах мира. В России первое Death Cafe открылось в Москве, в 2016 году, благодаря онкопсихологу Катерине Печуричко. Она же привезла идею Death Cafe в Воронеж, презентовав ее в рамках фестиваля Город Прав в конце апреля 2018 года, а уже в мае того же года была проведена первая встреча участников воронежского Кафе Смерти. В конце лета 2018 года - Death Cafe открылось и в Санкт – Петербурге, а затем и в Екатеринбурге.

Death Cafe является важной частью движения «за позитивное отношение к смерти» (Deathpositivity), которое сегодня начало набирать популярность. Суть этого движения в том, чтобы показать людям, что смерть — такая же часть жизни, которую можно и нужно обсуждать, и в этом нет ничего страшного или нездорового. Напротив, все диалоги о смерти призваны - снизить уровень тревоги. «Позитивное отношение к смерти» (*Deathpositivity*) - заключается в следующем: 1) Восприятие смерти как естественного - события, финального состояния любого бытия. 2) Осознанное отношение к смерти – понимание и переживание своей собственной конечности и тотальной гибельности всего существующего. 3) Снятие с темы смерти табуированности через разговоры людей о своей – смерти и смерти их близких. Гуманизация смерти через ее проговаривание. 4) Активизация и развитие новых погребальных обрядов: эко – похороны, кремация. 5) Помощь в развитии паллиативной медицины, крионики и эвтаназии в рамках общего утверждения права человека на смерть. Человек должен быть свободен не только в выборе жизни – бытия, но и в выборе смерти – небытия – то есть утверждается право человека самому выбирать, когда и как ему умирать.

Тогда возникает вопрос – Зачем разговаривать и думать о смерти?

1) Мысли и разговоры о смерти как границы - бытия помогают любому человеку не откладывать жизнь на потом. Думая и говоря о смерти, человек понимает, что у него есть для существования определенное конечное время, за которое нужно успеть полностью реализовать себя и успеть сделать все, что – хочется. Разговор о смерти необходим человеку для осознанного проживания и осмысления своей собственной конечности. Живя под знаком смерти, осознавая конечность своего бытия, человек может сформировать свою идентичность и полностью реализовать свой жизненный проект.

2) Разговор о смерти нужен для осознания и принятия своих потерь, для своего личного проживания травматичного опыта столкновения со смертью. Замалчивание темы смерти приводит к фобиям и психическим травмам, очень

мешающим нормальной жизни человека. Разговоры о смерти очень помогают каждому человеку преодолеть свой страх смерти. Размышлять о смерти одному страшнее, чем в группах. Страх разделенный с другими – становится меньше. Беседуя с другими о смерти, мы понимаем, что не одиноки в своем страхе. Если мы что-то боимся, мы это скрываем. Но все свои страхи человеку нужно проговаривать – это сделает его свободным. Только начав говорить о своем страхе смерти с другими, его можно победить.

3) Разговоры о смерти учат каждого человека, что нет правильного или неправильного разговора о смерти. Критическое восприятие изучения смерти, вырабатываемое в ходе бесед, показывает человеку, что существует огромное множество самых различных оптик – способов восприятия и переживания своей конечности.

В традиционном обществе человек очень редко переживал смерть один. Он всегда был встроен в сообщество, которое и помогало ему – проживать его утрату. В традиционном обществе смерть всегда была связана с сакральным измерением и помещалась в ритуализированную упаковку. Сегодня же в мире возникает и развивается социальная и духовная атомизация, смерть становится невидимой, то есть сокрытой от глаз всего общества в больницах и моргах. В современном обществе человек переживает свои утраты в одиночку и не имеет заранее готовых схем осмысления и переживания смерти. Сейчас господствует неолиберализм, который толкает человека в бесконечный цикл потребления и производства товаров и услуг и в этом регистре бытия не оказывается места для смерти. Возникает сильная потребность в человеке, который бы организовал весь процесс проживания и принятия смерти. Поэтому в постиндустриальном - обществе в рамках Deathpositivity появилась новая профессия, направленная на помощь в осмыслении и переживании смерти – Доулы или акушерки смерти.

Профессия акушерок смерти возникла в Америке 2010-х годах. Эта новая специальность возникла на основе работы родовых доул. Изначально Доула – это древнегреческий концепт, обозначающий рабыню, которая поддерживает свою госпожу в проживании ее сильных эмоций и переживаний, например во время беременности или умирания. В 60-е годы двадцатого века появилось движение доул – личных помощников при родах. Доулы – это движение, которое поддерживает естественные роды дома и без вмешательства врачей. Они оказывают духовную и физическую поддержку женщинам в период родов и после них. С развитием паллиативной медицины и движения за позитивное отношение к смерти было признано, что смерть и рождение как два главных события в жизни каждого человека заслуживают одинакового внимания. Так и появилась профессия акушерок смерти, помогающих человеку в проживании опыта смерти. В 2015 году была основана Международная Ассоциация Доул Конца Жизни (INELDA) – это очень известная организация, которая занимается профессиональным обучением – акушерок смерти и уходом за умирающими людьми. В 2017 году медсестра Сьюзен О’Брайен, которая много проработала в хосписах, создала некоммерческую организацию – The International Doulagivers Foundation (INDGF) – это международная платформа, призванная создавать

бесплатные школы для акушерок смерти, танатологические просветительские проекты и программы для помощи умирающим людям. В России сегодня всего несколько десятков доул смерти, которые прошли свое обучение в США. Так как сегодня существует огромный спрос на помощь в умирании, мы можем ожидать дальнейшей популяризации этой профессии в России и по всему миру.

Доулы (или акушерки) смерти – это специалисты, которые сопровождают человека в процессе умирания и траура. Они помогают умирающему человеку прожить и понять свою смертность, принять собственный уход из жизни, а его родственникам и друзьям осознать и принять их потерю. Это не психологи и они не пытаются починить или изменить людей. Их основная цель – создание безопасного пространства вокруг умирающего человека и его значимых других, в котором они смогли бы пережить и понять реальность смерти. Доулы смерти отличаются позитивным отношением к смерти: призывают думать и говорить о смерти и относиться к ней как к естественному событию, а не превращать ее в травму. Эти специалисты помогают установить диалог умирающего со всеми его близкими и с его реальностью смерти. Они также обучены и медицинским манипуляциям, но все же их главная задача – это оказание духовной помощи умирающему и его близким: принятие смерти, помощь в организации похорон. Доулы смерти осуществляют следующий набор задач: физическая и духовная поддержка умирающего и его близких, помощь в создании плана на последние дни жизни, информирование всей семьи погибшего об их погребальных правах и обязанностях, планирование и организация похорон и осуществление связи между семьей умершего и медицинскими, похоронными организациями. Таким образом, доула – это человек, который оказывает поддержку умирающему и его семье в их столкновении с реальностью смерти.

Такое просветительское отношение к смерти позволяет каждому человеку по-настоящему осмыслить собственную и чужую смерть, переводя ее из плоскости товарного потребления в сферу своего личного бытия. Однако такое экзистенциальное отношение к смерти требует очень личного и духовного переживания, а механизм перевода смерти из сферы факта в область своего бытия не становится пока что доминирующим в популярной культуре, которая тяготеет к развлекательному переживанию всего существующего.

Тревожит, что одной из новых и набирающих популярность – парадигм мышления современного человека выступает антигуманизм – социокультурная установка, которая отрицает высшую онтологическую ценность человеческого бытия. Человек с такой новой позиции рассматривается как деградирующее существо, которое обречено на полное уничтожение в ходе – естественного отбора. Эта мировоззренческая установка коммодифицируется в бесконечные образы – смерти и разрушения человека и всего человеческого в массовой беллетристике и киноиндустрии, в перформативном и театральном искусстве.

Как утверждает современный исследователь в области смерти – Дина Хапаева, вся современная мировая культура центрирована на абсолютизации смерти и девальвации ценности человеческой жизни. Этот массовый феномен увлеченности и очарованности смертью она назвала – *танатопатия*. В своем

исследовании под ярким названием «Занимательная Смерть» Дина Хапаева утверждает следующее: «Нелюди, представленные в современной популярной культуре, попирают все наши эстетические идеалы, связанные с человеком, и способствуют процветанию культа насильственной смерти. Танатопатия, таким образом, является самым предельным выражением презрительного отношения к людям, к их ценностям и к человеческой цивилизации в целом» [8, с. 180]. Основные тезисы Дины Хапаевой о современной смертности заключаются в следующем. Во-первых, вся современная европейская и американская культура продуцируют антигуманистическую установку, что связано с мощной критикой человека в трудах Ницше и в теориях французских постструктуралистов. Это приводит к тому, что человек теряет свою онтологическую исключительность и неповторимость и формирует новый культ мертвых, основанный на поклонении смерти. Во-вторых, любая смерть в популярной культуре коммодифицируется и гламуризируется в бесконечные образы монстров и монструозности. Смерть теряет свою негативную коннотацию и становится праздником. Смерть быстро популяризируется в праздниках смерти (Хэллоуин, Санта – Муэрте). В-третьих, смерть перестали бояться и превратили ее в новый развлекательный продукт, вызывающий положительные реакции. Мы склонны согласиться с анализом Хапаевой, потому что мы все с вами можем наблюдать как смерть становится сегодня игрой и элементом повседневности. Популярная культура продуцирует образы монстров, которые разрушают главное табу – границы человеческого тела в акте каннибализма. Популяризация фигуры нечеловека наблюдается в новых вампирских киносагах и в фантастических литературных произведениях, таких как «Дневники вампира», «Сумерки», «Гарри Поттер», «Волшебники». В этих очень популярных историях монстры и нелюди маркируются в качестве очень ярких, главных и положительных героев. Также в популярной культуре дается положительная оценка убийствам и девиациям, а также производится мощная деконструкция всей супергероики (сериалы «Пацаны», «Декстер»), а запретный акт каннибализма получает очень положительную окраску. Анализ Дины Хапаевой подтверждает, что сегодня смерть в современной популярной культуре теряет сакральное измерение, а границы любой телесности – размываются. Сегодня человек в массовой киноиндустрии и беллетристики сводится до роли вечной жертвы, пищи и марионетки. Главным героем современных нарративов очень быстро становится монстр, антигерой. Возникает потребность созерцать смерть и разрушения, а акт каннибализма больше не ассоциируется с ужасом. Сегодня «человек носит в себе дикость, жажду крови и зрелищ» [6, с. 74]. Все запреты сейчас оказываются сняты, а смерть обращена в шоу. Это приводит нас к росту и развитию человеческой деструктивности, которая выражается в некрофилии, стремлении созерцать и переживать образы разрушения и смерти, в массовом суицидальном поведении молодежи, терроризме и немотивированной агрессии.

Таким образом, мы с вами выявили две основные линии переживания и восприятия смерти, задаваемые и транслируемые сегодня человеку популярной

культурой. С одной стороны, на уровне обычного, повседневного мышления и существования смерть изгоняется, табуируется, так как человек всеми силами пытается дистанцироваться от переживания своей собственной смерти и смерти близких ему существ. С другой стороны, на уровне массовой культуры такое отчужденное отношение к смерти приводит к ее тотальной виртуализации и коммерциализации. Смерть превращается в объект всевозможных манипуляций в культурной индустрии, становится развлечением. Мы смотрим и читаем про смерть другого человека, чтобы мысленно не переживать свою собственную конечность. Мы превратили смерть человека в арт-объект и создали себе в маскульте – идеализированных и эстетизированных монстров (бесконечные наборы сверхсуществ, чудовищ: вампиров, ведьм, оборотней), чтобы проиграть свою собственную смерть, которая по идее должна стать концом человека, но и началом всего сверхчеловеческого. Смерть в маскульте разыгрывается как окончательная гибель слабых существ (тех, кто должен был погибнуть) и как переходное событие для тех, кто смог разрушить в себе все человеческое и стать нечеловеком. Однако такое очень навязчивое культивирование смерти человека в массовом искусстве и девальвация всех человеческих ценностей, а также табуирование темы смерти в повседневной жизни приводят к тотальной невротизации всего человеческого сознания. Смерть обращается в развлечение, формируется нездоровая любовь к разрушению всего существующего или же она превращается в непроходимый кошмар, так как отсутствуют – готовые паттерны поведения, которые помогли бы понять и осмыслить смерть именно как мою смерть.

Уход из жизни, смерть перестаёт сегодня быть – частью нашего реального и непосредственного опыта, виртуализируется и перемещается в плоскость игрового пространства, где задается очень – отчужденное и гедонистическое восприятие гибели всего живого. Как писал по этому поводу Жан Бодрийяр: «Парадоксальность современной ситуации заключается в нарушении принципа обмена: смерть не замещает собой нашу жизнь, а подменяет ее при помощи симуляции» [3, с. 44].

В рамках современной популярной культуры смерть трансформируется в симулякр, конечность физической жизни теряет свое важное эссенциальное и экзистенциальное содержание, становясь новым развлекательным контентом и коммерческим продуктом для потребителя двадцать первого столетия. Вынося смерть за скобки повседневного существования, человек, если воспользоваться риторикой Мартина Хайдеггера, выходит из модуса экзистенции, состояния просвета бытия и выпадает в Дасман – неподлинную жизнь, растворение во всеобщем потоке мыслей и ощущений. Как пишет об этом сам Хайдеггер: «Говорят: смерть, наверное, придет, но пока еще нет. Этим «но» многие люди отказывают смерти в достоверности» [7, с. 91]. Человек постоянно переносит свою смерть в будущее, отчуждается от нее, границы его бытия размываются, становятся прозрачными, и он перестает жить здесь и сейчас, жить текущим моментом.

Смерть же дает нам возможность по-настоящему прочувствовать каждый момент своего бытия, что переводит нас в режим экзистенции – состояния, понятого как выход за пределы заданности в простор незапрограммированных возможностей. Потребительское отношение современного человека к смерти не дает возможности прочувствовать ее особое и очень трагичное наполнение, создавая тем самым возможность превращения человека и всего содержания мира в игру, развлекательный и коммерческий продукт. Смерть забывается и вместе с ней забывается и человек. Это, по сути, ситуация антропологической катастрофы – смерть превращается в видимость, теряет свою естественность, подлинность и субстанциальность. Возможно, чтобы нам выйти из состояния забвения смерти, необходимо вернуться к антропологическому - повороту, сделав смерть непосредственной частью своего бытия. Помни о смерти, но и не забывай о жизни, которая, протекая под знаком всеобщей гибели, может обрести свою реальную наполненность и подлинную событийность.

Таким образом, танатологический поворот, понятый нами как стремление созерцать, потреблять и изучать смерть, изменяет всю оптику восприятия всей окружающей нас реальности, приковывая внимание человека к таким важным и маргинальным феноменам, как одиночество, смерть и самоубийство. Поворот к смерти продуцирует в современной мировой культуре две основные модели восприятия мира смерти – *Позитивное отношение к смерти* (проживание и осмысление реальности смерти для создания идентичности и всего жизненного мира человека), которое репрезентируется в новых исследованиях *Death studies* и международной инициативе *Death Cafe* *Негативное отношение к смерти* (проживание и осознание смерти как тотального небытия, которое в свою очередь лишает жизнь всякой ценности и смысла), которое в двадцатом веке транслируется антигуманизмом и образами разрушения и аннигиляции всего сущего в современной киноиндустрии и популярной литературе. Эта модель смерти, к примеру, ярко озвучивается в различных трудах известного норвежского философа Петера Цапффе: «Способность сознавать себя хрупкой сущностью, которую влекут по жизни разные непредсказуемые обстоятельства, приводит мыслящего человека к пониманию объективной трагичности жизни. Многоликая ложь: религия, государство, семья, мораль, стремится отвлечь нас от видения того, что при жизни мы заключены в тела умирающих животных, которые летят на крупинке космической пыли в бесконечной пустоте» [11, с. 2].

Одним из главных негативных результатов мироощущения современной культуры стало возникновение ситуации отчуждения от смерти. Отчуждение от смерти – это процесс разрушения всей реальности смерти, то есть - восприятие смерти человеком как внешнего факта по отношению к его жизни. Смерть при этом осмысливается и переживается в качестве абсолютной невозможности или отдаленным этапом существования, становясь концептом (мифологическим - образом, культурным продуктом, фактоидом науки), который относится прежде всего к другим людям. Формы отчуждения человека от смерти: отрицание смерти – подавление мыслей и переживаний о смерти, то есть табуирование и борьба со смертью – то есть стремление обрести бессмертие. Страх смерти

стирается через перенос всех мыслей и переживаний смерти в бессознательное и через ощущение бессмертия. Человек с помощью культуры может стереть смерть и обрести символическое бессмертие: через творчество, продолжение своей родословной, веру в загробную жизнь, растворение в природе – чувство вечного настоящего. Отчуждение от реальности смерти возникает в результате экзистенциального конфликта в бытии человека: вечное желание существовать противостоит осознанию конечности любой жизни. Как утверждает известный американский психотерапевт – Ирвин Ялом: «Сейчас мы – существуем, но наступит день, когда мы перестанем существовать. Противостояние между сознанием неизбежности смерти и желанием продолжать жить, это и есть центральный экзистенциальный конфликт» [9, с. 12].

Главный миф, который рассказывается нам современной культурой и философией – это история о том, что в нашем мире все человеческие нарративы уже реализованы, все уже давно рассказано и пройдено, и поэтому возможно или только бесконечное повторение одних и тех же событий, или эклектика – механическая комбинация различных уже созданных элементов культуры.

Смерть в современном мире становится великой иллюзией, профанным событием, самым обыденным феноменом. Смерть выходит из плоскости бытия и ценностей, переходит в область быта и становится массовым развлечением, интенсивно подвергаясь эксплуатации различных коммерческих организаций. Превращение смерти в коммерческий продукт, в свою очередь, сигнализирует нам о совершенно новом культурном сдвиге, в котором отныне господствует антигуманизм, который девальвирует абсолютно все ценности человеческого бытия, подчиняя все существующее тотальной логике капиталистического потребления и всеобщей коммерциализации.

Как мне кажется, выходом из этого вечного возврата одних и тех же историй является экзистенциальное понимание и осмысление феномена смерти, то есть подлинное восприятие собственной конечности – осознание того, что смерть, это, прежде всего, моя смерть, моя гибель, исчезновение меня и целого мира во мне. Смерть осмысленная и пережитая в таком важном ключе трансцендирует любые всеобщие схемы бытия, готовые установки и разрушает цикл вечного повторения, внося нечто новое от того, кто через проживание смерти способен по-новому взглянуть на жизнь, способен преобразовать ее и выйти в простор незапрограммированных возможностей. Чтобы пробудить в себе свободу духа, необходимо столкнуться с реальностью смерти, выжигая в самом себе все слабое, косное и нежизнеспособное, противоречащее жизни и сдерживающее ее рост. Смерть нужно превращать в свой личный праздник. Как об этом рассуждал Фридрих Ницше: «Надо, чтобы ты сжег себя в своем собственном пламени: как же мог бы ты обновиться, не сделавшись сперва пеплом!» [4, с. 53].

Поняв, что наше бытие, это, в первую очередь, конечное бытие, бытие к смерти, мы по-новому сможем проживать и осмыслять мир и самих себя, обретая подлинную и бесконечную свободу для себя и для других, обновляя цикл вечного возвращения. Поняв и осознав, что такое смерть и как нам к ней

вообще можно относиться, мы сможем научиться создавать более здоровую и безопасную среду вокруг нас.

Библиография

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс: Прогресс-Академия, 1992. – 526 с.
2. Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография эроса. Жорж Батайи французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 245-268.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр — М.: Добросвет, 2000— 387 с.
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы. / Ф. Ницше. – Мн.: Харвест, 2003. – 1040 с.
5. Платон. Диалоги. Эксмо, 2015. –768 с
6. Ростова Н.Н. Проблема человека в современной философии: монография / Н.Н. Ростова. – М.: Проспект, 2020. – 176 с
7. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; пер. В.В. Бибихина. М.: AdMarginem, 1997. – 452 с.
8. Хапаева Д. Занимательная смерть. Развлечения эпохи постгуманизма. — Новое литературное обозрение, 2020. – 328 с.
9. Ялом И. Д. Экзистенциальная психотерапия. М.: Класс, 2017. 576 с.
10. Gorer G. The Pornography of Death // Encounter. 1955. October. P. 49–52.
11. Zapffe, Peter Wessel The Last Messiah. Philosophy Now (https://philosophynow.org/issues/45/The_Last_Messiah)

Жизнь в другом мире: геймерство как субкультура

А. Е. Шульгина

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. В статье анализируется феномен геймерства как субкультуры. Автором выявляются особенности языка и символики геймерского сообщества. В заключении приводится рассуждение о статусности геймеров и развитии игровой индустрии.

Ключевые слова: субкультура, геймеры, язык, виртуальность

Summary. The article analyzes the phenomenon of gaming as a subculture. The author reveals the peculiarities of the language and symbolism of the gamer community. It concludes with a discussion of the status of gamers and the development of the gaming industry.

Keywords and phrases: subculture, gamers, language, virtuality

Многие считают игры бессмысленным занятием, бесполезной тратой времени и личностной деградацией. Как нам представляется, утверждая подобное, некоторые авторы забывают о том, что в играх, как и в книгах, может иметься сюжет: разветвляющийся, сложный, с испытаниями, загадками, связанный с различными темами. В играх представлено все многообразие сюжетов: от семейной драмы до захватывающего приключенческого романа, в котором нужно принимать решения, влияющие на судьбы людей (персонажей). Играя, ты погружаешься в вымышленный мир и представляешь себя его героем, чувствуешь реальные эмоции, проживаешь чужую жизнь, раздумывая над проблемами, ища пути их решения. Разного рода игры развивают различные качества в человеке: эмпатию, сострадание, логику, концентрацию, чувство ответственности, умение находить решение в сложных ситуациях и многое другое.

При этом стоит отметить, что существуют игры, которые имеют узкую направленность по типу шутеров (стрелялок) и хорроров или же квестов, хотя и они не бесполезны: они помогают выплескивать эмоции, почувствовать адреналин, либо же наоборот посидеть в тишине, читая историю и выбирая варианты действий, успокаиваясь при этом и приводя мысли в порядок. Игры как книги перемещают нас в другую реальность, где мы теряем счёт времени и не тревожимся о проблемах, ожидающих нас в реальном мире.

Геймеры как субкультура составляют довольно большую часть общества. К концу 2021 года в мире их насчитывалось около 3 млрд человек. Аналитики ожидают, что количество геймеров к концу 2024 года увеличится до 3,32 млрд человек. Всё больше и больше создаётся игр, в которые нужно погружаться с головой и изучать лор (историю вселенной игры), или такие, в которых нужно работать в команде, чтобы эффективнее справляться с заданиями: таким образом, человек учится изучать информацию, анализировать, коммуницировать и помогать другим.

