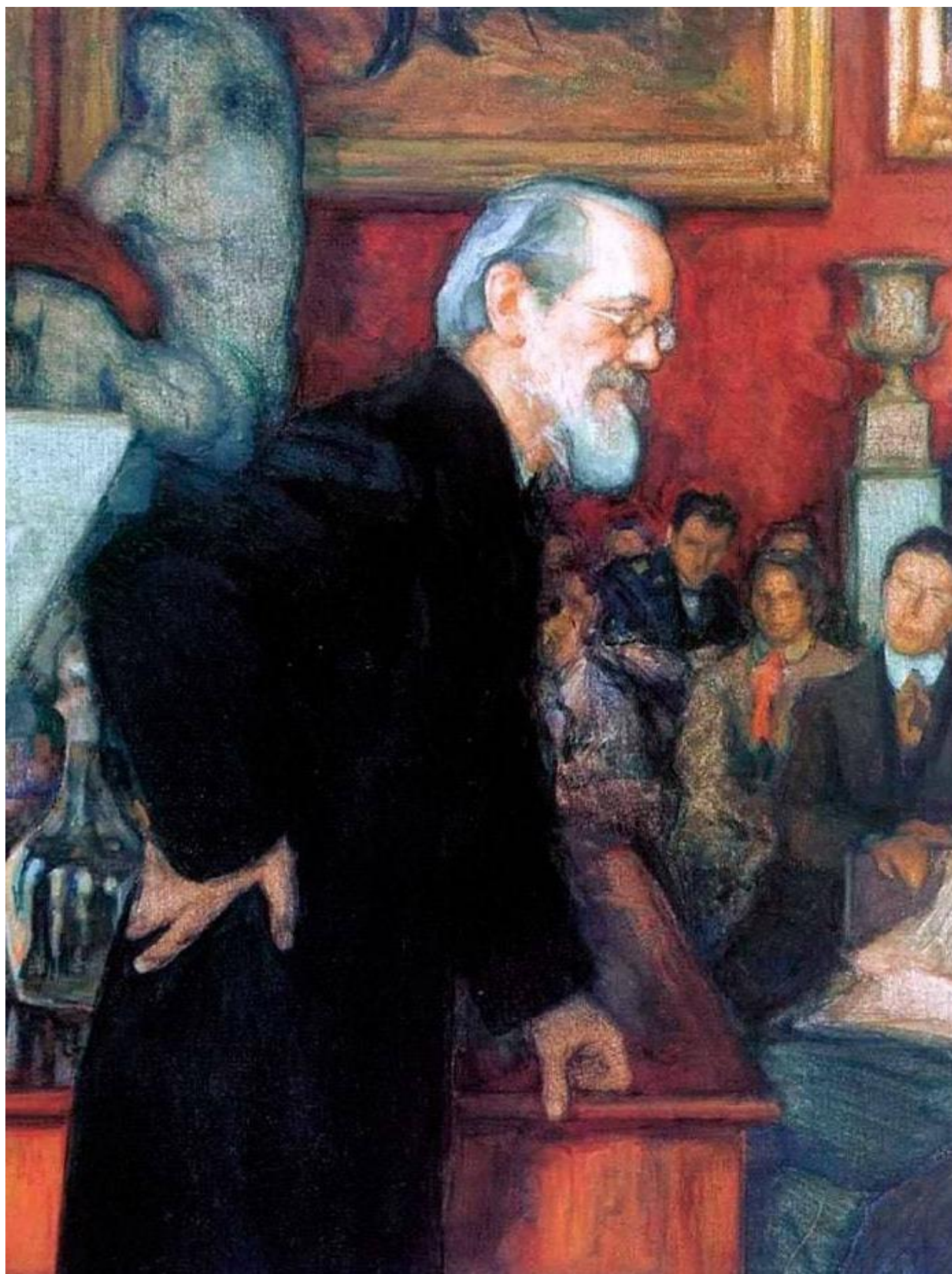


ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

В ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ



МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

27-28 апреля 2021 года

Воронеж - 2021

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

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

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

В ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ

**Международная научно-методическая
конференция**

27-28 апреля 2021 года



Воронеж - 2021

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 2021 года / Отв. редактор к. филос. наук, доц. Сулимов С. И. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ – филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2021. – 322 с.