Остановимся подробнее на анализе геймерства как субкультуры. По мнению А.И. Кравченко, субкультура — это «часть общей культуры нации, в

отдельных аспектах отмечающаяся или противостоящая целому, но в главных чертах согласующаяся и продолжающая культуру нации, которая получила название доминирующей культуры. Субкультура отличается от доминирующей культуры языком, взглядами на жизнь, манерами поведения, прической, одеждой, обычаями. Различия могут быть очень сильными, но субкультура не противостоит доминирующей культуре. Она включает ряд ценностей доминирующей культуры и добавляет к ним новые ценности, характерные только для нее»[2; с. 74]. Геймеры действительно переносят многие ценности и ритуалы из обыденной жизни в игру. Например, в большинстве игр, делающих упор на командной работе, клановости существует своя система исключения игрока: «... чтобы принять или исключить члена клана из своего состава, необходимо собрать весь клан и провести специальную процедуру (рассмотреть кандидатуру или вину исключаемого, решение принимается большинством и т.д.)» [3; с. 18-19]. Также, опираясь на свои ценности, человек может принимать решения, которые будут влиять на сюжет игры, и получит концовку, которая будет соответствовать его жизненной позиции, если, конечно, не допустит ошибок в прохождении. Либо при отсутствии альтернативных концовок в игречеловек может возмутиться или загрустить из-за того, что произошло в сюжете. В любом случае, это каким-то образом отзовется в его душе, он будет сопоставлять опыт персонажа со своим личным опытом, интерпретировать его по-своему.

Нам хотелось бы обратить внимание на символичность игры. Дело в том, что кроме логотипов игры и популярных изображений персонажей, их костюмов и т.д., также могут существовать различные *items*, то есть предметы, какой-либо мерч, связанный с игрой: одежда с принтом, стикеры, фигурки, брошки и т.п., чтобы люди могли носить это и отличать друг друга в толпе. Но всё же в основном геймера сложно определить по внешнему виду. Скорее, легче будет узнать его по тому, как и что он говорит. У каждой субкультуры вырабатывается свой язык и геймеры не исключение. Попробуйте понять, что означают словаданж, пулл, дд, сап дд, хилер, дамаг, бафф. Несведущие люди воспринимают их просто как набор звуков, не имеющих смысла, но для геймера – это язык, который он понимает и на котором он общается с другими игроками. Сленг геймеров состоит из смеси разных сленгов: программистского, молодёжного, плюс ко всему добавляются слова из иностранных языков, в основном английского. В зависимости от жанра игры (рпг – от англ. *role-playing game* – «компьютерная ролевая игра», квесты, стратегии, шутеры и т.д.) будет меняться и так называемый «словарь» игрока. Названия одних и тех же событий, действий, вещей могут отличаться в разных играх. В зависимости от того, как комьюнити (сообщество) привыкло называть действия, так и новому игроку придётся переучиваться и запоминать новые обозначения, чтобы влиться в компанию и понять, что от него хотят. Но есть базовые понятия, которые будут ясны любому игроку: например, баг – «ошибка, недочет игры», бот – «персонаж, управляемый особой программой, не предусмотренной правилами игры», босс – «крупный сильный и уникальный монстр», ивент –

«особое игровое событие, проводимое периодически», лаг – «задержка в передаче информации между сервером и компьютером игрока», моб – «монстр», нуб – «новый или некомпетентный игрок», акк, аккаунт – «учетная запись», бан – «временная или постоянная блокировка аккаунта», читер – «игрок, использующий нечестные приемы для достижения целей», донатить – «вкладывать в игру реальные деньги», юзать – «использовать» и мн. др.[2; с. 76].

Сегодня оказываются довольно популярными многопользовательские ролевые игры. В них существует клановая система: игроки для эффективного прохождения игры могут собираться в альянсы, команды, внутри которых существует своя политика. Назначается глава клана, который может принимать решения по исключению или принятию нового игрока, участники альянса могут обмениваться ресурсами, игровыми ценностями, приглашать новых игроков, строить взаимоотношения с другими кланами, конкурировать с ними и т.д. Всё развивается, как и в жизни, только общение происходит в виртуальной среде.

Места сражений кланов – компьютерные клубы. Первые клубы начали создаваться в середине 90-х годов в Москве и Санкт-Петербурге. К слову, они очень быстро разорялись из-за отсутствия постоянного финансирования. Из подвалов геймеров выгоняли торговцы продуктами и ширпотребом[1; с. 49]. Даже сейчас, для многих современных клубов финансирование остаётся большой темой. Первые попытки объединения гейм-клубов, хотя бы на уровне ассоциации, проваливались по той же причине, что и первые клубы – не было денег. Однако, в 2001 году компьютерные игры были официально признаны в России одним из видов спорта, что увеличило заинтересованность спонсоров в финансировании подобных проектов. Говоря об этом, сейчас киберспорт развивается в огромных масштабах, проводятся соревнования на мировом уровне. Люди посвящают этому жизнь, выстраивая тактики победы. Виртуальная игра как тренировка для них. Или же ежедневная работа, за которую также можно получить неплохие деньги.

Естественно, большинство геймеров не состоит в киберспортивных командах, но они не теряют от этого свой статус геймера. Они так же продолжают состоять в комьюнити, знакомиться с людьми по интересам, обмениваться советами и гайдами (подробным прохождением игры), обсуждать сюжет, помогать новичкам и т.д. Единственной интересной деталью является тот факт, что некоторые специально не спешат называть себя геймерами, потому что не являются хардкорными геймерами или же теми, кто уделяет особое внимание соревновательности и не считает казуальные игры (нацеленные на большую аудиторию с упрощённым процессом прохождения) и тех, кто в них играет заслуживающими внимания. Игроки, считающие себя геймерами, склонны хвалить хардкорные жанры, которые включают сложный уровень прохождения, сражения и наоборот предвзято относиться к казуальным играм и особенно тенденции роста их популярности [6]. Такое отношение можно связать с идеями маскулинности, преобладающими в

геймерском сообществе, а именно, что хардкорная игра затрагивает борьбу и доминирование, доказывая мужественность игрока, сумевшего пройти её. Казуальные же игры многими рассматриваются, как пассивные, ассоциирующиеся с женственностью, с подтекстом, как недостойные. Тем не менее известно, что как минимум 35% мужчин-игроков играют только в казуальные игры [5; с. 80]. Но не будем углубляться во внутреннюю психологическую борьбу мужчин. Стоит сказать, что традиционно геймеры ассоциируются с молодыми мужчинами, однако в последнее десятилетие половое и этническое разнообразие сообщества растёт [7]. И всё же, стереотип о геймере, как мужчине, до сих пор достаточно силён и даже среди женщин-игроков [4]. Вовлечённость женщин в игры стала сильнее благодаря возникновению различных игровых платформ. Развитие мобильного игрового рынка позволило расширить аудиторию: не каждый хочет покупать компьютер или консоль, чтобы поиграть во что-то интересное.

Подводя итог, отметим, что порой мир игры предстаёт более привлекательным, чем мир реальный. Для геймеров, возможно, «виртуальность» становится реальнее, чем реальность, как бы странно это ни звучало. Кто-то находит друзей с помощью игры, партнёра для жизни, или просто собеседника на какой-то промежуток времени. В XXI веке уже давно пора отказаться от стереотипа «игры бесполезны и не важны». В игре человек находит успокоение, для некоторых она является отдушиной и необязательно, что из-за погружения в игровой процесс человек забудет о своей жизни напроочь – он просто на время отвлечётся от неё. Разве не лучше в попытке найти покой и абстрагироваться от накопившихся проблем поиграть во что-нибудь, чем впасть в зависимость: алкогольную или наркотическую? Исключая азартные игры, все остальные, в большинстве случаев, не оказывают настолько разрушительного эффекта на психику, а наоборот помогают справиться со стрессом и негативным фоном реальной жизни. Мы считаем, что не стоит относиться к играм как изобретению, которое исключительно отрицательно влияет на человека. Игровая индустрия прогрессирует, игры стали создаваться намного сложнее и интереснее, прохождение которых помогает развить различные положительные качества индивида, которые могут пригодиться ему в реальной жизни.

Библиография

1. Евдокимова М. П. Компьютерные технологии обучения иностранным языкам: методологические и педагогические аспекты / М. П. Евдокимова // Телекоммуникации и информатизация образования.– 2001. – № 4(5), июль-август. – С.47-57.
2. Кропачева М. А., Литвинова Е. С. Субкультура геймеров, единая и делимая / М. А. Кропачева, Е. С. Литвинова // Социо- и психолингвистические исследования. – 2013. – Вып. 1. – С. 74-77.

3. Степанцева О. А. Субкультура геймеров в контексте информационного общества: автореф. дис. ... канд. культурологии(24.00.01) / Степанцева Ольга Александровна. – Санкт-Петербург, 2007. – 27 с.

4. Duggan M. Public debates about gaming and gamers // Pew Research Center: Internet, Science & Tech. – 2015. – December, №15. – Available at: <http://www.pewinternet.org/2015/12/15/public-debates-about-gaming-and-gamers/> (accessed 24.04.2022).

5. Hile K. Video games / K. Hile. – Farmington Hills, MI : Lucent Books, 2009. — 105p.

6. Kirkpatrick G. Constitutive tensions of gaming's field: UK gaming magazines and the formation of gaming culture 1981-1995 // Game studies. – September, 2012. – Vol. 12. – № 1. – Available at: <http://www.gamestudies.org/1201/articles/kirkpatrick> (accessed 24.04.2022).

7. Nofziger H. Platform, not gender, drives gamer differences // gamesindustry.biz. – 30th October, 2014. – Available at: <http://www.gamesindustry.biz/articles/2014-10-30-platform-not-gender-drives-gamer-differences-eedar> (accessed 24.04.2022).

Проблема героя и массы в социальной философии

М. А. Шурыгина

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. В статье анализируются проблема массы и героической личности на основе идей Г. Тарда, Г. Лебона, Х. Ортега-и-Гассета и Н. К. Михайловского. Отмечается, что проблема противостояния героя и толпы связана с условиями социальной и психологической нестабильности самой толпы. Герой в современном массовом сознании ассоциируется с личностью, которая способна удовлетворять скрытые желания толпы и выступает в роли социального регулятора. На основе изученного материала делается вывод о том, что господство субъекта над толпой является временным явлением, а образ героя в массовом сознании утрачивает свое древнее сакральное значение.

Ключевые слова: концепции психологии масс, восстание масс, герой и толпа.

Summary. The author analyzes the problem of the mass and the heroic personality which is based on the ideas of G. Tarde, G. Le Bon, J. Ortega y Gasset and N. K. Mikhailovsky. It is noted that the problem of confrontation between the hero and the crowd is associated with the conditions of social and psychological instability of the crowd itself. The hero in the modern mass consciousness is associated with a person who is able to satisfy the hidden desires of the crowd and acts as a social regulator. On the basis of the studied material it is concluded that the dominance of the subject over the crowd is a temporary phenomenon, and the image of the hero in the mass consciousness is losing its ancient sacred meaning.

Key words and phrases: concepts of mass psychology, revolt of the masses, the hero and the crowd.

В контексте западной социально-философской традиции и, прежде всего, благодаря влиянию психоанализа, сформировалась мысль о том, что мифический герой является социальным регулятором, который призван разрешать конфликты в массах и избавлять сознание от чувства страха. Путь героя был воспринят как чудесная история, в которой отражаются скрытые желания масс. Мифологема героя в современном массовом сознании формирует через почитание личности, которая способна задавать определенные формы поведения в обществе. Герой ассоциируется с авторитетом, властью и символическим превосходством.

XX век по праву называют временем, когда «восстала масса». Это эпоха, в которой массы поглотили властителей прошлого, а сама толпа остается безликой, безымянной. Масса с легкостью и бездумно может попасть под влияние политической идеи, что порой приводило к трагедии для всего человечества. Новый герой был призван гарантировать стабильность существующего социального порядка, а его долгом становится защита комфортного и обжитого мира.

Феномен восстания массы стал объектом исследования Х. Ортеги-и-Гассета. Философ утверждает, что масса – это совокупность лиц, которая ничем не выделена, это толпа как таковая: «Масса снимает непохожее, недюжинное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать изгоем» [3; с. 16]. Человек толпы лишен ориентиров и плывет по течению. Он живет для

себя и ради своего удовольствия. Человек массы никому не подчиняется и не желает подчиниться. Новый тип личности не обладает определенными моральными и интеллектуальными качествами. Масса не ощущает исторической принадлежности и исторической ответственности. Х. Ортега-и-Гассет отмечает, что это связано с идеей уравнивания, которая в основе своей содержит благородный демократический порыв. Смысл равноправия заключается в том, чтобы освободить человеческие души «из внутреннего рабства и уверить их в собственном достоинстве и могуществе» [3; с. 21]. В жизни рядового человека появилось нечто такое, что было ранее доступно лишь элитам общества. Каждый получил возможность достичь желаемого, человек «срывает удовольствие и гнет свое». Ортега-и-Гассет заключает, что современная эпоха – это эпоха уравнивания культуры, богатства, слабого и сильного пола. С одной стороны, мы наблюдаем прилив жизненных сил, возможностей, а с другой, политика уравнивания породила эгоистичную и ничем непримечательную личность. Идеал в такой среде перестает быть идеалом так таковым. Человек без примет и отличий превращается из Идеи в массовое мироощущение. Магическая притягательность и власть Идеала теряет какую-либо значимость для толпы. Нечто подобное высказал Н. К. Михайловский. Он пришел к выводу, что герой – это не уникальная личность, и она не обладает какими-либо сверхспособностями, которые бы давали возможность оказать влияние на толпу. Герой – это тот, кто неосознанно демонстрирует какую-либо форму поведения, которая могла бы быть воспринята обществом в качестве образца для подражания: «Наш герой просто первый «ломает лед»,... делает тот решительный шаг, которого трепетно ждет толпа» [1; с. 100].

Теория психологии масс дает возможность рассуждать о проблеме взаимоотношений между личностью и социумом. Основателями этой теории являются французские исследователи Г. Тард и Г. Лебон. Тард утверждает, что социальное поведение связано с идеей подражания. Подражание – это иррациональный элемент в социальном поведении, и, по мнению Тарда, более эффективный. В основе достижений любой цивилизации лежит результат деятельности выдающейся личности-героя, и социальный закон функционирует благодаря подражанию массы герою. Подход Тарда и Г. Лебона, заключается в том, что в обществе поведение индивидов определяется формой психических переживаний (здесь речь идет о проявлении бессознательного). Эти переживания носят общий характер для всех, их можно назвать однотипными переживаниями. Стоит отметить, что Тард различает толпу и публику. По мнению социолога, внутри публики существует духовная связь, а толпа же представляет некий «пучок заразительных влияний, оказываемых именно физическим соприкосновением» [4; с. 98].

Г. Лебон, анализируя «превращения» субъекта в толпе, перечисляет новые приобретенные качества в процессе его взаимодействия с толпой. Он выделяет исчезновение сознательной личности, которую впоследствии замещает бессознательная личность, а также идентичность направленности чувств и идей, определяемых внушением: «рабски покоряется импульсам, которые

получает» [3; с. 167]. Формируется стремление перейти от идеи к действию. Лебон утверждает, что в толпе растворяются индивидуальные достижения личности (героя) и утрачивается их своеобразие. Фрейд интерпретирует это так: «Психическая надстройка, развивавшаяся столь различно у различных индивидов, рушится, и при этом обнаруживается однородный у всех, бессознательный фундамент» [5; с. 9].

Тард и Лебон выделяют три положения, которые проливают свет на формирование новых качеств человека при взаимодействии с толпой: 1) осознание численности – это некая иллюзия всемогущества толпы, также это осознание дает чувство анонимности, которое уничтожает чувство ответственности; 2) заражаемость – это чувства, действия, которые распространяются на всех индивидов, заключенных в толпе; 3) восприимчивость к внушению – это отсутствие личных установок. Стоит отметить, что, говоря о заражаемости, Тард затрагивает «усиление» т.е. «мнения, сближаясь и усиливаясь взаимно, превращаются в убеждения и веру, убеждения – в фанатизм» [4; с. 128]. Следовательно, толпа превращается в безликий, неконтролируемый поток психических (бессознательных) переживаний. Лебон отмечает, что после переживания чувства возбуждения, толпа может трансформироваться в повинующееся и бессознательное орудие любого лидера. Толпа, увлекаемая желанием найти подобного себе, готова идти за химерами и любым поверхностным умом. Дух толпы может захватить и целые народы, это явление ярко характеризует влияние идеологии фашизма в Германии XX века.

В центре исследований Н. К. Михайловского находится проблема возникновения феномена толпы и взаимодействие героя и толпы. Социолог рассматривает специфику восприятия героя большой группой людей в определенных социальных условиях. Стоит отметить, что появление толпы непосредственно связано с появлением самого героя, т.е. «их создает та же среда, что выдвигает и толпу» [1; с. 6]. Тесную связь между героем и массой социолог объясняет наличием у них общих механизмов формирования. Он не выделяет виды толпы, как Тард. Последний, как было отмечено ранее, разделяет «бессознательную толпу» и «сознательную публику». Социолог утверждает, что подражание выполняет «функции воспроизведения, распространения и унификации социального опыта, обеспечивая тем самым как динамику, так и стабилизацию социальных отношений» [1; с. 100]. Михайловский заключает (опередив Тарда на три года), что подражание не является единственным двигателем толпы, так как проблема коренится в особенностях настроения толпы и в работе ее воображения. Для русского мыслителя на первый план выходит вопрос о закономерности и причинах возникновения тех или иных настроений в массе. Стоит отметить, что именно эти настроения запускают воображение толпы, посредством которого толпа наделяет одного из своих рядов атрибутами героя. Эти размышления подводят Михайловского к анализу условий «толпотворения».

«Толпотворение» рассматривается русским социологом как социальное и психологическое явление. К социальному контексту он относит общественное разделение труда, к психологическому контексту Михайловский относит аффективные свойства, вернее их причины, т.е. отсутствие ярких и запоминающихся событий. Социолог утверждает, что самостоятельная жизнь человека поедается скудностью переживаемых им чувств. Стоит отметить, что Михайловский связывает социальное и психологическое. Регламентация процесса труда способствует дроблению функцией, и это становится причиной усложнения общественной жизни. В этой ситуации происходит обнищание жизни и ее разнообразия. Михайловский понимает под скудностью жизни отдельного человека определенные чувства, переживания, некую бедность впечатлений. Это объясняет склонность толпы к подражанию. Эмоциональный кризис способствует формированию однообразных представлений и ослаблению мысли, которая в свою очередь ведет к единообразию психологических проявлений в толпе. Иными словами, Михайловский считает, что проблема «героя и толпы» связана с узкой деятельностью субъекта. Подобная ситуация актуализирует интерес к личности, которая воодушевлена какими-либо идеями и сознательно противостоит естественному ходу вещей.

Мы можем заключить, что в западной и отечественной социальной философии интерес к социальной обусловленности личности различался. Для западной социальной философии проблематика центрирована скорее не на проблеме личности, а на изучении причин и выявлении закономерностей растворения субъекта в другом субъекте, т.е. западных социологов интересовала проблема деперсонализации. Русская социальная философия интересовалась вопросом сопротивления, противостояния субъекта нивелирующему общественному влиянию. Стоит отметить тот факт, что проблема героя и толпы в социальной философии заключена во внутренней нестабильности массы. Формально признается примат какого-либо субъекта над толпой, однако это господство было временным, мимолетным, а героическая личность теряла свое сакральное значение. Героем толпы может стать кто угодно, для толпы будет иметь значение лишь впечатление, которое производит субъект на нее. Ведь в потоке однообразия жизни человек толпы превращался в искателя новых чувств и переживаний, а герой мог новые переживания.

Библиография

1. Михайловский Н. К. Сочинения в 6 т. / Н. К. Михайловский. – СПб. : Алетея, 1906. – Т. 2. – 886 с.
2. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон. – СПб. : Макет, 1995. – 229 с.
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : АСТ: Ермак, 2005. – 269 с.
4. Тард Г. Преступность толпы / Г. Тард // Социальные этюды. – СПб. : 1902. – 383 с.
5. Фрейд З. Психология масс и анализ собственного «Я» / З. Фрейд. – М. : Академический проект, 2014. – 118 с.

КУЛЬТУРА И МИР



УДК : 323

Образ Ататюрка в алевитской поэзии

Д. В. Жигульская

Институт стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова;

Институт востоковедения РАН (г. Москва; Россия)

Аннотация. В статье исследуется вопрос изображения основателя Турецкой Республики Мустафы Кемала Ататюрка в современной алевитской поэзии, а также на её примере анализируется процесс взаимопроникновения религиозного и политического аспектов идентичности алевитов.

Ключевые слова: алевизм, алевитская поэзия, Мустафа Кемаль Ататюрк, Турецкая Республика.

Summary. The article discusses how the founder of the Republic of Turkey Mustafa Kemal Atatürk is presented in modern Alevi poetry. It also analyzes the fusion of political and religious identities of Alevism.

Keywords and phrases: Alevism, Alevi poetry, Mustafa Kemal Atatürk, the Republic of Turkey.

Алевиты являются самым многочисленным несуннитским меньшинством Турции и составляют порядка 20% от общего населения страны. Они отрицают внешнюю обрядность ислама¹, в основе алевизма лежит вера в триединство *Бог-Мухаммед-Али*² (тур. *Hakk-Muhammed-Ali*). Алевиты известны своими гуманистическими взглядами и приверженностью идее равенства и социальной справедливости. На протяжении XX–XXI вв. алевизм как религиозно-социальное явление значительно эволюционировал и видоизменился. Сегодня алевизм под влиянием многовекторных диалектических процессов перестает быть исключительно религией, но представляет собой гораздо более комплексный феномен.

В Османской империи алевиты подвергались гонениям и испытывали на себе серьезную дискриминацию. В связи с этим значительная часть алевитов поддержала установление светского республиканского режима и его основоположника Мустафу Кемала Ататюрка. Однако здесь необходимо сделать акцент на две вещи: во-первых, вопрос о том, насколько активно и масштабно алевиты приняли участие в национально-освободительной войне³,

¹ Алевиты не посещают мечети, местом отправления религиозного культа у алевитов является *джем-эви* (тур. *semevi*); алевиты не совершают ежедневный пятикратный намаз и, как правило, не постятся в месяц Рамазан, но соблюдают пост в месяц Мухаррем.

² Здесь и далее в статье все термины транслитерированы таким образом, как они звучат на турецком языке.

³ Национально-освободительная война (тур. *Türk Kurtuluş Savaşı; İstiklâl Harbi; Millî Mücadele*) – вооружённая борьба национально-патриотических сил Турции во главе с Мустафой Кемалем против

довольно дискуссионный в научной среде [5]. Во-вторых, нужно учитывать, что современное алевитское сообщество довольно гетерогенно с этноязыковой точки зрения¹, а также с позиции политических предпочтений и отношения к историческому наследию Ататюрка. Однако, несмотря на существующую вариабельность, справедливо отметить, что доля тех, кто критично относится к Ататюрку, весьма незначительна, и в целом, можно утверждать, что сегодня большинство алевитов не только поддерживают принципы республиканизма и секуляризма, но наделяют их религиозным значением. Они высоко чтят память Ататюрка, а некоторые элементы республиканской истории включают в свой религиозный нарратив.

Комплементарность религиозного и политического начал современного алевизма наглядно продемонстрирована на примере алевитской поэзии, которую традиционно исполняют в сопровождении музыкального инструмента – *саза*(тур.*saz*) или *багламы*²(тур. *bağlama*). Поэт-исполнитель алевитской музыки называется *ашик*³ (тур. *âşık*) или *озан* (тур. *ozan*). Музыка является важнейшим маркером алевитской идентичности. Институт *ашиков* – один из ключевых в алевизме, и служил сохранению и передаче религиозных знаний в условиях практического отсутствия письменной традиции до второй половины XX в. – периода, когда алевизм стал переживать процесс скриптуализации.

Поскольку *ашик* не только передает религиозное знание, но также является автором новых произведений, он обладает творческой силой видоизменять традицию [3; с. 53–60], [4; с. 48–60].

Наиболее распространенными темами алевитской поэзии являются религиозные сюжеты, например, любовь к имаму Али, поклонение двенадцати шиитским имамам, путь духовного развития и другие, а также мирские темы, такие как любовь к человеку, природа, политические сюжеты, например, алевитские восстания, которые происходили в прошлом, несправедливость и жестокость властей. Данные темы преподносятся слушателю в различных жанрах: драмы, трагедии, панегирика, комедии, сатиры, диатрибы и др. [7; с. 200].

Процессы секуляризации, урбанизации и политизации, которые на протяжении XX в. алевизм испытал на себе, естественным образом сказались и на институте *ашиков*. Современная алевитская поэзия активно разрабатывала новые светские темы – в основном экономические, социальные и политические (при этом для ранней алевитской поэзии также характерна традиция изображения политической несправедливости и дискриминации). Изменения повлияли не только на тематический охват произведений:

иностранной военной интервенции, начавшаяся в 1919 г. и завершившаяся в 1923 г. изгнанием оккупантов и установлением республиканского строя.

¹Речь идет об алевитах-турках, алевитах-курдах, говорящих на диалектах курдского языка *курманджи* *изазаки*. Отдельно стоит отметить арабговорящую общину алавитов (нусайритов) Турции. Подробнее см. *Жигульская Д. В.* Алевиты и алавиты в Турции: от общего к частному (на основе полевых исследований в городе Хаджибекташ и провинции Хатай) // *Азия и Африка сегодня*. 2020. № 3. С. 26–33.

²Баглама – разновидность саза с 7 струнами.

³ Турецких *ашиков* (*озанов*) можно сравнить с кельтскими бардами, французскими трубадурами или немецкими миннезингерами.

отмирание традиционного сельского уклада жизни, с одной стороны, распространение радио и телевидения, с другой стороны, открыли новые возможности для расширения аудитории. В новых социальных условиях даже религиозные гимны / песнопения (тур. nefes) приобрели светскую форму. Раньше их исполнение было строго ограничено рамками религиозной церемонии – *джем* (тур. sem), теперь они вступали в новые общественные пространства.

Далее рассмотрим произведения на политическую тематику, в которых изображен Мустафа Кемаль Ататюрк. Таких произведений множество: во время написания статьи и при выборе поэтического материала я руководствовалась следующим принципом: в нижеприведенных сочинениях личность Ататюрка помещена в разный исторический контекст. Так, в первом произведении Ататюрк представлен в период национально-освободительной войны; второе написано в преддверии государственного переворота 1960 г.¹ в чрезвычайно напряженной политической атмосфере Турции того времени; в третьем Ататюрк – источник референций в контексте подъема политического ислама в Турции в 1990-х гг.

Стихотворение «Эпос об освобождении» (тур. «Kurtuluş Destanı») известного *ашика* Адила Али Аталая (родился в 1936 г.), который использует псевдоним *Вактыдолу* (тур. Vaktıdolu), предположительно написано в 1981 г. и посвящено национально-освободительному движению под руководством Мустафы Кемалю. Оно состоит из 33 четверостиший. Ниже приводятся выдержки из произведения (перевод и курсив автора статьи) [1; с. 182–186].

Как горько быть пленником на родной земле,
Моя мать кричала, ты слышала, сестра?
Явился Мессия, надел корону,
Все ринулись, словно разразилось восстание.

Возник он перед нами, словно ниспослан самим Богом.
Первый удар нанесли предателю,
Изгнали семиглавого дракона со своих земель,
Увидели льва с обоюдоострым мечом,
Стал он спасеньем от всех невзгод.

И сказал Ата(тюрк): «Да закончится рабство!
Как пришел враг, так пусть и уйдет,
Пусть свобода восплает в затухающем очаге!»
Загорелись очаги, слово его стало принципом веры...

В центре сюжета произведения национально-освободительная война и ее лидер Мустафа Кемаль Ататюрк, которого автор называет «*Ата*» (тур. Ata), что

¹ Переворот 27 мая 1960 г. (тур. 27 Mayıs Darbesi) под руководством генерала Джемалю Гюрсея, в результате которого было свергнуто правительство Демократической партии Аднана Мендереса.

дословно означает «отец». Произведение написано в жанре эпоса/дастана, при этом автор использует термины и метафоры, характерные исключительно для алевитской традиции. Например, Ататюрка он называет «*Мехди*» (тур. Mehdi) или «*Мессией*», пришествия которого ожидают мусульмане перед Судным днем. С ним алевиты связывают надежды на восстановление справедливости и прекращение страданий.

В первом четверостишии используется метафора «*надеть корону*», которая означает быть посвященным в тайное знание, быть принятым на путь вероучения. «*Корона*» (тур. taç) в суфийской традиции означает головной убор дервиша: «*Явился Мессия, надел корону*» (тур. Mehdiçikmişvurmuşbaşınatacı). Далее приводится сравнение Ататюрка со «*львом, который тащит обоюдоострый меч*» (зюльфикар)¹ (тур. zülfikar'ıçekmişbir Aslan gördük). Это прямое сравнение с фигурой имама Али, которого часто изображают как льва. Лев здесь служит символом силы и борьбы за справедливость. Что касается «*семиглавого дракона*» (тур. yedi başlı ejder) – то это распространенный персонаж в тюркском эпосе, в данном контексте он ассоциируется с оккупационными силами.

В последнем четверостишии используется слово «*очак*», которое буквально переводится на русский язык как «очаг», но в алевитской традиции обозначает принадлежность к определенной родословной / линии происхождения, берущей начало от того или иного шиитского имама или праведника и проповедника в алевизме. Термин «*erkân*» в алевизме означает свод правил на пути духовного развития: «*Пусть свобода восплает в затухающем очаге! Загорелись очаги, слово его стало принципом веры...*» (тур. Özgürlüğün sönmüş bir ocakta yükselmesine izin verin! Ocaklar ateş yaktı, sözü inanç ilkesi haline geldi...).

Метафорическое сравнение алевитского сообщества с почти что потухшим очагом, который вновь разгорелся благодаря Ататюрку, весьма символично.

Далее обратимся к сочинению *ашика* Али Иззета Озкана (1902–1981 гг.), которое было написано незадолго до государственного переворота 27 мая 1960 г. в сложных политических условиях в Турции того времени и называлось «*Призыв к Ататюрку*» (тур. «Atatürk'e Çağırış») (перевод отрывка из стихотворения и курсив автора статьи) [6; с. 143].

*Ататюрк – герой конца времен,
Приди, состояние Турции стало ужасным!..
Все подорожало, остался один намаз,
Слово лжеца превратилось в веру...*

*Луна и солнце были короной на твоей голове, мой Отец
(Ататюрк)
Мир склонялся перед тобой, мой Отец (Ататюрк)
За тобой божья армия,
Появился Антихрист, наступил конец времен, приди же!*

¹ Термин арабского происхождения (ар. ذوالفقار).

Страна содрогается,
Министры оседлали коней Сатаны,
Отрицать Конституцию стало модным, приди же!
Скажи, пусть всемогущий Господь пришлет Мессию...

Али Иззет Озкан-джан ждет тебя,
Осиротевшая страна ждет тебя,
Слава и величие ждут тебя,
Неверные стали гостями на нашей земле, приди же!

В стихотворении речь идет о растущей инфляции, об антиконституционных действиях властей против оппозиции. Ситуация в стране описывается как «землетрясение» (тур. Memleket zelze lehaline döndü), говорится о том, что «министры оседлали коней Сатаны» (тур. vekiller şeytanın atına bindi). Проводятся параллели со смутными временами, предшествующими национально-освободительной борьбе Ататюрка, когда страна попала в руки «неверных» (тур. kâfir), а Ататюрк изображен как спаситель, «герой конца времен» (тур. Âhir zaman kahramanı).

В своем описании Ататюрка Озкан активно использует религиозные метафоры, например, «луна» (тур. ay) и «солнце» (тур. güneş), которые в алевитской традиции означают Али и Мухаммеда – как взаимодополняющие символы различных сторон бытия. В то время как Мухаммед отображает «явную», «внешнюю» сторону (тур. zahiri)¹, Али представляет «сокрытую», «внутреннюю» (тур. batini)² правду. Оба являются божественной манифестацией.

Автор призывает к Ататюрку прийти и изгнать врага, исполнить миссию спасителя, победив «Антихриста» (тур. Deccâl) и установив порядок и справедливость. Строка «неверные стали гостями на нашей земле» (тур. kâfir yurdumuzda mihmân oldu), возможно, относится к растущему американскому влиянию на турецкую политику и зависимость Турции от иностранной помощи в тот период.

В завершении рассмотрим стихотворение ашика Мухаррема Йазыджиоглу (1928-2007 гг.), которое было написано в 1994 г. и затрагивает такие вопросы, как нападки на кемализм, подъем политического ислама, дискриминация алевитов. Ниже приводится стихотворение в сокращенном виде (перевод и курсив автора статьи)[8; с. 49].

О, Господь, Восток и Запад в крови,
Арабы тащат страну в темноту,
Если светскость исчезнет, то все будет разрушено,
Демократия не для Турции.

¹От арабского термина «аз-Захир» (ар. الظاهر) – «явное».

²От арабского термина «аль-Батин» (ар. الباطن) – «сокрытое».

*Слова Ататюрка и его принципы
Один за другим были отвергнуты,
Страна погружается во мрак,
Демократия не для Турции.*

*Кербела открыла рану,
Чорум, Мараш, Сивас ее разбередили,
Вокруг удивлялись: что это за ислам?
Демократия не для Турции...*

М. Йазыджиоглу жестоко порицает подъем политического ислама, и обвиняет суннитов в угрозе кемализму, светскости и отдалении Турции от демократического порядка. В этом смысле показательна строка *«если светскость исчезнет, то все будет разрушено»* (тур. *Lâiklik giderse olacak harap*). Термин *«арабы»* употребляется для обозначения узкомыслящих, реакционно настроенных суннитов. Ссылаясь на резню алевитов в Чоруме, Мараше, Сивасе¹ и проводя параллели с трагедией в Кербеле², автор вписывает эти недавние события в алевитский исторический нарратив. Помещая современные явления во временной континуум с отправной точкой в мифе, глубоко укоренившемся в коллективном сознании, создается ощущение, что жертвы сегодняшних событий приобретают трансисторическое значение.

Ататюрк в этом произведении – яркий пример религиозной репрезентации политических символов в алевитской поэзии. Он символизирует кемализм и его основные принципы, турецкий национализм (тур. *milliyetçilik*), лаицизм (тур. *lâiklik*) и республиканизм (тур. *cumhuriyetçilik*). Рефреном в стихотворении звучит идея о том, что *«демократия не для Турции»* (тур. *Demokrasi Türkiye 'yesiğmedi*).

Можно заключить, что для алевитской поэзии характерно смешение религиозной и политической тематики: алевиты включают важнейшие события и символы республиканской Турции, прежде всего, принцип лаицизма и республиканизм, в свой исторический нарратив, постоянно обновляя его. Это можно объяснить тем, что ***Бог для алевитов не трансцендентен, но имманентен***, а монистическое мировоззрение алевитов не вписывается в дихотомическую концепцию священного и мирского [2; с. 139].

Опыт притеснений в османский период служит краеугольным камнем в коллективной памяти алевитов и одной из главных отправных точек для формирования алевитской идентичности. При этом справедливо отметить, что

¹Здесь речь идет об алевитских погромах в городах Кахраманмараш (1978 г.), Чорум (1980 г.) и Сивас (1993 г.). При этом трагедия в г. Сивасе, возникшая в результате поджога радикальными исламистами отеля «Мадымак», где проходил алевитский фестиваль, и повлекшая за собой многочисленные жертвы, стала важнейшей референцией для политической мобилизации алевитов и ревитализации алевитской идентичности на современном этапе.

²Битва или трагедия при Кербеле согласно исламской историографии произошла 10 Мухаррема 61 г.х. (680 г.). Битва велась между внуком пророка Мухаммеда, Хусейном бин Али и его армией, и армией Йазидабин Муавии. Бой завершился трагической смертью Хусейна и поражением его армии. Культ мучеников Кербелы является важнейшим элементом алевитской религиозной традиции.

изображение алевитами кемалисткой республики весьма утопично и умалчивает многие недостатки.

Вера в мессианизм традиционно присуща алевизму. Так, Ататюрк представлен в алевитской поэзии как спаситель, ниспосланный Богом, Мессия, который противостоит Антихристу. Враги алевитов – враги секуляризма, а кемалистский принцип лаицизма воспринимается как одно из ключевых положений алевитской традиции.

Библиография

1. Atalay, A. A. *Gel Kendine Deli Gönül* /A.A. Atalay. – İstanbul: Can, 2000. – 238 s.
2. Dressler, M. Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities in *Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 23, Literature and the Sacred* / M. Dressler. – Cairo: Cairo Press, 2003. – 109–154 Pp.
3. Erdener, Y. *The Song Contests of Turkish Minstrels: Improvised Poetry Sung to Traditional Music* / Y. Erdener. – New York et al. : Garland, 1995. – 222 p.
4. Kaya, D. *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatî* / D. Kaya. – Sivas: Dilek, 1994. – 634 s.
5. Küçük, H. *The Role of Bektāshīs in Turkey's National Struggle. A Historical and Critical Study (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia)* / H. Küçük. – Brill: Leiden, 2002. – 408 p.
6. Nasrattınoğlu, İ. Ü. *Doğumunun 110. Yıldönümü Dolayısıyla Âşıklardan Yüce Atatürk'e Deyişler-Güldeste (Atatürk Kültür Merkezi Yay.59)* / İ.Ü. Nasrattınoğlu. – Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992. – 226 s.
7. Reinhard, U. *Die Musik der Alewiten in Aleviler = Alewiten. 1: Kimlik ve Tarih / Identität und Geschichte. İ. Engin, and E. Franz, eds. Hamburg: Deutsches Orient-Institut* / U. Reinhard. – 2000. – 199-219 Pp.
8. Yazıcıoğlu, M. *Kitaplar Ağlıyor (Şiirler)* / M. Yazıcıoğlu. – Ankara : Eko, 1994. – 127 s.

Имена собственные в романе Ф. М. Достоевского

«Преступление и наказание»

Л. Н. Захарчук

Старооскольский филиал Московского геологоразведочного института

(г. Старый Оскол, Россия)

Аннотация. Статья посвящена проблемам перевода на английский язык имен собственных – антропонимов, топонимов, названий публичных мест и пр.- встречающихся в произведении Ф.М Достоевского «Преступление и наказание». Очерчиваются особенности личного имени, определяющие выбор методов перевода, характеризуется своеобразие использования антропонимов в указанном произведении и варианты передачи этих особенностей при переводе, затрагивается проблема перевода говорящих имен. Рассматриваются способы передачи топонимов, используемых в «зашифрованном» виде.

Ключевые слова: способы перевода, имя собственное, антропоним, топоним, денотат, референт.

Summary. The article is devoted to the problems of translation into English of proper names - anthroponyms, toponyms, names of public places, etc. - found in the novel of F.M. Dostoevsky "Crime and Punishment". The features of a personal name that determine the choice of translation methods are outlined, the use of anthroponyms peculiarities in the novel and the options for transmitting these peculiarities in translation are characterized, the translation of speaking names is touched upon. The ways of transferring toponyms used in an "encrypted" form are considered.

Key words and phrases: translation methods, proper name, anthroponym, toponym, denotation, referent.

Все имена собственные, встречающиеся в романе Достоевского «Преступление и наказание», можно объединить в 3 группы, для каждой из которых существуют свои особенности перевода. Это антропонимы, топонимы и прочие имена собственные, к которым относятся названия литературных произведений, произведений искусств, заведений, компаний, публичных мест и т.д. Как антропонимы, так и топонимы можно подразделить на единичные и множественные, что имеет значение для подбора соответствий в переводе. Единичные антропонимы и топонимы пользуются широкой известностью, которая во многих случаях выходит за рамки языкового коллектива соответствующей страны. Поэтому на языке перевода уже может существовать устоявшееся традиционное соответствие, закрепленное в словаре, которое необходимо использовать:

«...*Кеплеровы и Ньютоновы открытия...*» [1; с. 246] = «...*discovers of Kepler and Newton...*» [4; с. 222]

«...*за весь Шлезвиг-Гольштейн...*» [1; с. 42] = «...*for all Schleswig-Holstein...*» [4; с. 39]

Множественные антропонимы и топонимы требуют использования иных методов перевода.

Русская трехчастная форма официального имени (имя, фамилия, отчество) не имеет аналогов в европейской и восточной традициях. Для переводчиков

отчество представляет достаточно большую трудность: нередко оно принимается за фамилию. Однако преобладающей в письменном переводе на английский язык является практика сохранения отчеств, так как «каждый элемент художественного текста имеет повышенную ценность, он может выполнять не только смысловую, но и многие другие функции (например, ассоциативную, звукоритмическую, эстетическую и т.д.), следовательно, им нельзя жертвовать в переводе без весьма серьезных причин» [2, с. 60]. См. пример: *Мармеладов Семен Захарович* = *Marmeladov Semyon Zaharovitch*

Личное имя способно образовывать большое количество дериватов, к которым относятся сокращенные, ласкательные, уменьшительные и фамильярные формы. Однако, во многих языках, в отличие от русского языка, в пределах одного функционального стиля шансы на варьирование имени чрезвычайно малы. Поэтому переводчику следует иметь в виду, что читателем может не ощущаться связь дериватов с полными формами личных имен, и единства полных и кратких форм имени нередко распадаются (*Пашенька* = *Pashenka* о Прасковье Павловне).

Множество разнообразных имен одного и того же лица, с чем сталкиваются англоязычные переводчики, приводит к тому, что обычно для перевода всех вариантов используется одно имя, более или менее известное для англоязычной культуры (*Родя, Родька, Роденька* = *Rodya*).

При передаче русскоязычной фамилии на английский язык возникает необходимость указать пол человека средствами языка перевода. Это достигается с помощью титульных приложений *Mr.*, *Mrs.*, *Miss*, которые также являются эквивалентами к обращениям «господин», «госпожа»:

г-н Свидригайлов [1; с. 31] = *Mr. Svidrigailov* [4; с. 28]

«...у *госпожи* *Липневехзель...*» [1; с. 140] = «...*Madame Lippevechsel...*» [4; с. 27].

Одной из особенностей романа Достоевского является то, что практически все личные имена в нем – «говорящие», приобретающие, помимо номинативной, также эмоционально-оценочную функцию. Называя, они характеризуют своих обладателей. Транслитерация и транскрипция не являются тогда достаточными методами перевода. Вопрос о том, стоит или не стоит переводить говорящие имена, является предметом дискуссий. Одним из средств решения этой дилеммы является использование в тексте ссылок с указанием семантики горящего имени. Подобным методом воспользовалась и Констанция Гарнетт при работе над романом «Преступление и наказание». Переводчица не дает ссылки на все «говорящие» имена, но пояснения для имен основных героев романа присутствуют. Например, к фамилии *Раскольников* дается следующий комментарий:

from raskol (*schism, break, asunder*) [4, introduction].

Топонимы как имена собственные обслуживают категорию географических объектов. Для романа Достоевского характерна особая форма употребления некоторых топонимов: они даются в «зашифрованном» виде. При

переводе данная особенность сохраняется. Однако не всегда в исходном языке и языке перевода используются одинаковые графические средства:

«...отправился к **К-ну мосту**...» [1; с. 3] = «...went towards **K.Bridge**...» [4; с. 3]

В некоторых случаях можно наблюдать нулевой перевод подобных зашифрованных топонимов:

«...а другую в **-ю улицу**...» [1; с. 6] = «...into **street**...» [4; с. 6]

В романе есть ряд случаев передачи имен собственных, употребленных в качестве метафор:

«...думая...о **Царе Горохе**...» [1; с. 4] = «...thinking of **Jack the Giantkiller**...» [4; с. 4];

«Дом – **Ноев ковчег**» [1; с. 100] = «...the house is a regular **Noah's Ark**» [4; с. 93].

Применяемые Констанцией Гарнетт способы перевода имен собственных, употребленных в романе в качестве метафор, зависят от соответствия семантики имен собственных в исходном языке их семантике в языке перевода. Если семантика имени собственного совпадает в обоих языках, то оно транскрибируется или транслитерируется. В случае если семантика не совпадает, применяются приемы конкретизации, генерализации, описательный перевод, либо имя собственное заменяется другим именем собственным, соответствующим по значению.

При переводе всех имен собственных Констанция Гарнетт ориентируется на нормы языка перевода, культурные особенности иноязычного читателя, степень легкости восприятия того или иного варианта имени собственного, а также на грамматико-синтаксическую систему английского языка.

В некоторых случаях, нарушается единство перевода тех или иных имен собственных, и одна и та же лексическая единица в разных случаях может переводиться по-разному:

«...певищий «**Хуторок**»...» (ПН, 19) = «...singing “**The Hamlet**”...» (СР, 18)

«...учить песню «**Хуторок**»...» (ПН, 405) = «...teaching Lida to sing “**My Village**”...» (СР, 357)

При переводе всех имен собственных Констанция Гарнетт ориентируется на нормы языка перевода, культурные особенности иноязычного читателя, степень легкости восприятия того или иного варианта имени собственного, а также на грамматико-синтаксическую систему английского языка.

В заключение мы хотели бы отметить, что Констанция Гарнетт, будучи британской подданной, всю жизнь занималась переводом русской литературы на английский язык и внесла огромный вклад в познание Британией и Америкой творчества русских писателей. Выполненный К.Гарнетт перевод романа «Преступление и наказание» относится к первой половине двадцатого века, однако он продолжает оставаться актуальным и интересным для читателя и в настоящее время.