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 ; 9: /7/643: /2646/8

© ФБГОУ ВО «ВГУ»
© Авторы статей, 2021

При перепечатке материалов статей и цитировании ссылка на сборник обязательна.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧЕЛОВЕК – ОБЩЕСТВО – КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Рагозин Н. П.	Развитие философского понятия «труд» в «Немецкой идеологии» как становление материалистического понимания истории	7
Дрожжина С. В.	Роль столыпинской национальной идеи в формировании территории Российской империи («финский вопрос»)	28
Рагозина Т. Э.	Человек как предмет философской рефлексии	35
Безгусько Н. А., Зырина Я. А.	Интерпретации образа человека в мировоззренческих картинах мира: социально-философский анализ	46
Беженарь М. С.	Проблема человека в философско-исторической концепции марксизма	54
Молодцов Б. И.	Мих. А. Лифшиц: материализм и действительность духа	61
Лугуценко Т. В., Товчига А. С.	Документы о человеке в пространстве Интернет-сети	67
Ретинский С. Г.	Понятие «деятельность» как теоретическое выражение ограниченности антропологического принципа в философии	71
Лемешко Г.А.	Философские перипетии учения Тейяра де Шардена о ноосфере	76
Овсяникова Д.Д.	Понятие культурной памяти: проблема теоретических предпосылок	84
Армен А. С.	Феминизм как «кривое зеркало» проблемы субъектности исторического процесса	92
Петрова Е. И.	Формирование этноса и нации в свете Западной философской мысли	98
Герасимов А. В.	Поиски национальной идентичности в зеркале философии и социологии постмодерна	104
Емец И. А.	Общественное мнение в структурно-уровневой организации обыденного сознания: метасистемный подход	114
Гижа А. В.	Симулятивная методология Кастанельса как характерное явление постсовременности	124
Отина А. Е.	Фрагментированное сознание постмодернизма	133
Лустин Ю. М.	Культура типологического познания личности в экофилософской парадигме современности	137
Ширкова И. В.	Проблемы формирования культуры прав человека: социально-философский аспект	143

Ромадыкина В. С.	Национальная идея как метафизическая реальность	146
Соловьёва Р. П., Соловьёва Ю. М.	Проблемы развития современной культуры	149
Измайлова Д. И.	Культурная универсализация в контексте современных глобализационных процессов	154
Лобовикова Е. А.	Антропологические матрицы рекламы	160
Ковалева И. И., Писарева А. В.	Роль социально-гуманитарных наук в патриотическом воспитании молодёжи	164
Кулькова О. В.	Культура чтения как средство активизации процесса самообразования будущих специалистов	168

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

Modeva M. T.	The socialization of cultural heritage for the purposes of cultural tourism as a social challenge.....	173
Губман Б. Л., Ануфриева К. В.	И. Кант и М. Хайдеггер: аналитика продуктивного воображения и опыт бытия во времени истории...	180
Дьякова Т. Д., Подымский А. М.	Цифровой гедонизм и диджимодернизм как обратная темная сторона современной западной культуры.....	186
Арапов А. В.	К вопросу об идейных основаниях Перестройки...	198
Кукарников Д.Г.	Исторический опыт и формирование идеи репрессивной толерантности в концепции Герберта Маркузе.....	201
Ануфриева К. В.	О. Шпенглер: антропологические истоки исторического опыта.....	209
Сулимов С. И., Римская О. Н.	Псевдоморфоза как социально-духовный феномен (на примере Греко-Бактрийского царства).....	214
Жигульская Д.В.	Неджип Фазыл Кысакюрек как символ консервативной политической мысли в современной Турции.....	224
Морозова И. Н.	И. Я. Билибин о русской народной культуре: актуальные аспекты «вовлеченного» дискурса в гуманитарном познании.....	228
Потанин С. С., Литвинов М. Ф.	Компаративистский анализ концепций симулякра Батая и Бодрийяра.....	232

Журавлева И. А., Стрельникова И. Ю.	Феномен поворота в культуре.....	236
Аванесян А. А.	Представление об опыте исторического познания в философии Б. Кроче.....	241
Matkarimova A. I., Toshtemirov E. N.	Problems of homogeneous direct objects in different system of language.....	247
То'xtamatova U. B.	Comparative typology of English and Uzbek proverbs and sayings expressing the concept of love.....	253
Зуева А. В.	Нарциссизм как характеристика современной культуры.....	256
Шамаева В. В.	Образы телесного в философском осмыслении.....	260
Шаповалов И. С.	Танатотуризм как черное зеркало современной мировой культуры.....	263
Ряполов В. Н.	Советские поэты и писатели: к вопросу о политике украинизации 1920-30-х гг.....	271