Библиография

1. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание/ Ф. М. Достоевский. – М. : Художественная литература, 1983. – 527 с.
2. Ермолович Д. И. Имена собственные на стыке языков и культур/Д.И.Ермолович. – М. : Р. Валент, 2001. – 133 с.
3. Суперанская А. В. Общая теория имени собственного / А. В. Суперанская. – Изд. 2-е, испр. – М. : URSS, 2007. – 366 с.
4. Dostoevsky F. Crime and Punishment / F. Dostoevsky. – Hertfordshire : Wordsworth Classic, 2000. – 485 p.

The concept of «bride» in English and Uzbek

Kh. N. Azamjonova

Andijan State University (Andijan, Uzbekistan)

Annotation: The article deals with the problem of the concept of «bride» in English and Uzbek. Consideration of the verbalization of the concept «bride» at the syntactic level, Uzbek and English languages on the example of complex sentences shows that often in the English translation of the structure of Uzbek complex sentences purposes change, i.e. is simplification of complex of them are transformed into simple sentences, where the purpose value is expressed in the so-called infinitive construct, with or without a pretext.

Key words: concept, notion, verbalizer, linguistics, syntactic level, feature.

Every language mark represents concept in the language, but it does not represent concept in a whole. With the assistance of its meaning the language mark represents several conceptual features that are relevant to the transmission of the information. If we need to express concept in a whole it is necessary to apply different linguistic means and the whole nominative field of concept. So both concept and its compounds may be verbalized and non-verbalized. It is difficult to define concepts that are non-verbalized.

Concepts appear in the human recognition as a result of the activity, interpretation of the world and socialization. Every concept includes the generalized content of different forms of expression in the natural language and in spheres that are based on the language and their presence is impossible without language. Concepts as the results of the intellectual activity should be verbalized. The language connects the people into the nation with the assistance of concepts.

Here one should keep in mind that «concept» is a «bio-psychological notion», where as the meaning is a «linguistic notion». In the first case we speak of conceptualization of the cognition of the objective reality (through concepts of all kinds), where as in the second case we talk of categorization of the knowledge of the objective reality, verbalized by language units (means).

Every language contains the concept of bride. It is one of the most important concepts in the picture of the world of many people. The main differences in the constructions with the verbalizing the concept of «bride» in modern English and Uzbek languages are characterized by the different ways of thinking in these two cultures, which significantly influenced the language and cognitive linguistics.

These two nations have very interesting history, traditions, customs, and it is reflected in the pragmatics of the means of verbalizing the concept «bride», in the linguo-cultural relationship, and in the grammatical systems of the languages, in the structure of the complex sentences, in the meaning of statements, and in the way of expressing them. These dissimilarities can bring several difficulties in translation in both above mentioned languages. It also may cause culture shock, when coming in foreign country and communicating without being aware of possible misunderstandings.

The grammatical systems of English and Uzbek are fundamentally different. English is an analytical language, in which grammatical meaning is largely expressed through the use of additional words and by changes in word order. Uzbek is a flexive language, in which the majority of grammatical forms are created through changes in the structure of words, by means of a developed system of prefixes, suffixes and ending [7; p. 121]. Consideration of the verbalization of the concept «bride» at the syntactic level, Uzbek and English languages on the example of complex sentences shows that often in the English translation of the structure of Uzbek complex sentences purposes change, i.e. is simplification of complex of them are transformed into simple sentences, where the purpose value is expressed in the so-called infinitive construct, with or without a pretext.

Having compared the subsystems of the means of verbalizing the concept of «bride» in the two non-related, typologically different languages we can conclude that the languages under study have very much in common in the means of verbalizing the very concept of «bride». They are known as isomorphic features of the languages compared (morphemes, lexemes, phrasemes, sentences, textemes, phraseological units, etc as means of expressing the concept of «bride») and these features are explained by the fact that the two languages develop in accordance with the general rules of language development as tools of everyday communication.

As the results this research we can say:

- The concept of «bride» is universal for both of the languages (English and Uzbek) and it expresses:

- The concept of «bride» and the means of verbalizing it in these two languages practically coincide.

- The concept of «bride» is expressed by the morphemes, lexemes, syntaxemes (sentences and phrases), idioms, and texts in both languages. But in Uzbek language the concept of «bride» is expressed also by the proverbs. In English this kind of the process of verbalizing the concept of «bride» can be seen only on the level of suffixes. No one knows exactly how people learn languages although a great deal of researches has been done into the subject.

Thus, in the morphological analysis of the concept of «bride» we can observe the types of general categorical meanings of words, their morphological structure, the relationship of its formation in lexical types of meanings, how to express and state the object, as well as the combination of words according to syntactic unit. As a synonym, its types have been identified in English: finance; daughter-in-law, sister-in-law. The first of these is a simple noun, while the second and third are joint nouns, i.e., consisting of several parts. In the Uzbek language, as a result of the addition of suffixes, the meaning is determined from the context. The idea expressed towards 1-2-3 people is understood through person-number suffixes: *келин+им, келин+инг, келин+и, кўпликда: келин+имиз (келин+лар+имиз), келин+ингиз (келин+лар+ингиз), келин+лари; келин+ни, келин+нинг, келин+га, келин+да, келиндан.*

The study of the concept of the bride in English and Uzbek led to the following

general conclusions:

1. Although a number of important works have been done in the field of studying the professional and ethnographic lexicon of English and Uzbek, the means of the concept of the bride in all English and Uzbek languages have not been collected and studied in detail.

2. Collection and analysis of ethnographic vocabulary confirmed the existence of commonality between regions (bride, bridegroom, fiancée, daughter-in-law; bride, groom, bride (son's wife, daughter-in-law, bride, new tribes).

3. In English and Uzbek, the word kelin has some ethnographic and linguistic peculiarities.

4. The means of the concept of the bride are divided into certain lexical and spiritual groups according to their ethnographic basis and meaning.

5. The semantic features of the bride concept tools are shaped differently.

6. The construction of the means of expressing the concept of the bride, the grammatical structure, is subject to the general laws and possibilities of the English and Uzbek languages. However, most of the names are characterized by lexical-syntactic, syntactic, and affixation methods.

7. The structure of the concept of the bride is a group of new words created in the form of noun + noun, verb + noun.

8. Synonymy is inherent to the concept of the bride.

9. According to the inscription, the bride is characterized by the addition of the concept and separate writing aspects. For example: kelinoyi, kelin tushdi, kelin keldi. They are compound words, which in turn lead to the inclusion or non-inclusion of these names in dictionaries. In this case, it is advisable to write two-part, i.e. compound nouns.

10. The word bride is a key figure in the ancient ethnographic traditions of the English and Uzbek peoples, and is characteristic of its components, linguistic aspects, history, cultural history, ethnography, ethics and aesthetics.

So, these names show that the language of the people is related to the history of the people, the language is an integral part of the culture and spirituality of the people. As this topic is a new and interesting topic, we will try to continue it in future.

References

1. Абдуллаев М. А. Грамматический род как лингвистическая категория (на материале разносистемных языков): автореф. дис. канд. филол. наук / М. А. Абдуллаев. – Ташкент, 2007. – 22 с.

2. Арутюнов С. А. Язык, культура, этнос / С. А. Арутюнов, А. Р. Багдасаров. – М. : Наука, 1994. – 384 с.

3. Арутюнова Н. Д. Образ: опыт концептуального анализа / Н. Д. Арутюнова. – М. : Наука, 1988. – 146 с.

4. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт / Н. Д. Арутюнова. – М. : Наука, 1988 – 239 с.

5. Бабушкин А. П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка, их личностная и национальная специфика: автореф. дис. докт. филол. наук / А. П. Бабушкин. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 1998 – 31 с.

6. Баженова, И. С. Гендерные аспекты невербальной коммуникации Текст. / И. С. Баженова // Общество и гендер: Материалы Летней школы в Рязани 1-12 июля 2003 г. – Рязань : Поверенный, 2003. – С. 24-32.

7. Brown С. Teaching the spoken language / С. Brown, G. Yule // RELC Journal. –1983, June. – P. 97-99.

УДК : 1 (091)

Философия любви в западной и русской литературе начала XX в. на примере творчества И. Бунина и О. Генри: сравнительный анализ

А. Л. Афанасьев, Е. В. Матророва

Колледж нефтехимии и нефтепереработки им. Н. В. Лемаева

(г. Нижнекамск, Россия)

Аннотация. Философская концепция любви в творчестве представителя западной литературы – О.Генри и представителя русской литературы И. А. Бунина стала объектом сравнительного анализа на примере новелл О. Генри, вошедших в сборник «Горящий светильник» и сборника И. Бунина «Темные аллеи». Выявлены различия и общие черты концепции любви в творчестве обоих авторов.

Ключевые слова: тема любви, философская концепция, литература, сравнительный анализ.

Summary. The philosophical concept of love in the work of the representative of Western literature - O. Henry and the representative of Russian literature I.A. Bunin became the object of comparative analysis on the example of O. Henry's short stories included in the collection "Burning Lamp" and I. Bunin's collection "Dark Alleys". Differences and common features of the concept of love in the works of both authors are revealed.

Keywords and phrases: theme of love, philosophical concept, literature, comparative analysis.

Тема любви в литературе всегда актуальна. Ведь любовь – это самое чистое и прекрасное чувство, которое воспевалось еще с античных времен. Мы проанализировали философскую концепцию любви И. Бунина и О. Генри как представителей западной и русской литературно-художественных школ начала XX в. Наш выбор проблемы исследования определяется не недостаточной разработанностью данной проблемы в отечественной филологии и философии. Объект исследования – философия любви в западной и русской художественной литературе начала XX в. Предмет – философская концепция любви в новеллах О. Генри, вошедших в сборник «Горящий светильник» и сборнике И. Бунина «Темные аллеи». Важным фактором в формировании мировоззрения, в частности представлений о любви могут стать биографии писателей.

Жизнь и становление взглядов американца О.Генри и российского писателя Ивана Бунина проходили в разных частях мира. Иван Алексеевич Бунин родился 22 октября 1870 г. в Воронеже, а Уильям Сидни Портер (О.Генри) – 11 сентября 1862 года в Гринсборо (Северная Каролина). Оба росли в обычных полных семьях. Уже в 16 лет оба писателя стали самостоятельными, что говорит об их социальной зрелости, они нашли себе работу и начали обеспечивать себя сами. Судьба О. Генри (псевдоним Сиднея Портера) (1862-1910) – писателя тонкого ироничного дарования – сложилась трудно. Он сменил множество профессий, болел туберкулезом, был осужден на пять лет за растрату в банке. Узнав, что у жены начались проблемы со здоровьем, сдаётся

суду и после смерти жены был заключен в тюрьму, где пишет произведения под разными псевдонимами, среди которых проявлялся чаще всех «О. Генри». Рано ушедшая Атоль Эстес Портер – осталась его «идеальной женой» и вечной музой. Сборник новелл О.Генри «Горящий светильник» – тому подтверждение. Это гимн верной супружеской любви.

Жизнь Ивана Бунина была долгой и трагичной как и его жизненный и писательский опыт. Свою первую любовь – Варвару Пашенко в отличие от О.Генри Бунин так и не назвал женой. В 1898 году в Одессе Иван Алексеевич Бунин познакомился с Анной Цакни. Она и стала первой его официальной женой. Но супруги расстались спустя два года. Любовь всей жизни Ивана Бунина – третья жена Вера Муромцева. Обвенчались молодожены только в 1922 году: Анна Цакни 15 лет не давала Бунину развода. В 1926 году в эмигрантской среде появились слухи о странном любовном треугольнике: в доме Ивана и Веры Буниных жила молодая писательница Галина Кузнецова, к которой Иван Бунин питал отнюдь не дружеские чувства. Кузнецову называют последней любовью писателя. На вилле супругов Буниных Кузнецова прожила 10 лет. Трагедию Иван Алексеевич пережил, когда узнал о страсти Галины к сестре философа Федора Степуна – Маргарите. После расставания с Кузнецовой Иван Бунин написал 38 новелл, вошедших в сборник «Темные аллеи». «Темные аллеи» – эпитафия Любовь для И. Бунина как молниеносная вспышка, которая буквально губит героев или роковые обстоятельства встают на пути к их счастью. И. Бунин пишет о любви всегда в «ключе» прошедшего времени, например, в новелле «Темные аллеи» герои встречаются спустя тридцать лет после расставания, это дает возможность вновь окунуться в атмосферу того мира вещей, с которым связана пора молодости, надежд, и, как и прошлое, чувство это невосвратно. Героиня так и не создала семьи, не вышла замуж, а бросивший ее любовник тоже не нашел счастья в жизни. И Бунин полагает, что сильная любовь никогда не бывает счастливой, она всегда трагична. Драматичный финал у истории супружеской пары в новелле И. А. Бунина «Кавказ». В произведении любовь не взаимна – складывается ощущение, что муж и жена вообще никогда не виделись. У супруги – любовник. Муж в итоге стреляет в себя из двух револьверов сразу [1].

В новеллах О. Генри отображены фрагменты взаимоотношений любящих героев. По этим фрагментам, в отличие от бунинских агоний чувств, видно, что отношения, несмотря на их яркость стабильны, герои счастливы вместе... Так в новелле «Персики» супруг проявляет чудеса изобретательности, только чтобы угодить возлюбленной: «Правда, дело касалось всего только персика, но разве не подвигом было раздобыть среди ночи этот персик в городе, еще скованном февральскими снегами? ...» В новелле «Дары волхвов» проиллюстрирована способность отказаться от сокровища ради любимого, ради того, чтобы в праздник доставить ему (или ей) наибольшее удовольствие: «из всех, кто подносит и принимает дары, истинно мудры лишь, подобны им. Везде и всюду. Они есть волхвы» [2, с. 45].

Среди основных различий: традиционные схемы развития отношений в произведениях И. Бунина и О. Генри: если у О. Генри мы наблюдаем следующую сюжетную схему: любовь – радость – счастье, то у И. Бунина это: любовь – радость – трагедия. Если у Бунина любовь – мгновение, то у О. Генри любовь – бесконечность. Для Бунина любовь – одиночество. Для О. Генри любовь – взаимность. По-Бунину: «брак мешает подлинной любовной страсти». У О. Генри герои часто находятся в браке и счастливы («Персики», «Дары волхвов» и др.). Любовь, ее энергия в произведениях И. Бунина в итоге разрушительна. Любовь, ее энергия в творчестве О. Генри всегда созидательна, оберегает, спасает, дарит жизнь, выдерживает все испытания.

Итак, если И. Бунин демонстрирует пессимистичное отношение к любви то О. Генри показывает нам ее более светлые стороны.

Концепция любви России и запада изначально существенно отличались. В русской философии понятие любви включало в себя описание проявления особых качеств души человека, было связано с духовным возвышением и гармонизацией отношений в семье. Но в новеллах И. Бунина – тоска по невозможности достижения этой гармонии. Следовательно, любовь в изображении Бунина не типична для русской философии.

На западе любовь изначально рассматривалась как особая душевная связь мужчины и женщины. Но мысли о нравственном предназначении любви утрачиваются в период Нового времени. У Т. Гоббса, Дж. Локка, Б. Спинозы и пр. любовь рассматривается как желание приятного; у Г. Лейбница – как стремление к совершенству; у Н. Мальбранша – как стремление к добру; у Ф. Хатчесона – как стремление к альтруизму. Любовь нередко отождествляют с понятием страсти, предусмотренной человеческой природой, например популярная сегодня концепция разумного эгоизма Гельвеция, согласно которой человек – природное существо, у которого доминируют биологические потребности. «Любовь и голод правят миром» [3, с. 85].

Интересно, что в творчестве западного писателя О. Генри понятие любви не несет в себе типичных западных концепций.

Общее в концепции любви этих писателей:

1. Любовь относится к вечным человеческим ценностям, она бесценна и прекрасна, ни за какие богатства мира невозможно обладать ею.
2. Любовь иррациональна, это чувственная сфера. Она независима от разума и человеческой воли.
3. Жизнь вне любви – извращение. Любовь обладает мощной силой, способной и убить, и воскресить.

Таким образом, концепция любви в творчестве О. Генри и И. А. Бунина имеет общие и отличные черты и не является типичной для русской и западной философии.

Библиография

1. Бунин И.А. Темные аллеи / И. А. Бунин. – М. : АСТ, 2017. – 312 с.
2. О. Генри Горящий светильник / О. Генри – М. : ИП Лерман А.Г., 2011. – 245 с.
3. Васильев С. Ф. Базовый курс по философии для бакалавров: Учеб. пособие / С. Ф. Васильев, И. В. Дёмин. – Барнаул : АлГТУ, 2015. – 419 с.

Some notions on the phenomenon of «onomatopoeia» in English

D. Karabayev, A. I. Matkarimova

Andijan state university (Andijan, Uzbekistan)

Summary. The article deals with the problem of diachronic development of onomatopoeic lexicon and discusses how regular sound changes affect imitative words. The classification according to the degrees of the impact of regular sound changes is devised and applied to the bulk of English sound-imitative words.

Key words and phrases: onomatopoeia, regular sound changes, diachronic linguistics, iconicity, sound symbolism, etymology, phonosemantics.

Of course the problem of style definition is not the only one stylistic research deals with. Stylistics is that branch of linguistics, which studies the principles, and effect of choice and usage of different language elements in rendering thought and emotion under different conditions of communication. Onomatopoeia has always been enigmatic to the researchers of language. It creates a link between the seemingly isolated universe of human language and the rest of the world in its diverse manifestations. Even Ferdinand de Saussure, one of the founders of modern linguistics admitted (Saussure, 2006: 81) that onomatopoeic words were a hindrance to the otherwise perfect theory of the arbitrariness of the linguistic sign. Such words considerably ‘spoiled’ the impeccable picture where form and meaning existed independently of each other and nomination was a mere convention. Ever since the appearance of Saussure’s *Cours de linguistique générale* onomatopoeia has been an ‘unwanted child’ of structuralism, and later of the domineering theory of generative grammar. The notion of existence of nonconventional, natural link between sound and meaning simply doesn’t fit into these theories. These notions result in the marginalization of onomatopoeic words and create a view that they are nothing but linguistic oddities, peculiar items in the Cabinet of Curiosities of modern linguistics. In the present article we challenge this view and aim to show how evolutionary processes in the language obscure originally onomatopoeic words, making their originally imitative nature invisible for the present-day researchers.

Over the past decades appeared several specialized dictionaries of onomatopoeic words [2.201] and the studies of onomatopoeic lexicons in different languages are gaining ground. On the whole, the growing bulk of data from languages of different language families is paving the way for the re-examination of the role played by iconicity in the human language. Yet diachronic approach gives a new insight into the nature of onomatopoeia. In the present article we continue the discussion we started in [1.199; 3.15-38] and describe how regular sound changes affect English onomatopoeic word, focusing on the five main sub-classes of imitative words – instants, continuants, frequentatives, instants-continuants and frequentatives-instants-continuants (see Voronin, 2006: 39).

Here are the main characteristics of these sub-classes of onomatopoeic words: Instants imitate pulse-like natural sounds via usage of plosives; Continuants imitate

prolonged tones or noises via usage of 1) (long) vowels or 2) fricatives and/or sibilants; Frequentatives imitate vibratory dissonance-like sounds via trills; Instants-continuants imitate sounds which combine the traits of pulses and tones; Frequentatives-instants-continuants (FIC) designate sounds combining the traits of dissonances, pulses and tones.

Thus, examples of instants in English will be tap, tick, clap, pip. Here the plosive nature of /b/, /p/ acoustically reflects intense natural sounds of short duration. To tonal continuants belong hoot and peep; to noise continuants – sizzle and hiss. To the subclass of frequentatives belong purr and chirr (historically /pvr/ and /ʃir/). Examples of instants-continuants are plump, clash, flap and slump; of frequentatives-instants continuants – crash, rush and scream. The given division of onomatopoeic words into these categories is based on the comparison of acoustic characteristics of the phonemes (as they are pronounced in speech) with the acoustic characteristics of natural sounds.

In order to differentiate the regular sound changes we proposed to classify them into phonosemantically significant and phonosemantically insignificant [1.93]. To be considered phonosemantically significant a sound change should:

- touch upon salient, meaning-bearing phonemes of an iconic word;
- change the original phonotype of a phoneme (e.g. plosives);
- take place when the word still retains its original sound-meaning link.

When and only when these three conditions, as explained below, are fulfilled, a sound change can be pronounced phonosemantically significant. Iconicity loss is a gradual process, invisible to the eye, but evident from the diachronic perspective. Every new generation of speakers alters the sound shape of onomatopoeic words unconsciously using patterns of sound change existing in their language. Accumulation of such changes leads to the weakening of the soundsense link which, on the first place, makes onomatopoeic words iconic, that is, easily recognizable as bright, vivid allusions to the sounds of nature. Some regular sound changes forcibly accelerate the process of iconicity loss, as they touch upon the most salient phonemes used in sound imitation. In order to outline these changes in the history of a particular language one should, first of all, turn to the study of the structures of onomatopoeic words of this language. Whereas patterns of imitation show a striking similarity across languages of different families, varying phonemic inventories and rules of phonotactics add to accumulation of language specific traits in onomatopoeia.

References

1. Flaksman M.A. *Zvukoizobrazitel'naia leksika angliiskogo iazyka v sinkhronii i diakhronii* / M. A. Flaksman. – St. Petersburg : SPbSEU «LETI» University Press, 2015. – P.199
2. Flaksman M. A. *Slovar' angliiskoi zvukoizobrazitel'noi leksiki v diakhronicheskom osveshchenii* / M. A. Flaksman. – St. Petersburg : Institute of Foreign Languages / RHGA, 2016. – P.201
3. Flaksman M. A. *Iconic Treadmill Hypothesis. The Reasons behind Continuous Onomatopoeic Coinage* / M. A. Flaksman. – Amsterdam : John Benjamins, 2017. – P.15-38

Multimedia: the role of teaching foreign languages in B1 levels

M. S. Mingboyeva

Andijan State University (Andijan, Uzbekistan)

Summary. The article is devoted to the importance of multimedia in teaching foreign languages.

Key words and phrases: methods, multimedia, innovative technologies, learning process, computers, projectors, whiteboards, language.

It is to say that today we have a unique helper that allows us to bring in the best teachers from many countries through the software they create. Intensification of the process of transition to an information society, associated with the widespread introduction of new information technology and computer telecommunications, necessitates the development of other forms and methods of teaching foreign languages.

Along with the use of traditional technology learning, opportunities for new information technology can help teachers in the selection of more interesting and varied educational materials to carry out a differentiated approach for each student, and thereby contribute to better assimilation of necessary knowledge and skills.

As we know that among the various types of innovation, as shown by the results of a survey conducted in the universities of the CIS, teachers are most familiar with training through the use of multimedia tools (66.7 %) [4].

Multimedia technology is considered to be information technology training that integrates audiovisual information in several media (text, video, audio, graphics, animation, etc.). This implements interactive dialogue with user systems and various forms of self-employment [1].

Traditionally, the use of multimedia technology in the learning process allows for improvements in the process of organic combination of traditional and innovative forms and methods of education; implementation of training, information, games, modeling, design and analysis functions; performance of such general didactic principles as visibility and accessibility; feasibility of systematic transition from education to self-education; a positive emotional background for training; and linking theory to practice. In addition, multimedia technology is supported by multimedia programs, encyclopedias, dictionaries, and a special information educational environment created for holistic knowledge of the world in the context of computer-aided design and modeling.

If we look at multimedia technology, it acts as a special intellectual activity, which means it has a number of advantages compared with other information technology training:

1. The pedagogy means continuous improvement of content and methods of education in modern conditions.

2. Provides opportunities to identify and support students with linguistic abilities.

3. Represents the basis of distance learning.

4. Provides access to best practices in education and training of the general public through the educational world of the Internet and an extensive communication network.

5. Creates an artificial language environment, allowing the study of foreign languages (FL) at students' own pace, increasing the independence and responsibility of students when organizing FL training for all age groups. Allows building FL training in accordance with student interests and goals, and allows students to enter into training in the intercultural component of FL.

6. Multimedia technology is new and apparently has limitless possibilities for creation of means of graphic clarity.

Multimedia (computer with additional devices) can be a powerful tool for everyone to learn foreign languages through self-study, and allow close monitoring and ongoing operational support [2].

There are some negative trends affecting the mass creation and implementation of multimedia technology in the learning process. These include:

1. Lack of ability of existing education systems to make active use of multimedia technology, and to integrate it into the educational process and its organization;

2. Lack of qualified developers;

3. Lack of a developed methodology of multimedia technology;

4. Lack of financial resources for the creation and widespread adoption of multimedia technology;

5. The device is not designed evaluation.

So, we have already known that in order to introduce multimedia technology in the learning process, it is first necessary to create conditions for sound pedagogical and methodological application of multimedia technology. Thus, the integration of the Internet in education and, in particular, its use in the teaching of foreign languages, is now quite relevant.

Nowadays, most schools and universities in our country are equipped with multimedia rooms for English language learning. These rooms have computers, projectors and interactive whiteboards. It is very easy and comfortable to teach foreign languages with these information technologies [3]. The learner can understand easily by using computers, showing presentations, handouts, cards, showing pictures and etc.

Thus, the combination of traditional and newer teaching methods of language teaching will ensure a higher level of learning.

Unfortunately, at the present time, the use of multimedia technology to intensify individual work in the study of foreign languages is largely constrained by the high cost of computer equipment, as well as the lack of a sufficient number of theoretically grounded and experimentally tested computer programs intended for independent foreign language learning.

In general, a situation currently exists in which, on the one hand, there are a small number of theoretical studies that have not been widely put into practice; and

on the other, there are many disparate programs that do not have a serious theoretical basis [5].

We came to conclusion that in pedagogical science, especially in the practice of domestic university teaching, the capabilities of learning software, including multimedia technology, are underestimated. This is due primarily to complexity and insufficient development of a theory of the concept of multimedia technology as a didactic tool.

References

1. Frolov N. H. Problems of application of multimedia technology in higher education // High technology in the pedagogical process: abstracts Interuniversity Scientific Conference university professors, scientists and specialists / N. H. Frolov. – Nizhny Novgorod : VSPI, 2000. – P. 96-98.

2. Galtsova N. P. The use of electronic information and educational resources to support scientific research of young scientists / N. P. Galtsova, T. I. Mezentceva, Shvadlenko A. V. // Vestn. Tomskogo. ped. univ (Tomsk State Pedagogical University Bulletin). Series: Pedagogy. – 2006. – №10. – P. 13-18.

3. Glazov B. I. The computerized textbook-the basis of new information and educational technology / Glazov B. I. // Pedagogika. – 1995. – №6. – P. 12-13.

4. Robert I. V. Modern information technologies in education / I. V. Robert. – M. : Moscow School Press, 1994. – 215 p.

5. Shchukin A. N. A new intensive training method / A. N. Shchukin // Magazine «Foreign languages at school». – 2005. – № 2. – P. 36-37.

Личные местоимения в различных позициях в структуре предложений

Д. Ш. Рахимова

Андижанский государственный университет (г. Андижан, Узбекистан)

Аннотация. Данная статья посвящена рассмотрению роли личных местоимений в различных речевых конструкциях. Автор приводит фактические примеры.

Ключевые слова: местоимение, грамматика, признак, субъект, падеж, ядро, синтаксема, лингвистика.

Summary. This article is devoted to the consideration of the role of personal pronouns in various speech constructions. The author gives actual examples.

Keywords and phrases: pronoun, grammar, trait, subject, case, kernel, syntax, linguistics.

Изучение агентивных синтаксем тесно связано, с вопросом о субъектно - объектных отношениях. Нужно отметить неоднозначность трактовки терминов «субъект» и «объект» в грамматической литературе, т. е. традиционная грамматика механически смешивает субъектно-объектные функции и их морфологическое окружение, а также приравнивает субъект к функции именительного падежа, вследствие чего подлежащее определяется как имя в именительном падеже. В Академической грамматике русского языка говорится о том, что именительный падеж служит в основном для выражения субъекта и в этом отношении противопоставляется всем остальным падежам, выражающие те или иные объектные, а также обстоятельственные и определительные значения.

Как уже отмечалось в лингвистической литературе, за понятием «субъект действия» стоят агентивные (производитель действия) синтаксемы, которые устанавливаются в предложениях в определенных синтаксических позициях. Таким образом, признак агентивности связан с обозначением предмета, производящего действие. Обозначение производителя действия в предложениях может осуществляться синтаксическими элементами, находящимися в различных позициях, те или иные синтаксические структуры. Мы ограничиваемся рассмотрением агентивной синтаксемы, выраженные личными местоимениями в позиции ядерного предикцируемого компонента (NP₁), т.е. в позиции подлежащего. Рассмотрим следующие предложения:

1. *She gave me a very smile.*
2. *She had been looking into her eyes all time.*
3. *He started towards me at a deliberate pace.*
4. *I came to ask a favor of you.*

В этих примерах элементы *she, he, I* в позиции ядерного предикцируемого компонента определяется как средства выражения агентивной синтаксемы, вторые же элементы *gave, had been looking into, started, came* - в позиции ядерного предикцирующего (NP₂) компонента предложения представляют варианты процессуальной активной синтаксемы. При выделении синтаксем, элементарных единиц глубинной структуры предложения больше внимание

уделяется средствам; их сочетания на основе определенных синтаксических связей. Проведенный нами анализ материала, показывает, что агентивная синтаксема в позиции NP₁, выраженной личным местоимением на базе ядерной предикативной связи может сочетаться:

1) с процессуальной активной синтаксемой:

He knocked me right out of the saddle.

He had been spying on me.

2) с процессуальной активной негативной синтаксемой:

She didn't want to return to the subject.

He hadn't expected a welcoming committee.

3) с процессуальной активной модальной синтаксемой:

You couldn't return to Tlanth with me.

We ought to be turning east.

4) с процессуальной активной модальной негативной синтаксемой:

I can't even speak intelligibly to him.

I couldn't help looking at them.

...We appear to be into foreigners.

Синтаксическая единица *We* по отношению к *appear* сочетается ядерной предикативной связи, а по отношению к *to be into foreigners* неядерной предикативной связи, на базе ядерной предикативной связи элемент *We* наделен признаком агентивности, это возможно доказывается экспериментом опущения: *We appear to be into foreigners* —> *We appear...*

А на базе неядерной предикативной связи *We* обладает признаком идентифицируемости. Это также доказывается экспериментом опущения:

We appear to be into foreigners —► *We .. to be into foreigners* —► *We ... are ... foreigners.*

Значит синтаксическая единица *We* на базе ядерной предикативной связи сочетается с процессуальной активной синтаксемой, а на базе неядерной предикативной связи сочетается с субстанциальной идентифицируемой синтаксемой. Таким образом, в этом предложении элемент *We* определяется как субстанциальная идентифицируемая синтаксема.

Эта синтаксема в позиции ядерного дважды предикативного компонента (NP₁P₁) может быть наделена признаком агентивности, объектности и носителем состояния:

He seemed a little surprised...

Здесь элемент *He* вступает в двойную синтаксическую связь:

1) в ядерную предикативную связь по отношению к ядерному предикативному компоненту *seemed*;

2) в неядерную предикативную связь по отношению к элементу *surprised*;

На базе неядерной предикативной связи элемент *he* обладает признаками, субстанциальности и объектности наличие последнего доказывается путем трансформации перестановки:

He seemed a little surprised —► *They surprised him.*

На базе же ядерной предикативной связи в содержании элемента характеризуется признаком агентивности, который проявляется с помощью трансформации опущения: *He seemed a little surprised* —► *he seemed...*

Также путем трансформации введения сочетания *to be in the state of* можно убедиться, что элемент *he* в позиции NP₁P₁ обладает признаком носителя состояния: *He .. .is... surprised* —► *He is in the state of surprise*.

Таким образом, элемент определяется как субстанциальная агентивная объектная синтаксема носителя состояния.

Библиография

1. Аристова Е. Б. Об агентивных синтаксемах в предложениях современного английского языка / Е. Б. Аристова // Сб.: Синтаксис и морфология различных типов: Лингвистические исследования. – М. : Ин-т языкознания АН СССР, 1978.
2. Кацнельсон С. В. Типология языка и речевое мышление / С. В. Кацнельсон. – М. : Наука, 1972. – 213 с.
3. Грамматика русского языка в 2 т. / Под ред. В. В. Виноградова. – М. : Наука, 1952. – Т. 1. – 720 с..
4. Мухин А. М. Переходные лексемы и объектные синтаксемы / А. М. Мухин // В кн.: Структура предложения и классы слов в романо-германских языках. – Калинин : Изд-во КГУ, 1977. – С. 3-21.

Иоанн Яковлевич Зацепин – протоиерей, философ, профессор.

В. Н. Ряполов

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Аннотация. В статье рассматривается история жизни и деятельности профессора философии Воронежской духовной семинарии протоиерея Иоанна Зацепина. Будучи учеником известного ученого историка и философа митрополита Евгения (Болховитинова), он сам воспитал таких известнейших русских философов, как В.Н. Карпов и архимандрит Феофан (Авсенеv). Тем самым отец Иоанн стал своеобразным связующим звеном между митрополитом Евгением, и указанными профессорами, создав тем самым воронежскую философскую традицию XIX века.

Ключевые слова: Воронежская духовная семинария, наука, философия, физика, профессор.

Summary. The article examines the history of the life and work of Archpriest John Zatsepin, Professor of Philosophy at the Voronezh Theological Seminary. Being a student of the famous scientist, historian and philosopher Metropolitan Evgeny (Bolkhovitinov), he himself educated such famous Russian philosophers as V.N. Karpov and Archimandrite Feofan (Avsenev). Thus, Father John became a kind of link between Metropolitan Eugene and these professors, thereby creating the Voronezh philosophical tradition of the XIX century.

Keywords and phrases: Voronezh Theological seminary, science, philosophy, physics, professor.

Не имея своего светского высшего учебного заведения, вплоть до начала XX века, Воронеж сконцентрировал всю научную мысль города в стенах Православной духовной семинарии. И не напрасно, семинария стала своеобразным трамплином не только известных в будущем богословов, духовных писателей, но и получивших университетское образование врачей, юристов, поэтов, лингвистов и даже офицеров императорской армии. Наиболее яркий свет оставили выпускники, связавшие свою жизнь с философией, окончив после семинарии Духовные академии. Это, прежде всего: митрополит Евгений (Болховитинов) [4; с. 64], архимандрит Феофан (Авсенеv), В.Н.Карпов, П.Е.Астафьев и др. Благодаря этим именам Воронеж стал своеобразной колыбелью русской философской мысли в России.

Указав прославленные имена, мною умышленно было пропущено еще одно имя, это имя протоиерея Иоанна Яковлевича Зацепина – профессора философии Духовной семинарии. Говорить о нем, как о самобытном философе сложно, т.к. конспекты его лекций до наших дней, к сожалению, не сохранились, хотя направленность его взглядов осталась известной, о чем будет сказано ниже, но будучи профессором и педагогом, он сумел влюбить в науку вышеперечисленных профессоров, став для них первым учителем. Мало того отец Иоанн, как человек разносторонне одаренный был не только философом, но и преподавателем, влюбленным в физику, о чем речь так же пойдет ниже.

Отец Иоанн не был для Воронежской семинарии случайным человеком, он вырос в ней, воспитался и состоялся. Так в биографическом справочнике

«Выпускники Воронежской духовной семинарии. 1745-2015» указывается, что родился он около 1777 года в селе Шмаровка Усманского уезда Тамбовской провинции в семье священника. В числе 9 выпуска (1796-1797 гг.) окончил Воронежскую Духовную семинарию с аттестацией «Превосходных дарований» [3; с. 22].

Видимо такая аттестация позволила руководству семинарии не распрощаться с выпускником, отправив его служить на один из приходов Воронежской епархии, а оставить в стенах семинарии, предвидя, что из него может получиться достойный преподаватель. Что, в общем-то, и произошло.

В 1898 и 1899-м годах в Воронеже увидела свет книга, вышедшая в духах томах «История Воронежской духовной семинарии» Павла Васильевича Никольского, в которой автор, излагая историю семинарии, преподавателем, которой был сам, дал красочные портреты своих коллег, как прошлого, так и современников. Не пропустил П.В. Никольский и отца Иоанна Зацепина. Этот удивительно правдивый и добрый портрет будет проходить сквозной нитью через весь, представленный очерк, дополненный различными материалами из других источников. При этом надо заметить, что П.В. Никольский приходился земляком нашего героя Иоанна Зацепина. Оба они были с Тамбовщины.

И так, со слов Никольского, был Иван Зацепин выходцем из очень бедной священнической семьи. Еще учась в Духовном училище, видимо, не имея материальной поддержки из дома, а семьи духовенства, в те годы, были многодетными, он зарабатывал себе на жизнь и учебу, тем, что рубил дрова. Ходил он на занятия в простой одежде и лаптях, чем вызывал насмешки со стороны своих товарищей. Видимо, не имея близких друзей, он все свободное время уделял занятиям наукой, проявив себя внимательным и усидчивым учеником, а затем студентом. Все это вместе взятое в виде постоянного труда, насмешек товарищей, развило в нем угрюмый, как считали современники, и необщительный характер. К удивлению многих, все это не помешало Зацепину добиться значительных успехов в учебе, и как результат П.В. Никольский писал: *«Еще не окончивши курса, 3 октября 1797 года, Зацепин сделался учителем низшего грамматического класса Воронежской семинарии, а 9 октября перемещен в высший грамматический класс и назначен катихизатором. В 1798 году Зацепин окончил курс семинарии. В 1801 году назначен учителем синтаксического класса. 28 января 1802 года рукоположен во священника к Троицкой (Смоленской) церкви. 6 октября 1802 года определен учителем риторики и членом семинарского правления. 28 октября 1803 года сделался преподавателем философии и высшего красноречия. «За рачительное и успешное обучение философского класса произведен в протоиерея на священнической вакансии». 1 сентября 1807 года он был определен учителем богословия и префектом семинарии. Быстрое повышение по службе свидетельствовали, что семинарское начальство высоко ценило дарования молодого учителя. Но эти повышения не удовлетворяли самого Зацепина. Ему хотелось учиться, но как возможно было сделать это префекту и протоиерею?»* [8; с. 119-120]. Здесь хотелось бы добавить, что Троицкая

(Смоленская) церковь, о которой упоминал Никольский, находилась на пересечении современных улиц Плехановской и Фридриха Энгельса там, где сейчас стоит главный корпус советского «НИИ Связи» или теперешнего АО «Концерн "Созвездие"». Еще в конце 60 – начале 70-х годов теперь уже прошлого века на этом месте находился старый, еще с досоветских времен всем известный Щепной рынок, в просторечье «базар», а возле него руины Троицкой церкви.

Не опережая события, хотелось бы остановиться на том, что указал Никольский, т.е. на возведении в сан протоиерея И.Я. Зацепина, что можно было считать наградой для еще молодого священника. На страницах «Воронежских Епархиальных Ведомостей» (далее «ВЕВ») был опубликован текст указа преосвященного Арсения II (Москвина; 1749-1810) : *«Уважая пользу для церкви и общества происходящую от учения в Семинарии преподаваемого, и признавая достойными всякого приятия все способы к чести ее споспешествовать могущия; отдавая же справедливую похвалу прилежанию, трудам и успехам, а равно благонравию и честному поведению учителя философии Иерея Иоанна Яковлева Зацепина, во ободрение его к вящим плодам для Семинарии, основываясь на словах Апостола Павла в 1-м послании к Тимофею главе 5-той стихе 17-м написанныя: «прилежащии добре пресвитеры сугубыя чести да сподобляются, пачеже труждающися в слове и учении», долгом поставляю почитать его Саном Протоиерея, с тем единственно, чтобы он чувствуя, что сие ему не в пример прочих делается, никогда без воли Архиерейской не оставял трудиться при Семинарии всевозможно.*

– *Консистория взяв от него в сем намерении подписку, сделает должное ему производство на означенный чин. Июля 13 дня 1804-го года. Арсений Епископ Воронежский и Черкасский»* [5; с. 286].

Кроме того, в напечатанных в «ВЕВ» №3 за 1893 год, «Материалах для истории Воронежской епархии», упоминается резолюция владыки Арсения II по Семинарии от 23 января 1806 года, где протоиерей Зацепин числится, как: «учитель философии» [6; с. 91].

А теперь вернемся к фразе Никольского, что Иоанну Яковлевичу *«хотелось учиться, но как возможно было сделать это префекту и протоиерею?»*.

Ситуация разрешилась сама собой. В 1807 году епископ Воронежский и Черкасский Арсений (Москвин), дал разрешение отцу Иоанну выехать в село Сорочинцы Черниговской губернии для лечения. В это же время в Харьковском императорском университете читал свои лекции немецкий философ Иоганн Баптист (в России Иван Егорович) Шад (1758-1834). Работал он с 1804 по 1816 год [13; с. 790] и в своих воспоминаниях П.В. Никольский ошибочно назвал его профессором физики. Упустить такой возможности отец Иоанн, конечно же, не мог, и вместо Сорочинцев, отправился в Харьков слушать лекции известного философа. Узнав об этом, владыка Арсений II, обратился в Святейший Синод, но к своему удивлению, оттуда пришло распоряжение, разрешающее Зацепину

находиться в Харькове, но с запретом посещать лекции. И здесь отец Иоанн нашел выход. Будучи человеком послушным, он перестал посещать университет, но взамен этого, стал приглашать харьковских профессоров с лекциями, среди которых и философ Шад, к себе домой. Продолжаться долго это не могло, наличные деньги, потраченные на съемную квартиру и профессоров, вскоре иссякли. Иоанн Зацепин решил продавать свою одежду, но и этих средств хватило не надолго. А между тем епископ Арсений II не переставал звать его в Воронеж. И вот в 1811 году отец Иоанн вернулся домой в одном халате. Чтобы появиться на глаза вновь назначенному преосвященному епископу Воронежскому и Черкасскому Анатолию I (Соколову; около 1767-1827). Зацепин, не имея священнического одеяния, одолжил рясу у отца Иоанна Скрябина. К удивлению отца Иоанна, владыка Анатолий, не стал бранить его и накладывать наказание, а поступил как в Евангельской притче о блудном сыне – обнял и расцеловал. Такая кротость и отеческое расположение вызвали у протоиерея Иоанна Зацепина к владыке Анатолию любовь, добрые и дружеские чувства [8; с. 120-121].

Как писал П.В. Никольский, в том же 1811 году отец Иоанн был назначен Коротоякским протоиереем, присутствующим в консистории и учителем при семинарии по математике и физике, что было своеобразным повышением по службе. В конце декабря, повышения продолжились, он стал префектом семинарии и преподавателем философии, а 21 марта 1812-го определен на должность кафедрального протоиерея. Здесь же пришли и награды: 21 июля 1814 года он был награжден скуфьею, а 19 марта 1815 года – камилавкою [8; с. 121].

Что касается наград, то они не были случайными, доказательством тому является работа в оспенном или оспопрививательном комитете, куда был назначен отец Иоанн в августе 1811 года. Эта работа требовала большой отдачи сил, целью ее было недопущение распространения эпидемии оспы в Воронежской губернии. Назначенный в 1817 году воронежским вице-губернатором М.Л. Магницкий, начал свою деятельность с ревизии губернских учреждений. Результат соответствовал тому, что описал Н.В. Гоголь в пьесе «Ревизор», работа была признана неудовлетворительной. При этом его порадовала деятельность местного духовного начальства, которое по своей инициативе занималось оспопрививанием, особенно префекта Воронежской семинарии отца Иоанна Зацепина. В письме к графу Аракчееву М.Л. Магницкий написал о протоиерее Зацепине: «по побуждениям религии делает то, что были обязаны привести в действие и местное начальство и врач управы» [7; с. 30-31].

В 1817 году началось преобразование семинарии. По требованиям того времени в семинарии вводилась ученое звание профессора. Чтобы получить его, например, каждый желающий преподаватель философии должен был по предписанию Комиссии духовных училищ, отправить свои конспекты лекций на Конференцию Петербургской Академии. Получив и рассмотрев все, Конференция признала конспект Зацепина лучшим из всех конспектов по

философии, представленных из разных семинарий России. После этого Зацепин был назначен профессором философии в преобразованной Воронежской семинарии [8; с. 277]. В том же году он был назначен смотрителем (*ректором*) Воронежских духовных училищ, 20 ноября 1821 года утвержден в должности инспектора семинарии, а 29 декабря 1821 года награжден золотым наперсным крестом.

Здесь хотелось бы вернуться к началу очерка, где говорилось, что отец Иоанн был первым учителем философии выдающихся русских философов и привил в них любовь к этой непростой науке. Среди них, выделяется выдающийся философ, литератор, переводчик на русский язык и комментатор сочинений Платона [10; с. 325], впоследствии выпускник Киевской Духовной академии, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии Василий Николаевич Карпов, окончивший Воронежскую духовную семинарию в 1820 году [3; с. 37]. Современники высоко оценили научную деятельность Карпова, так известный философ и литературный критик Виссарион Григорьевич Белинский разместил в «Отечественных записках» положительный отзыв о работе Карпова «Введение в философию» [1; с. 67], кроме того он высоко оценил труд Карпова по переводу и первому, практически полному изданию сочинений Платона на русском языке. В тоже время, наш современник архимандрит Августин (Никитин) писал: «В конце 30-х гг. Карпов работал над своим курсом лекций, который увидел свет в 1840 году. Книга, озаглавленная «Введение в философию» (СПб., 1840), была благожелательно принята в российских научных кругах. На страницах ряда журналов появились отзывы, авторы которых рекомендовали читателям ознакомиться с этим философским трактатом. <...> Высокую оценку «Логике» Карпова дал в свое время В.С.Соловьев» [1; с. 67-68].

Как пишет С.В. Ряполов, несмотря на то, что Карпов в юности, вероятнее всего, испытал достаточно сильное влияние протоиерея Иоанна Зацепина, которого традиционно принято относить к представителям русского шеллингианства, т.е. оригинального направления в русской философии развивавшего идеи представителя немецкой классической философии Шеллинга и его школы, «тем не менее, В.Н.Карпов одним из первых в русской философии дал последовательную критику немецкого идеализма. С середины 1850-х гг. он опубликовал ряд текстов, в которых предпринял подробный разбор источников и сущности немецкого рационализма» [9; с. 806].

В эти же годы в стенах семинарии проходил обучение еще один, в будущем талантливый, самобытный философ, профессор Киевской Духовной академии, архимандрит Русской Православной Церкви Петр Семенович Авсенов (в монашестве Феофан), окончивший ее в 1828 году [3; с. 43], на которого так же оказал влияние отец Иоанн Зацепин, еще во времена, когда Петр Авсенов был учащимся Воронежского Духовного училища. Так, изданном в 1869 году в Киеве главном труде отца Феофана (Авсенева) «Из записок по психологии» в Биографической заметке указывалось: ««Первое предрасположение его к ней [Шеллинговой философии] отозвалось

бессознательно, по всей вероятности, еще в бытность его в Воронежской семинарии, где в то время еще довольно живо и сильно было впечатление, произведенное там известным шеллингистом Зацепиным» [2; с. VIII]. Об Авсенева протоиерей Георгий (Флоровский) писал, что «в ряду киевских философов всего ярче образ П.С. Авсенева, затем архимандрита Феофана (1810-1852), принявшего пострижение уже в профессорском звании, по внутренней склонности и влечению» [12; с. 280].

Имея таких выдающихся учеников, отец Иоанн Зацепин стал своеобразным мостиком или звеном в цепи Воронежской философской традиции, неразрывно соединив собой митрополита Евгения (Болховитинова), будучи его учеником, со своими учениками, выдающимися профессорами, уроженцами Воронежа [11; с. 183-184].

В жизни бывает так, что удачи и победы сменяются неприятностями и поражениями. Так и у отца Иоанна, человека пользовавшегося авторитетом и уважением у коллег по семинарии, правящих архиереев и даже получившего положительную аттестацию от вице-губернатора, не сложились отношения с вновь назначенным ректором семинарии. Определенный на должность в 1819 году и прослуживший ректором в течение трех лет до 1821-го иеромонах Авксентий был человеком глубоко религиозным, верующим. Как писал П.В. Никольский, по мнению отца Авксентия, семинарское образование должно было носить исключительно религиозный характер, где «Священное Писание являлось Альфой и Омегой вообще всех знаний, потребных христианину». С такими настроениями он стал ректором семинарии, в которой глубоким уважением пользовался инспектор, профессор отец Иоанн, человек науки, преданный естествознанию и не любивший внешней набожности. Ректор не мог скрыть своего нерасположения к специальности преподавателя Зацепина, называя последнего на лекциях по физике «нечестивцем и безбожником» [8; с. 241]. Начались гонения и служебные неприятности, которые продолжались до самой отставки отца Иоанна от духовно-училищной службы.

Конфликт перерос рамки семинарии, где невольно в него были вовлечены и другие преподаватели. Ректор стал отправлять жалобы правящему архиерею, в которых обвинял инспектора семинарии Зацепина в неповиновении своей власти. Преосвященный епископ Елифаный (Канивецкий; 1776-1825) на эти жалобы отвечал, что ему «довольно известен отец инспектор как человек благонамеренный и по всем должностям бдительный» [8; с. 243].

Все эти неприятности негативно сказались на здоровье отца Иоанна. 30 сентября 1822 года он был уволен от должности при семинарии по причине болезни. Казалось бы, семинарское начальство должно было выдохнуть и успокоиться, потеряв одного из лучших профессоров, преподавателей физики и философии, однако, нет. Оно, нашло новый повод, предъявив ему иск на 4 148 рублей «добровольных пожертвований», которые Зацепин обещал собрать для ремонта ветхих училищных зданий. Вновь пришлось объясняться и доказывать свою невиновность. Однако все благополучно обошлось. Да и, кроме того, пользуясь уважением правящего архиерея Елифанья, и по его ходатайству, в

январе 1827 года Зацепин был пожалован орденом Святой Анны III степени. В том же году он подал прошение об увольнении и от училищной службы, выставляя причиной сильную болезнь. Тогда же оно и состоялось. А было в то время, полному творческой энергии и физических сил отцу Иоанну Зацепину всего лишь пятьдесят лет. А учитывая, что еще раньше, 28 марта 1824 года, он был избран членом Общества наук при Харьковском университете, и уже тогда о нем составилось мнение как о необыкновенном ученом человеке, можно смело сказать, что воронежская наука понесла утрату.

Оставив Воронеж, забыв обо всех этих незаслуженных гонениях, отец Иоанн, переехал в свой небольшой деревенский домик, недалеко от уездного городка Землянска, где мог предаться своей любимой науке – физике. После отставки он практически не оставлял своего кабинета. В кабинете стоял огромный стол, заставленный физическими приборами и инструментами, химическими реактивами, учеными книгами. Сохранившаяся еще со студенческих лет замкнутость и необщительность, привычка к постоянным уединенным занятиям, непостижимые для простого народа научные опыты, создали ему репутацию, несмотря на священнический сан, чернокнижника, вызывателя духов и т.п. Некоторые более или менее образованные односельчане, не говоря уже о крестьянах, считали отца Иоанна отступником от православия, атеистом и еретиком, тем более, что он как священник не всегда, говорят, с надлежащим уважением относился к церкви и ее постановлениям и позволял иногда в беседе с другими высказывать свои, особые взгляды на церковные обряды. Впрочем, к старости Зацепин сделался религиознее. Проживая в своей деревне близ Землянска, он еженедельно по субботам приезжал в Воронеж и служил акафисты Божией Матери в кафедральном соборе. Память об отце Иоанне еще долго жила в народе. Павел Васильевич Никольский, создавая свою «Историю Воронежской духовной семинарии», уже в конце 80-х годов XIX века, слышал много легенд о протоиерее Зацепине, которые сохранились не только в простонародье, но и среди преимущественно сельского духовенства. Передавалось, что он «по своему желанию производил гром и молнию (вероятно, опыты по физике), умерщвлял и оживлял птиц и зверей. Рассказывают, что он на время воскресил свою жену. Слышали будто бы и разговор его с (покойной) женой. Соседние по имению его крестьяне рассказывали, что над его землей всегда бывали благовременные дожди, а их нивы страдали от засухи. "На небе не видно ни тучки, ни облака, – рассказывали мужики, – а протопоп выйдет на свою ниву, помашет полый рясы или рукой – и откуда ни возьмется дождь и прольется только над его полосой". Не раз они из зависти хотели потравить его поля скотиной, но как не придут на ниву, а протопоп уже тут, как нечистая сила, по их мнению, предупреждала его. Одно из начальственных лиц укоряло отца Зацепина, что он вследствие своего (раннего) вдовства живет порочно, на что протоиерей заметил, что в кабинете его самого (т.е. начальника) женские платья – и, действительно, показалось присутствующим тогда, что вместо ряс развешены женские платья, которые, по уходе Зацепина, опять превратились в

рясы» [8; с. 121-123]. Ушел из жизни этот удивительный человек отец Иоанн Зацепин у себя в деревне под Землянском. Точная дата его кончины не установлена, но предположительно, она где-то в промежутке между 1855 и 1859 годом [3; с. 37].

Библиография

1. Августин (Никитин), архимандрит. В. Н. Карпов – переводчик Платона / архимандрит Августин (Никитин) // Воронежская беседа. – Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. – С. 64–74.
2. Биографическая заметка / архим. Феофан (Авсенов) // Из записок по психологии. – Киев : Типография Киевского Губернского Управления, 1869. – С. 16.
3. Выпускники Воронежской Духовной семинарии. 1745-2015. Материалы к биографическому справочнику. – Воронеж: Издательский отдел ВПДС, 2015. – 383 с.
4. Зеленина Я. Э., Лопухина Е. В. Евгений (Болховитинов) / Я. Э. Зеленина, Е. В. Лопухина // Православная Энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Том XVII. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2008. – С. 64–68.
5. Материалы для истории Воронежской епархии. Время управления епархией Преосвященного Арсения II (1800-1810 гг.) // Воронежские Епархиальные Ведомости №6 от 15 марта 1890 года. – С. 279-286.
6. Материалы для истории Воронежской Епархии // Воронежские Епархиальные Ведомости №3 от 1 февраля 1893 года. – С. 91-95.
7. Минаков А. Ю. Магницкий М. Л. Из истории становления русского консерватизма первой четверти XIX века: учебное пособие / А. Ю. Минаков. – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2021. – 234 с.
8. Никольский П. В. История Воронежской духовной семинарии / П. В. Никольский. – Воронеж : Издательство «Образ», 2011. – 658 с.
9. Ряполов С. В. «Введение в философию» Василия Николаевича Карпова и формирование оригинальной русской философской традиции / С. В. Ряполов // ФИЛКО: Филологија, култура, и образование. Зборник на трудови. – Штип: Универзитет «Гоце Делчев» – Штип, Македонија, 2016. – С. 805-815.
10. Ряполов С. В. В. Н. Карпов и «платоническая традиция» в России / С. В. Ряполов // Платоновские исследования. Вып. I. М.-СПб: РГГУ – РХГА, 2014. – С. 325-336.
11. Ряполов С. В. Философские воззрения о. Феофана (Авсенева) / С. В. Ряполов // Русский логос: горизонты осмысления. Т. 1. – СПб. : Издательство РХГА, 2017. – С. 182-187.
12. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение / Г. В. Флоровский // О России и русской философской культуре. – М. : Наука, 1990. – С.272-378.
13. Шед, Иоганн Баптист // Большая Советская Энциклопедия. Т. 61: Ч – Шахт. – М. : Государственное словарно-энциклопедическое издательство «Советская энциклопедия». – 1934. – С. 790.

**Problems of translation of the English the “nominative sentences” into
Uzbek**

I. Solijonov, A. I. Matkarimova

Andijan state university (Andijan, Uzbekistan)

Summary. This article deals with the comparative study of the structural-semantic and communicative-pragmatic aspects of "nominative sentences" in English and Uzbek

Key words: linguistics, sentence, nominative, words, conjunction, language, dictionary, text, translation, principle.

Traditional nominative sentences are one-syllable compounds, which represent the present tense and have real modal meanings. There are different opinions about its structural - semantic and communicative structure. The structure of the nominative constructions remains problematic. This article discusses the issue of structural categories of nominative sentences.

Traditional nominative sentences are one syllable compounds, which represent the present tense and have real modal meanings. There are different opinions about its structural - semantic and communicative structure. The structure of the nominative constructions remains problematic. There is neither a clear definition nor the role of nominative sentences in the language system which includes a set of specific features has been resolved.

The scholars who investigated on traditional syntax such as G.F. Nizyayeva, and L.N. Sanjarov consider the nominative sentence as a predicate represented by a noun and a broad secondary part. There are two approaches to nominative sentences: broad and narrow. The narrow approach was formed in the XIX century, and A.A. Potebnya, A.M. Peshkovsky, AA Shakhmatov made a significant contribution to its development. There are strict requirements for this approach, which include: Absence of verbs in nominative sentences;— Absence of complement and case in— nominative sentences (can be a determiner expressed by an adjective or a noun); Nominative sentences should be in the— affirmative form only; Nominative sentences are only adverbs;— The analysis and in-depth study of nominative sentences were begun in the 50s of the last century. V.V Vinogradov's contribution to this process was significant. For example, in the analysis of the words “Tun”, “Tun edi”, “Tun bo`ladi” (“Night”, “It was night”, “It will be night”) in the following two examples which represents "Time" according to its content, although in the next two senses the verbs are present. They all have one main part, they all have the conjunction "to be", and only in the first example it is in the form of a case. Gradually, the ideas have emerged that the nominative can be a case or a complement and can be in the form of affirmation or negative. As a result, a broad approach to nominative speech has emerged in linguistics. According to this approach, the main part of a nominative sentence is represented by a noun in the general agreement, and it contains the following: Amount - a combination of a noun (I have— three rubles);

The use of noun in the accusative case in— such expressions as "more", "less", "around", "about": It was past midnight; He had about 20,000 soums. In the Russian language with the — preposition (по) in the expression of division which is interpreted with the suffix -tadan in Uzbek; В руках у него по два котенка. Uning qo`llarida ikkitadan mushukcha bor edi. (She had two kittens in her arms) In some cases, instead of a noun in the— general agreement, there are non independent statements: Va yana bayram, va yana uylar uzra “Yangi yilingiz bilan”. (And it is a holiday again in the houses, Happy New Year one more time). As for the problem of verbs in nominative sentences, they use connecting verbs such as “bo`lish” (to be), “yotib kelish” (to stay), “qolish” (to become), “bo`lib qolish” (to become, to remain) and the connecting verb "to be" has its own case in the present tense. Nominative sentences, nominal sentences are the sentences with a simple main part, without a verb, with a main part represented by a noun. In nominative sentences, the presence of something or an event is reported. “Izg`irinli tun” (chilly night), “ochiq, sokin kunlar” (bright, quiet days) nominative sentences often come with pronouns: “Mana tegirmon” (Here is the mill). Nominative sentences include titles of books by some authors, as well as store names: "War and Peace" (Urush va tinchlik), “Supermarket Taron” (Supermarket Taron).

Nominative expressions are especially widely used in fiction and poetry. Nominative sentences are widely used in fiction to describe things and events in an artistic and figurative way. Nominative sentences are not widely used in everyday speech, but they are also widely used in oral speech in the sense of existence. From a stylistic point of view, nominative sentences are very convenient and can evoke emotionality. Nominative words can mean something or a sign: Samarqand – go`zal shahar. Butunlay tarixiy madrasalar, masjidlar, minoralar (Samarkand is a beautiful city. Completely historic madrasah, mosques and minarets are there). Nominative sentences can come before or after a sentence to explain a sentence, and these are called prepositive and postpositive terms. In nominative clauses, the noun in the main clause acts as the possessive and in some cases the nouns used with the pronouns and the demonstrative pronoun also act as possessives. Nominative sentences can clearly express their function in the context of the thing or event they are explaining. Nominative sentences can be explained by the notions expressed in the general agreement and they precede the thing or event they are directly interpreting, in which case they logically reinforce the reader's thoughts and attention: : His-tuyg`u. Bu olimlarning diqqat markazidagi muammo. (Emotion. This is an issue which attracts attention of the scientists).

As we are investigating the nominative sentences, we also come across the singular nominative sentences. These are the words and phrases in the general agreement which have no idiomatic forms, source of existence and complete intention and communicative function. Individual nominatives are part of syntactic combinations and are connected with them in a logical and intonational connection. Although individual nominatives cannot exist independently and can be a component of the text in two ways. Individual nominative speech is widely used in speech. They play an important role in emphatic intonation and location. Nominative

sentences are similar in form to some syntactic devices. The difference between these syntactic devices and nominative sentences is that they have no meaning of existence and cannot be used independently. They sometimes exist as an inaccurate form of two-part clauses and are considered members of the main clause. Nominative sentences can be followed by a number of other nominative sentences after them and gives meaning to the endless chain of memories. At the end of the sentence, the present participle is rich in emotional and semantic possibilities. Such a syntactic priome which represents an emotional mood: Og`ir va bo`m bosh. O`lik tun. Tamaki kuli, qayg`u. (Heavy and empty. Dead night. Tobacco ash, grief) When a nominative sentence precedes the sentence to which it is connected, it signifies an assessment of something or an event: Xat bor, Varoqda shoshilinch satrlar! Agar kechira olsang – kechir. Shunday bo`lib qoldi. Kettim! (There is a letter, there are hasty lines on the page! If you can, forgive me. That's what happened. I'm gone!)

References

1. Bo`ronov J. Ingliz tili grammatikasi / J. Bo`ronov O. Hoshimov X. Ismatillayev. – Toshkent : O`qituvchi, 1974.
2. Rasulov I. One-syllable sentences in modern Uzbek literary language. Monograph. / I. Rasulov. – Toshkent : 1978.
3. Abdurahmonov G. Historical grammar of the Uzbek language / G.Abdurahmonov, Sh.Shukurov, Q.Mahmudov. – Toshkent : 2009.
4. Rahmatullaev Sh. Modern Uzbek literary language / Sh.Rahmatullaev. – Toshkent : 2012
5. Sarimsakova D. M. SOCIOLINGUISTIC COMPETENCE AND COMMON REFERENCE LEVELS OF THE CEFR / D. M. Sarimsakova // МИРОВАЯ ЭКОНОМИКА. ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ, ИННОВАЦИИ. – Ташкент : 2020. – С. 4-6.

**Отечественная война 1812 г. в судьбах воронежских дворян
Землянского уезда и их потомков**

К. Ф. Данилова

Новосильская межпоселенческая библиотека (с. Новосильское, Россия)

Аннотация. Работа посвящена рассмотрению того влияния, которое оказала Отечественная война 1812 г. на судьбы дворян Землянского уезда Воронежской губернии. На примере нескольких помещичьих семей автор прослеживает военные карьеры землянских дворян в начале XIX в. и то влияние, которое они оказали на жизнь следующих поколений этих семейств. Также в статье уделяется внимание отношениям поэта И. С. Никитина с семьёй Матвеевых, получивших поместье в Землянском уезде именно благодаря участию в войне 1812 г.

Ключевые слова: война 1812 года, земляки – участники освободительных походов; победа над французами.

Summary. The work is devoted to the consideration of the influence that the Patriotic War of 1812 had on the fate of the nobles of the Zemlyansky district of the Voronezh province. Using the example of several landowner families, the author traces the military careers of the Zemlyansky nobles at the beginning of the XIX century. and the influence they had on the lives of the next generations of these families. The article also pays attention to the relations of the poet I. S. Nikitin with the Matveev family, who received estates in Zemlyansky District precisely because of their participation in the war of 1812.

Keywords and phrases: war of 1812, countrymen – participants in the liberation campaigns; victory over the French.

Русскому народу пришлось пролить немало крови за свою землю, за отчий кров. Более шестисот лет назад было свергнуто татаро-монгольское иго. Два века спустя под руководством Минина и Пожарского была освобождена от поляков Москва. Под предводительством Петра I под Полтавой была разбита шведская армия.

Десятки тысяч россиян полегли в освободительной войне России против «великой армии» французского императора Наполеона Бонапарта. Двести десять лет прошло со времени великого патриотического подвига народов России, победивших мощное иноземное нашествие «двунадесяти языков» французской армии. Поныне мы вспоминаем героев-победителей той войны, вошедшей в историю как отечественная: фельдмаршала М.И. Кутузова, П. И. Багратиона, А. П. Ермолова, М. Б. Баркляя-де-Толли и других военачальников.

История не сохранила, к сожалению, имён рядовых защитников былых сражений, сложивших головы за родную землю. Из архивных документов известно не многое о рядовых её участниках, но об этом немногом, должны знать и помнить современники. Особенно, если это касается нашей малой родины.

Из кратких справок о своих земляках – участниках освободительных походов мы узнаём сухую информацию о том, что на «битву с французами в

1812 году от 758 крестьян Новосильского взято 15 рекрутов, да из деревеньки Дмитриевка от поручика Плотникова взято несколько рекрутов». Четверо было взято из Берёзовки, пятеро из села Троицкого, а из Голосновки – одиннадцать рекрутов. Ни имён, ни фамилий, ни возраста наших далёких защитников.

Чувство гордости вызывают истории о подвигах наших земляков-военачальников, принимавших участие в исторических военных событиях по разгрому наполеоновской армии.

Воронежская губерния находилась вне зоны военных действий, но её население сыграло немалую роль в победе над французами. Ещё в 1806-1807 г.г. здесь формировалось народное ополчение – земская милиция. Собирались для действующей армии запасы продовольствия, лошадей, волов, кормов для них.

Василий Акимович Русанов начал службу в 1798 году поручиком лейб-гвардии в гусарском полку. Через пять лет стал командиром Александрийского гусарского полка. За отличие в войне России против Наполеона (1805-1807 г.г.) был награждён орденом Святого Георгия 4-й степени.

В 1809 году Русанов был тяжело ранен в одном из сражений и в тридцать пять лет уволен в запас. Ему было пожаловано «в вечное и потомственное владение из свободных казённых земель, в Саратовской губернии лежащих, 4000 десятин, которые и повелеваем отвести ему Русанову...» – говорится в указе Александра I от 14 мая 1811 года.

В 1811-1812 годы в России по предписанию военного министерства проводился рекрутский набор. В средней полосе России: Тамбове, Рязани и Воронеже его возглавил генерал-майор Василий Акимович Русанов. В августе 1812 года сформированные егерские и пехотные полки направлялись на усиление отступавшей в сторону Москвы русской армии.

Фельдмаршал Кутузов в рапорте императору Александру I докладывал о вновь сформированных полках, в том числе и о двух воронежских: «при прибытии их к армии, при осмотре моём оказалось, что они в столь короткое время весьма довольно образованы, большая часть их стреляет довольно хорошо».

Воронежские полки приняли боевое крещение в Тарутинском марш-сражении и показали образцы храбрости и стойкости. В отдельном рапорте фельдмаршал отмечал: «усердие и ревность» начальника 8-го округа внутренней стражи генерал-майора Русанова и просил «изъявить им благодарность в приказе».

Вместе с тем представил к награде рекомендуемых Русановым чиновников и военных, особо отличившихся в организации рекрутского набора. После месячной переписки между Русановым, Кутузовым, Аракчеевым и Горчаковым список был утверждён Александром I, а Русанов «за усердное старание в формировании 5-го и 6-го Рязанских, 7-го и 8-го Тамбовских, 3-го и 4-го Воронежских полков удостоен высокой награды – ордена Святого Владимира».

Генерал-майора Русанова волновали не только формирование и подготовка дивизии, сбор средств от дворянства, сбор запасов продовольствия, заготовка

холста и парусины, лошадей и волов для действующей армии, овса и сена для них, конской сбруи и предметов ухода за животными. Лично к государю Русанов обращался по поводу обмундирования полков по месту проживания, потому что не имело смысла для воронежских полков «закупать сукна в Москве и шить мундиры без мерок, имея в самом Воронеже славнейшие фабрики, из коих ставятся сукна в комиссариат». Из этого следует, что он был не только хорошим военным, но и прекрасным организатором, честным человеком, замечательным экономистом, патриотом своей малой родины – Воронежской губернии, Землянского уезда.

Воспользоваться монаршей милостью, жалованными землями, генерал не мог ещё долгое время (по некоторым источникам – не получил): война 1812 года, чиновничья волокита, вымогание взяток за ведение дела, занятость генерала в период войны, смена власти – всё это затянуло решение указа государя. Уйдя в отставку, он поручил оформление земель одному из своих родственников.

В 1831 году Русанов Василий Акимович выехал в Землянский уезд Воронежской губернии, где поселился на хуторе близ села Троицкое Голосновской волости. Здесь он прожил до конца своих дней. Похоронен был на кладбище села Троицкое. Теперь не осталось следа ни от старого кладбища, ни от могильного надгробия героя Отечественной войны 1812 года.

Жив хутор Русанчик, который по новому административному делению относится к Касторенскому району Курской области, а значит, жива людская память о нашем земляке!

Сын коменданта города Воронежа Иван Алексеевич Хрущов родился в ноябре 1774 года. В десять лет вступил в службу в лейб-гвардии Преображенский полк. Достигнув совершеннолетия, служил в Елизаветинском конно-егерском и Московском драгунском полках. Был шефом Арзамасского драгунского полка, командиром Кавказской бригады при 18-й пехотной дивизии; участвовал в суворовских походах 1796-1800 годов. В 1799 году Хрущов произведён в полковники. Принимал участие в войнах с Наполеоном 1805-1809 годов, русско-турецкой войне 1806-1812 годов.

В Отечественную войну 1812 года командовал 16-й бригадой 5-й Кавказской дивизии. В 1814 году, учитывая его боевой опыт, Хрущова назначили командиром 14-й бригады 1-й конно-егерской дивизии, а через два года – её начальником.

В 1815-м году он участвовал во втором походе на Францию.

Более пятнадцати лет Хрущов принимал участие в боевых действиях. В тридцать пять лет стал генералом. Был награждён орденами – Святого Георгия 4-й степени, Святого Владимира 3-й степени, Святой Анны 1-й степени. Кроме того, получил серебряную медаль в память Отечественной войны 1812 года, золотое оружие (сабля) с алмазом «За храбрость». Также Хрущов был награждён орденом прусским правительством.

20 марта 1818 года Хрущов Иван Алексеевич уволен «за болезнью» с мундиром и пенсионом полного жалования. Умер 27 ноября 1824 года и похоронен в Донском монастыре в городе Москве.

Его сыну Григорию принадлежали земли в Землянском уезде, где он состоял гласным уездного земского собрания, был почётным мировым судьёй.

Избирались гласными и его внуки: Александр Григорьевич Хрущов был председателем земской управы. Входил в уездный училищный совет, был смотрителем Маловеерейской земской школы. При его содействии строилось здание этой школы в началедвадцатого столетия.

Второй внук, Константин Григорьевич, врач по профессии, участвовал в решении многих проблем здравоохранения. Увенчались успехом его хлопоты о том, чтобы уроженцы Землянского уезда не платили за лечение в психиатрической больнице губернского земства.

На совещании врачей и председателей управ он представил доклад «акушерская помощь в Воронежской губернии и желательные в ней улучшения». В своём докладе Хрущов сделал подробный анализ акушерской помощи сельскому населению за 1883-1893 годы.

После предыдущего голодного неурожайного года, в 1899-м году Константин Хрущов, по примеру врача Ростовцевой Александры Александровны, открывает в Землянском уезде сезонные ясли-приюты с четырёхразовым бесплатным питанием. Их «устройством руководила» его жена, М. Н. Хрущова. Ясли были рассчитаны на сто детей в возрасте от одного до двенадцати лет.

Дворяне Хрущовы, потомки генерала Ивана Алексеевича Хрущова, приняли революцию 1917-го года и служили на мирном поприще.

Другим профессиональным военным, ветераном Отечественной войны 1812 г. стал А. Е. Матвеев происходивший из семьи ротмистра Воронежской губернии, Землянского уезда – Егора Матвеева. Военное образование получил в первом кадетском корпусе, окончив его в семнадцать лет. 28 ноября 1812 года Антон Матвеев «вступил в службу». Его определили прапорщиком 24-ой конной артиллерийской роты, 3-ей запасной бригады. В 1815 году четыре месяца он участвовал в войне с французами, спустя четыре года его произвели в подпоручики той же роты, в которой начинал службу. И в том же, 1819 году, Матвеева назначили старшим адъютантом начальника артиллерийского корпуса. Спустя два года – он уже поручик, а в 1825 году за отличия по службе Матвееву присвоили звание штабс-капитана. В тридцать три года Антон Егорович стал командиром сводной роты и через год получил капитанское звание.

Находясь на службе в царстве Польском, которое относилось к Российской империи, капитан Матвеев участвовал в подавлении Польского мятежа, командиром 10-й роты в составе 3-й конно-артиллерийской бригады, он сражался при осаде крепости Замостье, форсированным маршем преследовал корпус Ромарино до селения Борова и далее за границу, в Австрию.

В 1828 году Матвеев был награжден знаком отличия «За 15-ть лет безупречной службы»; в 1835 – «За отлично усердную» службу орденом Святого Владимира 4-й степени. Через год он получил знак отличия «За 20 лет безупречной службы».

За отличия по службе в 1833 году Матвееву присвоили звание подполковника. До 1835 года он был командиром конноартиллерийской бригады и конно-легкой батареи. В 1836 году он стал полковником, а 24 августа 1837 года «за отличия по службе» он удостоен звания генерал-майора тех же бригады и батареи.

В 43 года он стал кавалером ордена Святого Георгия 4-го класса. «За беспорочную» 25-летнюю службу в офицерском чине Антона Егоровича Матвеева наделяют 1500 десятинами земли. В 1845 году его награждают орденом Святого Станислава 2-й степени, а через год – орденом Святой Анны 2-й степени.

В 1846 году, оставаясь командиром 3-й конноартиллерийской бригады, Матвеев становится начальником артиллерии резервных войск. Четыре года генерал-майор командовал двумя бригадами резервных батарей 3-й, 4-й и 6-й и батареями 1-й, 2-й и 5-й артиллерийских дивизий. Отличался Матвеев не только в боях. «Высочайшего благоволения» он много раз удостоивался за участие в боевых учениях, церковном параде, на «смотре» в Варшаве, дважды в Гомеле, в Брест-Литовске. И всюду войска под его командованием отмечались «за порядок, отличный вид, блистательное устройство, основательные знания своего дела, всеми чинами, отличное применение боевых правил».

В 1852 году Матвеев «уволен от службы с мундиром и пенсионом полного жалованья по 860 рублей серебром в год». Уйдя в отставку, землянский помещик, генерал-майор и кавалер, в том же году вышел в Воронежское Дворянское Депутатское собрание с прошением внести в Родословную книгу его жену и детей – Владимира, Михаила, Константина, Наталью, Марию, Екатерину и Ольгу. Прощение было удовлетворено. Для генерала и его семейства начиналась новая жизнь...

До увольнения в запас у Матвеевых, как и всех военных, постоянного места жительства не было. Поэтому их с Варварой Ивановной семеро детей, родились и обучались в разных городах и местечках. Первенец Владимир (1832 г.р.) родился в Волынской губернии, окончил кадетский корпус и прожил всего около 50 лет.

Михаил родился в Гродненской губернии, и с десяти лет обучался в штабе военных заведений. Уволившись в запас, доживал в имении родителей. Его сын Константин был, вероятно, тоже военным. О нем известно только то, что он владел деревней Малая Ведмедовка Заславского уезда (Беларусь). Женат был на дочери священника села, а ныне города Борисова, Исидора Герасимовича Филевича – Августе Исидоровне. В 1873 году Исидор Герасимович крестил своего внука Константина, и был кумом Натальи Антоновны Ретунской (Матвеевой). В 1883 году Константина Антоновича уже не было в живых. А его

вдова, уже Анашкевич, состояла во втором браке и возбудила дело о наследстве. Прожил Константин не более 35 лет.

Дочь генерала Екатерина родилась в Воронеже, с десяти лет обучалась в Воронежской женской Мариинской гимназии.

Но для наших современников имя Матвеевых интересно в связи с дочерью Натальей. Свидетельство гласит, что «1836 года месяца октября 2-го числа у проезжающего через местечко Златополь Киевской губернии командира 3-ей артиллерийской бригады подполковника Антона Егорова Матвеева и первобрачной жены Варвары Ивановны родилась дочь Наталья. Молитвовал и крестил того же месяца 3-го числа (т.е. через сутки) священник А. Волков с причтом». Восприемниками (крестными) были отставной генерал-майор и кавалер Артемий Ананьев-Бельский и вдова генерала от инфантерии – Пульхерия Сабиньева. С 10 лет девочка обучалась в Новоалександрийском институте г. Варшавы. Имея высшее образование, зная несколько языков, отличалась рассудительностью, обаянием, простотой.

Переехав в имение с. Высокое, бывала у дяди, Плотникова Вячеслава Ивановича, в Дмитриевке. К богатому помещику приезжало немало именитых гостей. В 1856 году впервые к Плотниковым приезжал воронежский поэт, владелец книжной лавки, Иван Саввич Никитин.

Имение с его аллеями, садом, прудом и мельницей поразили своей красотой Ивана Саввича. Не остался равнодушным он и к хозяйской дочери – Наталье Вячеславовне. С удовольствием общался поэт и с мадам Жюно, гувернанткой Натальи. Произвёл на хозяйку дома впечатление серьезного человека.

Музыкальные вечера, танцы, беседы с соседями Плотниковых, пользование библиотекой генерала Потапова в Семидубравном оставили неизгладимые впечатления в душе поэта. Особенно поразила его Наталья Матвеева, племянница Вячеслава Ивановича. После нескольких встреч в Дмитриевке и в Воронеже, куда Наталья Антоновна приезжала за новыми книгами и журналами, Никитин понял, что она особенная, не похожая на тех представительниц прекрасного пола, которых он знал прежде.

События развивались стремительно. Наталья часто писала Ивану Саввичу, делилась впечатлениями о жизни в селе, спорила или просто обсуждала вопрос об отмене крепостного права, заказывала для себя журналы и приглашала в гости. Приглашение и поездка в гости к девушке ко многому обязывали. Иван Саввич понимал это, ждал и боялся получить отказ родителей на предложение. И, тем не менее, обсуждал письменно план своего приезда и встречи с Натальей в их имении. Но судьба была против их союза. В мае поэт простудился и тяжело заболел. Наталья, не дождавшись в назначенное время Ивана Саввича, поехала вопреки осуждениям в Воронеж. Не застав его в магазине, где они обыкновенно виделись и общались, поехала к нему домой. Молодой человек ответил отказом на предложение ухаживать за ним: он не хотел, чтобы Наталья видела его беспомощность.

Ее настойчивость ни к чему не привела, Никитин общался с девушкой путем переписки. Надежда на выздоровление и поездку в Высокое не осуществилась... В октябре 1861 года поэта не стало.

Но сохранились стихотворения, написанные Никитиным во время пребывания его в Дмитриевке (ныне село Новосильское): «В альбом Н.В. П-вой», «В альбом М и Ж», «Чуть сошлись мы...», «День и ночь с тобой жду встречи...», «Сплетня», «В саду» и многие другие. А также четырнадцать писем поэта к Наталье, которые составили «Роман в письмах». Письма Натальи, по ее просьбе, Иван Саввич уничтожил незадолго до своей смерти.

После смерти поэта она встречалась и переписывалась с его душеприказчиком Николаем Ивановичем Второвым, принимала активное участие в сборе средств на памятник Ивану Саввичу. Но время шло, и надо было устраивать личную жизнь.

Спустя два года после смерти поэта Ивана Саввича Никитина, Наталья стала женой коллежского асессора Петра Даниловича Ретунского. Ретунскому Петру и его брату Александру, майору русской армии, принадлежало имение Верхняя Колыбелка, около 30 дворовых и крестьян, и надел земли в 40 десятин.

От венчания в уездном городе Землянске Наталья отказалась, вероятно, тяжело переживая смерть Никитина. Венчание состоялось в небольшой церкви села Верхотопье (сегодня это село в Курской области, граничит с Воронежской областью), а скромная свадьба – в имении Матвеевых. Дочери генерала вышли замуж: Мария стала Богданович, Екатерина – Плотниковой, Ольга – Ольденборгер. После службы в Землянском жандармском управлении П. Д. Ретунский вышел на пенсию, и с большим семейством поселился в Верхней Колыбелке. Селяне долго помнили обаятельную, интеллигентную Наталью и хмурого, вспыльчивого мужа – Петра Даниловича.

В начале XX столетия в сельце Матвеево (Матвеевское, Высокое, Высоковское) насчитывалось более 25 дворов и приблизительно 160 жителей. А в центре высился большой деревянный дом, крытый железом, сарай, конюшни, пасеки, ледник. Вокруг дома был разбит сад, красовались клумбы и рабатки, живая изгородь из кустарников жимолости, акации и сирени.

В 1905 году в сельце была открыта больница, рассчитанная на восемь коек. По прямому назначению она использовалась до 30-х годов XX века. Потом здание использовалось в качестве дома инвалидов. В нем же располагались и начальная школа в годы советской власти, и правление колхоза «Борец за свободу», организованного в тридцатые годы XX века. Некоторое время председателем колхоза работал Дурнев Семен Николаевич, счетоводом – Поляков Николай Васильевич. При коллективизации и обобществлении имущества, скота и средств производства новая советская власть оставила сыну генерала Матвеева одну только лошадь...

Время от времени к имени Матвеевых возвращаются художники, писатели и поэты в связи с изучением жизни и творчества Ивана Саввича Никитина. Проявляют неподдельный интерес к судьбе потомков и усадьбы дворян Плотниковых-Домбровских и генерала Матвеева.

В Новосильском по этому поводу в своё время бывали редактор газеты «Коммуна» В. Жихарев и директор журнала «Подъем» А. Голубев. Отыскать следы бывшей усадьбы Матвеевых в селе Высокое (или сельце Матвеево, или Матвейчик) помогла библиотекарь Новосильской сельской библиотеки Елена Ивановна Усачева. Она родом из тех мест. Сегодня о генеральской усадьбе напоминают лишь редкие кустарники и остатки живой изгороди, растущие на том самом месте.... Большая интересная и кропотливая работа по сбору исторических сведений и фактов об известных и малознакомых широкому кругу читателей людях – наших земляках и событиях, прямо или косвенно связанных с родными нам местами, проводится коллективом Новосильской сельской библиотеки имени А. А. Ростовцевой, руководителем которой более 45-ти лет является автор данной статьи.

Враги ещё не раз испытывали нашу родину на прочность, но всякий раз убеждались в её силе, стойкости, несокрушимости и целостности. Так было и в Великую Отечественную войну 1941-1945 годов. Народы Советского Союза ценой огромных потерь уничтожили немецко-фашистского врага, освободив от фашистской чумы не только свою землю, но и народы Европы.

Новосильцы, потомки участников войны 1812 года, совершили немало подвигов, за которые были удостоены высоких наград. И сейчас молодое поколение выполняет свой священный долг, проходя службу в рядах вооруженных сил, защищая мир и покой россиян и рубежи своей Родины.

Библиография

1. Данилова К. Ф. Над памятью время не властно: [из истории Землянского уезда] / К. Ф. Данилова. – Воронеж : Истоки, 2008. – 198 с.
2. Мокшин Г. Н. Из истории года Землянска (вторая половина XVII – начало XX века) / Г. Н. Мокшин. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 2018. – 256 с.

Природа в жизни и творчестве поэта-прозаика В. В. Беликова

А. А. Швечикова, К. В. Ильченко

МКОО ДО СЮН г. Россоши (г. Россошь, Россия)

Аннотация. Россошанский поэт-прозаик В.В. Беликов родился 26 октября 1940 г. в с. Новопостояловка Россошанского района Воронежской области. Будучи заядлым охотником, он обстоятельно изучил родную природу. Об этом он поведал в авторских сборниках: «Охоты чудные мгновенья», «С природой нежное содружество», «О живом без затей для взрослых и детей», «Добро любовью отзовется». В. Беликов почетный гражданин Россошанского района.

Ключевые слова: тяга к живой природе, заядлый охотник, мгновения личных открытий, любовь к природе.

Summary. The rossoshansky poet-prose writer V.V. Belikov was born on October 26, 1940 in the village of Novopostoyalovka of the Rossoshansky district of the Voronezh region. Being an avid hunter, he thoroughly studied his native nature. He told about this in the author's collections: "Wonderful moments of hunting", "Gentle fellowship with nature", "About the living without tricks for adults and children", "Good will respond with love". V. Belikov is an honorary citizen of the Rossoshansky district.

Keywords and phrases: craving for wildlife, an avid hunter, moments of personal discovery, love of nature.

Нам дарован удивительный
живой мир, и нет на земле богатства
дороже и ценнее. Для нас его
сохранили ушедшие поколения
людей, и мы обязаны передать его
в сохранности своим потомкам.
В противном случае мы не достойны
называться людьми...

В. В. Беликов

Виктор Беликов родился 26 октября 1940 года в селе Новопостояловка Россошанского района Воронежской области. На детство Виктора пришлись суровые годы Отечественной войны. Отца своего – Василия – он не помнит, так как тот погиб на фронте:

...Нёс ты меня и сестрёнку,
Поцеловал навсегда.
Вскоре крылом похоронки
Нас осенила беда.
Поле горело, как порох,
От непрерывных атак.
Где-то на крымских просторах
Взрывом рассеян твой прах... [7; с. 7]

Из рассказов матери Митька (так называет себя писатель в автобиографических произведениях) знал, что его отец был заядлым охотником, поэтому паренёк с детства был уверен, что тоже станет охотником. Свое автобиографическое произведение «Охоты чудные мгновенья» В. Беликов начинает такими словами: «Меня с раннего детства тянуло к зверушкам, птицам, к охоте...»[5; с. 5]

Свои первые открытия о том, что его окружает удивительный мир родной природы, Митька совершал спонтанно. То «притащит тяжелого жука-носорога, посадит его в спичечный коробок и наблюдает, как он, двигая своим рогом, постепенно сдвигает крышку», то «гоняется за первыми бабочками, пытаюсь поймать хоть одну»[5; с. 206].

Трудности послевоенных лет негативно отразились на здоровье мальчугана. В шесть лет у Митьки диагностировали туберкулез сустава. Нерегулярное лечение не давало положительных результатов. Большой удачей для мальчика-калеки стало лечение в санатории, где Митька почти полтора года провел на вытяжении. Ограниченный в движении ребенок открывал для себя манящий мир охоты единственным доступным для него способом – чтением произведений русских классиков: «Емеля-охотник», «Серая шейка», «Зимовье на Студеной». За этими детскими рассказами последовало знакомство с творчеством других великих певцов и знатоков природы. Неподвижность воспитала в Митьке очень важное для исследователя качество – наблюдательность.

Домой Митька вернулся на костылях. Но «тяга к живой природе по наследству была заложена в Митькиной душе» [4; с. 93] и не давала спокойно сидеть на месте, толкала его вперед. На костылях, он совершал многокилометровые прогулки по родным лесам, зимой катался на лыжах. Летом он «с любопытством всегда следил за стайками шустрых синиц..., иногда прилетали большие и малые пестрые дятлы, более редкими гостями были поползни и пищухи...» [4; с. 108]. Зимой Митька наблюдал за посетителями собственных птичьих кормушек, а весной за жильцами сделанных своими руками скворечников. Он научился различать птиц по внешнему виду. По птичьим трелям отлично определял крылатых певцов. Мечта стать орнитологом не сбылась, а увлечение осталось на всю жизнь. Годы спустя писатель В.Беликов напишет: « Птицы в лесу - как звезды в небе. Каждый из нас видит их постоянно, но спроси первого встречного, какая это звезда, - не ответит. И второй, и третий. И десятый. Редко кто свободно ориентируется в звездном небе и узнает звезды. Так и с птицами. И дело не в том, что их так уж много, причина, скорее всего в нашей не любознательности, даже равнодушии» [1; с.100].

Митьку продолжало тянуть ко всему, связанному с охотой. Страсть к этому занятию подогревали охотники-односельчане, хвастаясь своими трофеями и рассказывая охотничьи байки, от которых у Митьки замирало сердце. Но о какой охоте могла идти речь?

Преодолевая физические недуги, этот наделенный от природы оптимизмом и чувством юмора человек, окончил Россошанский техникум мясомолочной промышленности. Затем поступил на филологический факультет Воронежского университета. Начал учительствовать в школе.

Жизненные заботы не отбили у Виктора желание стать охотником. После долгих размышлений, он, наконец-то, решился и купил ружьё. О себе самом позже автор напишет так: «Я стал полноправным охотником, начитавшимся всяческой охотничьей литературы, подкованным «теоретически», горящим страстью, уже довольно хорошо разбирающимся в мире пернатых и четвероногих, но еще абсолютно неопытным в практической охоте ...»[4; с.12].

Более тридцати лет он бродил по родным лесам и полям, предаваясь этой удивительной страсти – охоте. Чем стала охота для Виктора Васильевича? Ответить на этот вопрос однозначно весьма сложно. Но, одно, точно – охота стала могучим и неиссякаемым источником знаний о живом мире. Она позволила совершить массу маленьких и больших открытий в многочасовых походах по родному краю. Только это увлечение смогло в полной мере удовлетворить запросы любознательного от природы человека, каким, несомненно, был Виктор Беликов. Годы спустя в одной из своих книг он напишет: «Охота... дарит тебе этот дивный закат, первую летнюю звезду в небе, коготок молодого месяца над раскидистым дубом или огненный шар светила на восходе, переливы росы в остывшей траве, дивные запахи и звуки дорогой до боли сердечной земли твоей, она ведет тебя, как нить волшебного клубочка, в глубину этой природы, сплетается с нею, как эта отягощенная росой и высвеченная солнцем паутина, но эти тенета не гнетут тебя, а радуют, ты чувствуешь себя взрослым ребенком в этом мире чудес и не устаёшь удивляться и радоваться. Ты благодарен охоте, что она обострила твое внимание, «родственное внимание», как говорил мудрец Пришвин, ты ощущаешь себя частицей вечно живого бытия. А что стреляешь, лишаешь жизни, то эта страсть выше тебя. Она не мешает любить все живое вокруг, ощущать его уязвимость и незащищенность и, значит, держать себя в узде дозволенного...» [5; с. 30].

Мгновения личных открытий, сделанные во время охоты, позволили В. Беликову обрести свое счастье в жизни. Сбылась заветная мечта, дорога к которой была весьма трудной и длинной.

Однако желание охотиться постоянно боролось с чувством жалости к убитым животным в душе Виктора Васильевича: «Охота это всё-таки смертная забава, хороша она только тому, кто стреляет... Тем более, что часто прекрасные мгновения охоты повторимы, а жизнь у каждого существа одна» [7; с.14]. Неистребимая страсть к охоте, позволяющая постигать мир живой природы, со временем принесла еще одно увлечение – фотоохота. По признанию самого Виктора Васильевича, выдающихся кадров он «не добыл», но «она все чаще приносит большее удовлетворение, хотя бывает порой гораздо труднее ружейной охоты. Удачный снимок редко получается: то

освещение плохое, то ракурс не тот, то веточка мешает, но «фотовыстрел»... никак не вредит живому...»...[5; с.4]

Увлечение фотоохотой Беликов использовал для привития своим ученикам любви к окружающей природе: ««Весна воды» почти всегда совпадает с весенним каникулами, и я, будучи учителем в сельской школе, всегда отправлялся в родные леса, вооружившись фоторужьем, кинокамерой и прихватив на прогулку своих засидевшихся охотничьих собак. Часто меня сопровождали деревенские ребяташки, мои ученики. Фоторужье у них вызывало почтительное восхищение, как и бинокль, и они всегда с любопытством по очереди искали через оптику птичек, зверушек, первых просыпающихся бабочек... Я устраивал им экзамен: угадать, какая птица поет. Сначала на слух, а потом и по внешнему виду...»[1; с.100]:

И «росчерк» зяблика, и щебет коноплянки,
И дятлов оглушительная дробь,
Ещё несмелое журчание зарянки,
И праздничный овсянок гардероб;
Вновь по-особому кричат вороны,
И славят возвращение скворцы,
Да и грачи облюбовали троны
И о весне орут во все концы[12]

Будучи заядлым охотником, Виктор Васильевич, обстоятельно изучил родную природу и ее обитателей, научился любить и бережно относиться ко всему живому. Об этом он поведал детям и взрослым в многочисленных рассказах, поэтических и прозаических зарисовках, включенных в сборники о природе: «Тепло и боль земного бытия», «Охоты чудные мгновенья», «С природой нежное содружество», «О живом без затей для взрослых и детей», «Добро любовью отзовется»:

И до скончания века
Ты не забудь об одном:
Высший твой долг человека-
В хлопотах о живом. [3; с. 3]

Результаты удачной фотоохоты стали иллюстрациями для авторских произведений. В книгах В. Беликова можно найти маленькую, но очень важную ссылку: «Фото - автора».

Коллега по творческому цеху, член союза писателей России В. Будаков очень точно отразил главную идею произведений Виктора Васильевича: «Тему малой родины, отчего края Беликов развивает и в повестях о послевоенном детстве, послевоенном сельском мире, и в охотничьих рассказах, и в стихах, которые дают радость видеть в нем поэта корневого, крепкого и плодотворного.

Все его книги – как ветви единого дерева, и единое название им – слово о Родине» [6].

Литературное творчество для В.Беликова стало еще одним – особенным способом познания мира. Ведь творец «особым поэтическим образом чутко слышит этот мир, вдыхает его особое звучание, затем носит в себе отпечаток этого вдоха, чтобы затем выдохнуть новое творение, несущее отпечаток личности самого поэта»[10].

Творчеству В.Беликова веришь безоговорочно. В произведениях, которые он создал, нет ни слова выдумки. Всё описанное пережито и прочувствовано им самим, и это, несомненно, вызывает доверие у читателя. Предельно честно и откровенно Виктор Васильевич рассуждает о судьбе родной природы, делится с читателями своими мыслями и переживаниями о современных её проблемах и с тревогой смотрит в будущее.

В автобиографическом произведении «Охоты чудные мгновенья», которое было задумано автором как «грустное и светлое прощание с охотой», В.Беликов со сладостным трепетом описывает свои охотничьи удачи: «...С какой радостью я держал того огромного усатого русака, ржавогрудого, с цвелыми гачами. Все в моей душе пело: вот как надо стрелять! Ай да я, как я его срезал! Жаль, что никто этого не видит...»[5; с. 16], сокрушается о ранах, нанесенных зверью своей неумением: «...Семь раз довелось мне стрелять по волкам, четырёх ранил, но ни одного не взял...»[5;стр.78], рассказывает в своём легкомыслии, вызванном охотничьим азартом: «...По два зайца мне довелось, убивать раза четыре или пять за все охоты. И каждый раз ругал себя, что пожадничал...» [5; с. 93], с нежностью вспоминает курьезные случаи: «Удача!...Ловлю лисицу на мушку, жду. Но что-то больно крупная, высокая на ногах... И вдруг осеняет «Трубач!...»» [5; с.91].

Но какой бы ни была охота, автор благодарит «...родные края за радость общения...» [5; с. 114], «...когда ты наедине с природой и успеваешь увидеть столь многое в окружающем тебя мире» [5; с. 5].

В книге «С природой нежное содружество» В. Беликов предстаёт перед нами тонким знатоком родной природы. Это в полной мере отражено во втором названии произведения «Заметки натуралиста». Взгляд писателя-натуралиста по-особенному отражает описываемые события: «солнце заиграло радужным сиянием в миллионах капелек-сережек на веточках», «усядется стая щеглов, защебечут наперебой, чудится, что журчит бойкий ручей, трётся о сухие былинки», «шуршат чубатые камыши, клонит головки-колбаски рогоз»... Каждый рассказ в этой книге - это маленькая история из жизни самого автора. Виктор Васильевич умело вплетает в него тщательно отобранную научную информацию, поэтому произведения не кажутся излишне поучительными. По названию рассказов, входящих в этот сборник, видно, что автор – отличный знаток крылатых обитателей родного края. Однако, мир природы гораздо разнообразнее. Именно эту идею старается донести В.Беликов до своих читателей. И это становится очевидным, когда перелистываешь последнюю страницу книги.

Невозможно не заметить, но в стихах о природе Виктор Беликов особенно исповедален:

...Я усядусь на пень обомшелый.
Вспомню давнее детство своё,
Как мечтал тогда, дерзкий и смелый,
Переделать земное бытё.
Как прекрасна родная земля-
Этот лес, золотой и зелёный,
Это небо и эти поля.
Не нужна им ничья переделка,
Как шедевру не нужен маляр...
Мир мы судим убого и мелко,
И уродлив любой окуляр [3;с.144]

Сборник В.Беликова «О живом без затей для взрослых и детей» – это настоящая энциклопедия о мире живой природы, изложенная в стихах. Можно сбиться со счёта, перечисляя представителей местной флоры и фауны, для которых нашлось доброе слово в творчестве росошанского мастера. «Доброе слово» это не преувеличение, ведь со всеми без исключения героями своих произведений Виктор Васильевич знаком лично. Одних он встречал на прогулках:

Не алый шёлк китайский,
Не бархат и атлас –
Сидит на кашке майской
Дневной павлиний глаз... [3; с. 125]

За другими наблюдал во время охоты:

Бродит вдоль опушки
Кумушка-лиса:
Черненькие ушки,
Желтые глаза,
Серые штанишки,
А чулки – черны,
На груди манишка
Снежной белизны... [3; с. 10]

Некоторым посчастливилось быть членами его семьи:

Фоксик Лада и гончий Трубач
Мне мордашки кладут на колени.
Я для них и Хозяин, и Гений,
Я для них и Владыка, и Врач... [3; с. 108]

Однако среди литературных героев Виктора Беликова есть и не совсем традиционные для поэзии персонажи: «Гарантул», «Жаба», «Лягушка-жердянка», «Травяные лягушата», «Навозник», «Богомол» и др. Возможно Виктор Васильевич хотел восстановить историческую справедливость, обратив внимание на важность самого факта существования этих божьих тварей. Это немного роднит В.Беликова с русским писателем И. Тургеневым, который в повести «Записки охотника» отметил: «...много ее, всякой лесной твари, и полевой и речной твари, и болотной и луговой, и верховой и низовой – и грех ее убивать, и пускай она живет на земле до своего предела...» [11].

Чтение литературных произведений росошанского мастера В.Беликова кого-то заставит улыбнуться, кого-то прослезиться или может быть сопереживать. У кого-то вызовет чувство гордости за родную природу, а кого-то заставит задуматься о её проблемах. Но одно очевидно – никто из читателей, сколько бы лет ему не было, не останется равнодушным. А ведь именно равнодушные В.Беликов считает основной причиной современных экологических проблем: «Мы крайне мало познаём мир, среди которого живём. Всё вокруг полно загадок и чудес. Просто мы ко многому привыкли, притерпелись...»[5; с.219]

И лучшее средство уберечь природу, по мнению Беликова, это научить полюбить ее, сроднить с ней душу человеческую, раскрыть ее красоту, напомнить о ее уязвимости и незащищенности [5; с.2]:

Все чаще требуется мужество,
Чтоб в мире этом укрепить
С природой нежное содружество,
Сберечь связующую нить...[5; с.115]

Оценивая большую заслугу автора в защите родной природы областное отделение Росохоторыболовсоюза удостоило его званием «Почетный охотник» и включило в почетные члены Росохоторыболовсоюза.

Находясь на заслуженном отдыхе, Виктор Васильевич продолжил вести активную общественную работу. Не смотря, на почтенный возраст, он с удовольствием откликался на предложения о творческих встречах. Прекрасный рассказчик, он открывал ребятам и взрослым богатый мир родной природы. Многочисленные встречи Виктор Васильевич обязательно сопровождал демонстрацией сделанных им лично снимков, на которых запечатлены чудесные мгновения фотоохоты. Виктор Васильевич был и на росошанской станции юных натуралистов. Юннаты получили в дар несколько книг с автографом мастера. К сожалению, пандемия COVID-19, стала причиной ограничения личных встреч прозаика с почитателями его таланта.

29 июля 2021 года за многолетний творческий труд в литературно-краеведческой сфере, огромный личный вклад в популяризацию истории и самобытной культуры Росошанского края, деятельность, способствующую воспитанию патриотических чувств и любви к малой родине, В. Беликову было

присвоено звание «Почетный гражданин Россошанского района». Вручая свидетельство о присвоении звания, заместитель главы администрации Россошанского района Д. Жадобин назвал Виктора Васильевича «золотым фондом нашего района»[8; с. 4]. Подтверждением этих слов служат многочисленные регалии В.Беликова: член Союза писателей России и Союза журналистов, Почетный член областного общества охотников и рыболовов, лауреат творческих областных конкурсов «Услышь меня, моя деревня», лауреат конкурса писателей-инвалидов «Надежда», Отличник народного просвещения РСФСР, ответственный секретарь газеты «Ольховатский вестник», обладатель медали «За трудовую доблесть», переводчик, краевед, журналист, фотохудожник, виртуозный гармонист.

Библиография

1. Беликов В. В. Добро любовью отзовется / В. В. Беликов. – Воронеж : ГУП ВО «Воронежская областная типография – издательство им. Е. А. Болховитинова», 2011. –160 с.
2. Беликов В. В. О живом без затей для взрослых и детей / В. В. Беликов. – Воронеж : Издательство им. Е. А. Болховитинова, 2009. – 158 с.
3. Беликов В. В. О тебе, моя глубинка / В. В. Беликов. – Воронеж : ГУП ВО «Воронежская областная типография – издательство им. Е. А. Болховитинова», 2009. – 442 с.
4. Беликов В. В. Охоты чудные мгновенья / В. В. Беликов. – Воронеж: Изд-во им. Е. А. Болховитинова, 2002. – 224 с.
5. Беликов В. В. Тепло и боль земного бытия: Повесть и стихи / В. В. Беликов. – Воронеж: Изд-во им. Е.А. Болховитинова, 2002. –195 с.
6. Будаков В. Сын родной земли / В. Будаков // Воронежская неделя. – 2010. – № 43 – С.4
7. Герасимова Н. «Сыновий поклон» Виктора Беликова / Н. Герасимова // Коммуна. – 2020. – №33-34. – С.7
8. Кошелева Ю. «Благодарю за высокую оценку» / Ю. Кошелева // За изобилие. – 2020. – №29. – С.4
9. Ляшова С. Имя в литературе. На звёздном пороге / С. Ляшова // Коммуна. – 2013. – №157. – С.7
10. <http://predela.net/modules.php?name=Books&go=page&pid=13003>
11. <https://www.litmir.me/br/?b=179936&p=23>

**Problems of translating of English complex sentences connected with «lest»
into Uzbek**

M. O. Shakirova, A.I Matkarimova., E.N. Toshtemirov

Andijan state university (Andijan, Uzbekistan)

Summary. This article deals with the different translation processes of the English complex sentences connected with *lest* into Uzbek. While translating these sentences into Uzbek we have some difficulties in structure, parts of speech, parts of the sentences and different expressions in English complex sentences introduced by “*lest*”.

Key words and phrases: linguistics, sentence, words, *lest*, conjunction, language, dictionary, text, translation, principle.

It is universally accepted that one of the basic principles of translation is that the translated text should accurately reflect the meaning of the original text. Nothing should be arbitrarily added or removed, though occasionally part of the meaning can be ‘transposed’, that is, translated with a different order (Duff, 2003:10).

Translators often resort to bilingual dictionaries seeking translational equivalents during the process of translating texts across languages. This is quite unsatisfactory in the case of English and Uzbek (Russian) as the bilingual dictionaries are rather useless in handling conjunctions in a large number of cases: they lack accuracy. If we look closely at a number of conjunctions in English and Uzbek (Russian), we shall be surprised at the degree of confusion with which English-Uzbek (Russian) dictionaries handle the similarities and differences between the English and Uzbek (Russian) conjunctions. Let us take the conjunction “*lest*”. The following table illustrates this case:

“*Lest*” is a conjunction that can be used to connect the clauses and it has the different meaning in translation. If we look at dictionary meaning of it has the synonyms such as *for fear that*; *so that (one) should not (used negatively to introduce a clause expressive of an action or occurrence requiring caution): He kept his notes by his side lest faulty memory lead him astray. that (used after words expressing fear, danger, etc.): There was danger lest the plan become known.*

Middle English *leste*, contraction of the *lesse the, thi les the*; late Old English the *læste*, earlier *thȳ læs the*, literally, whereby less that (*thȳ* instrumental case of the demonstrative and relative pronoun, *læs* less, the relative particle).

for fear that - Synonyms: *in case, in order to avoid, so that, to prevent* Word Origin & History *lest* c.1240, from O.E. phrase *þy læs þe* "whereby less that," from *þy*, instrumental case of demonstrative article *þæt* "that" + *læs* (see *less*) + *þe* "the." The *þy* was dropped and the other two words contracted into *leste* [Wikipedia].

The conjunctions *lest* and *for fear (that)* introduce clauses stating what is to be prevented, as both the conjunctions have a negative meaning. *Lest* is now extremely formal and after this conjunction the analytical subjunctive with *should* auxiliary is generally used.

If we speak the English conjunction “*lest*” it’s translated as “*deb, -maslik uchun, -maslik maqsadida, toki, -mikan deb, degan edikda, qo’rquvda*” and others.

Who that was heard a strain of music feared then lest he should speak extravagantly any more forever? - Musiqa turini eshitgan odam u abadiy bema’ni gapirmasmikan deb qo’rqdi.

Prince Andrew sat in another room, faint with fear lest the baby should be drowned in the front, and awaited the termination of the ceremony.- Shahzoda Andrew chaqaloq tog’oraga tushib ketmasin degan qo’rquvdan rangi oqargancha boshqa xonada o’tirdi va marosim tugashini kutdi.

In some cases the meaning of purpose in clauses introduced by *lest* and *for fear that* is weakened so that the clause expresses rather general motivation than purpose, or else an outcome of the action in the main clause, as in: *Lest the wall should collapse, they evacuated the building. (They did not evacuate the building with the purpose of causing the wall to collapse.)*

We shall start early lest we should be late.- Kech qolmaslik uchun erta boshlaymiz.

I shall remind you lest you should forget.- Unutib qo’ymasligingiz uchun sizga eslatib qo’yaman.

Translation is a complex process which involves the knowledge and the mastery of at least two linguistic systems. The translator is required to be as accurate as possible when translating from one language to another in order to convey the meanings of the original text. To translate only “approximations” of meaning is not a satisfactory exercise. The translator is really at a loss if he/she depends wholly on bilingual dictionaries. In the case of the English and Uzbek (Russian) languages, these dictionaries are unreliable and lack accuracy. In general, they are unable to capture all the components of the linguistic meanings of the members. As has been shown, they offer inaccurate translational definitions for many field members. This obscures the real meaning and results in inaccurate translated texts. In Uzbek we have the conjunction “*bo’lmasligi uchun, qilmasligi uchun, ... asosan*”. But in English it is not used as in Uzbek. Ex: the form “*but lest you should be alarmed, if I don’t come home by ten, don’t expect me*” or “*he worried lest she should be late*”.

So, in conclusion we say that it is a general observation by many linguists, translators and others that the semantic space of linguistic fields in English, Uzbek (Russian), and other languages cannot be brought into a one-to-one relationship. This necessitates a new approach to translating the meanings of the conjunctions between the two languages. This approach is based on contrasting it in English, Uzbek and other languages rather than contrasting ‘atomistic units’ unrelated to one another. The lexicon of a natural language is seen here as a network of semantic relations rather than an aggregation of isolated items to be translated as individual semantic units. This new approach to translation enables the translator to capture the full meanings of the lexical items in the field and translate them accurately according to the contexts involving the occurrence of these lexemes in the original texts.

References

1. Bo'ronov J. Ingliz tili grammatikasi / J. Bo'ronov, O. Hoshimov, X. Ismatillayev. – Toshkent : O'qituvchi, 1974.
2. Bo'ronov J. Exercises in English grammar / J. Bo'ronov, O. Hoshimov. – Toshkent : O'qituvchi,, 1980.
3. Berdaliyev A. Ergash gapli qo'shma gap konstruksiyalarida semantik-signifikativ paradigmatica / A. Berdaliyev. – Toshkent, 1989
4. Hewings M. Advanced Grammar in Use / M. Hewings. – Cambridge, 2000.

Сведения об авторах

Аванесян Артём Александрович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник отдела ИОФЭД ЦИО Научно-исследовательского института информационных технологий ФСИН России (г. Тверь, Россия).

Азамжонova Хуршидахон Нозимжоновна – преподаватель кафедры фонетики английского языка Андижанского государственного университета имени З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

Ануфриева Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета (г. Тверь, Россия).

Афанасьев Адель Леонидович – студент ГАПОУ «Колледж нефтехимии и нефтепереработки им.Н.В.Лемаева» (г. Нижнекамск, Россия).

Беженарь Мария Сергеевна – ассистент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика).

Бельчевичен Сергей Петрович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета (г. Тверь, Россия).

Буланая Юлия Викторовна – старший преподаватель кафедры философии, Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая народная республика).

Гижа Андрей Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика).

Губман Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета (г. Тверь, Россия).

Данилова Клавдия Фёдоровна – заведующая Новосильской межпоселенческой библиотекой Семилукского района Воронежской области (с. Новосильское, Россия).

Дрожжина Светлана Владимировна – доктор философских наук, профессор, ректор Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Жигульская Дарья Владимировна – кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии Востока Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук (г. Москва, Россия).

Захарчук Людмила Николаевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры горного дела экономики и природопользования преподаватель старооскольского филиала Российского государственного геологоразведочного университета им. Серго Орджоникидзе (г. Старый Оскол, Россия).

Ильченко Кристина Владимировна – ученица МКОО дополнительного

образования Станции юных натуралистов г. Россози (г. Россось, Россия).

Камарали Анна Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Донецкий национальный университет (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Карабаев Дилшотбек – студент-бакалавр факультета иностранных языков Андижанского государственного университета имени З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

Костюк Алиса Анатольевна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Кукарников Дмитрий Германович – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Лустин Юрий Михайлович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли имени Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Максименко Анастасия Васильевна – старший преподаватель кафедры лингвистики, Донбасская юридическая академия (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Мармазова Ольга Ивановна – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии, Донецкая государственная музыкальная академия имени С. С. Прокофьева (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Маяцкий Дмитрий Станиславович – студент-бакалавр факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Маткаримова Ашурхон Исмоиловна – старший преподаватель кафедры фонетики английского языка Андижанского государственного университета имени З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

Матросова Евгения Владимировна – кандидат педагогических наук, преподаватель русского языка и литературы ГАПОУ «Колледж нефтехимии и нефтепереработки им. Н. В. Лемаева» (г. Нижнекамск, Россия).

Мингбоева Маликахон Солижоновна – студентка-бакалавр факультета иностранных языков Андижанского государственного университета имени З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

Миргородский Андрей Александрович – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии, Академия МВД ДНР имени Ф.Э. Дзержинского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Молодцов Борис Иванович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социологии Луганского государственного университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск, Луганская Народная Республика).

Мусатова Светлана Владимировна – старший преподаватель кафедры философии, Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Нафанец Елена Александровна – старший преподаватель кафедры философии, Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Немчинов Виктор Михайлович – кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук (г. Москва, Россия).

Овсяникова Дарья Дмитриевна – аспирант кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика).

Отина Анна Евгеньевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика).

Рагозина Татьяна Эдуардовна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Рагозин Николай Петрович – кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой социологии и политологии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Ромадыкина Виталия Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Рахимова Дунёзод Шерзодбековна – студент-бакалавр факультета иностранных языков Андижанского государственного университета имени З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

Ряполов Владимир Николаевич – мастер-реставратор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Сулимов Станислав Игоревич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Солижонов Илёсбек – студент-бакалавр факультета иностранных языков Андижанского государственного университета имени З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

Тоштемиров Элёр Нуралиевич – старший преподаватель кафедры фонетики английского языка Андижанского государственного университета имени З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

Шакирова Маликахон Одилжоновна – студентка-бакалавр факультета иностранных языков Андижанского государственного университета имени З. М. Бабура (г. Андижан, Узбекистан).

Шамаева Виолетта Вадимовна – студентка-бакалавр факультета

философии и психологии Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Шаповалов Игорь Сергеевич – студент-магистрант факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Швечикова Алла Александровна – педагог МКОО дополнительного образования Станции юных натуралистов города Россоши (г. Россошь, Россия).

Шевцова Анна Александровна – доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры культурологии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета (г. Москва, Россия).

Шульгина Анастасия Евгеньевна – студентка-бакалавр факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Шурыгина Мария Александровна – студентка-бакалавр факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ

Сборник статей по материалам
международной научно-методической конференции
27-28 апреля 2021 года

Редакционная коллегия
Кукарников Д. Г., канд. филос. наук
Сулимов С. И., доктор филос. наук
Рагозина Т. Э., доктор филос. наук

В оформлении обложки использована картина Константина Коровина
«Оазис»

Издательство «ИСТОКИ»
394026, г. Воронеж, ул. Солнечная, 33.
Телефон/факс (473)239-55-56.
Подписано в печать 20.05.2022. Формат 60x84 1/16.

Усл. печ. л. 15,81. Тираж 50 экз. Заказ
ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет»
Гарнитура «Times». Бумага офсетная

Отпечатано в типографии «ИСТОК»
ИП Кудашова Ольга Михайловна
394018, Воронеж, ул. Пушкинская, 11А, пом. 5.
Телефон/факс (473)277-01-81.
E-mail: s_omk@mail.ru