КУЛЬТУРА И ЖИЗНЬ

Azamjonova K. N., Matkarimova A. I.	Special psychological aspects of learning foreign languages.....	282
Egamberdiyeva I. A.	An approach to intercultural communication in teaching English.....	285
Вербицкая О. Н.	Память сердца.....	289
Ряполов С. В.	Уильям С. Берроуз о смерти, бессмертии и космосе.....	293
Швечикова А. А., Горелова С. А.	Природа родного края в жизни и творчестве росошанской поэтессы Р. Е. Дерикот	298
Данилова К. Ф.	И образы всплывают вечные.....	306
Сведения об авторах		316

ЧЕЛОВЕК - ОБЩЕСТВО - КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ



УДК : 103.2

ББК : 87.6

Развитие философского понятия «труд» в «Немецкой идеологии» как становление материалистического понимания истории¹

Н. П. Рагозин

Донецкий национальный технический университет
(г. Донецк, ДНР)

1 августа 1846 года К. Маркс в письме к Карлу Вильгельму Леске, с которым он заключил договор об издании своей книги «Критика политики и политической экономии», наброском которой были «Экономическо-философские рукописи 1844 года», пишет следующие строки, объясняющие задержку с подготовкой рукописи к печати: «Дело в том, что мне казалось крайне важным предпослать моему положительному изложению предмета полемическую работу, направленную против немецкой философии и против возникшего за это время немецкого социализма. Это необходимо для того, чтобы подготовить публику к моей точке зрения в области политической экономии, которая прямо противопоставляет себя существовавшей до сих пор немецкой науке» [2, с. 398-399]. Полемическое сочинение, в котором Маркс разрабатывал новую методологию политической экономии и о котором шла речь в письме, это – «Немецкая идеология». В чём же новизна этой методологии и чем она отличается от социально-философских взглядов, нашедших выражение в «Рукописи 1844 г.»?

Труд – основа общества. Уже самое беглое сравнение первой главы «Немецкой идеологии» с «Рукописями 1844 г.» показывает, насколько богаче стал понятийный аппарат социально-философской теории и шире круг проблем, которые она рассматривает и решает. Здесь мы действительно видим *первый набросок понимания всемирной истории как процесса порождения человека человеческим трудом*. Способ теоретического постижения истории, который

¹ Этот материал Н. П. Рагозина публикуется посмертно и представляет собой методологический раздел из его неоконченной монографии «Духовное производство в эпоху позднего капитализма: критический анализ».

предложен в этой работе, заключается в том, чтобы движение человеческой истории представить как *самодвижение*. А поэтому Маркс и Энгельс начинают анализ хода истории с необходимых предпосылок, которые затем воспроизводятся как её результаты. История в её целостности понимается как процесс саморазвития общественного человека, а способом постижения логики этого самодвижения выступает метод восхождения от абстрактного к конкретному.

Труд можно назвать «исходной клеточкой» социальной философии К. Маркса, в ходе анализа которой раскрываются все основные отношения общественного организма, законы и этапы его развития. Справедливость этого тезиса подтверждается изучением вводной главы «Немецкой идеологии», в которой даётся *первое изложение материалистического понимания истории*. Изучение этой главы показывает, какими методологическими принципами руководствуется Маркс при разработке своей социальной философии.

С чего должно начинаться исследование человеческой истории, каким требованиям оно должно отвечать? Анализ первой главы «Немецкой идеологии» показывает, что для Маркса начало исследования человеческой истории должно отвечать следующим критериям:

1) явление, подлежащее анализу в качестве начала человеческой истории, должно быть массовым и обладать характером непосредственной действительности;

2) определение этого явления не привносится извне в изучаемый объект, оно не является продуктом внешней рефлексии, выделяющей его черты путём сравнения с другими предметами, это определение является его *самоопределением*, выражает *способ его существования*;

3) путём анализа способа существования исходного явления в нём раскрываются внутренние противоречия, которые становятся источниками его развития, протекающего в определённых условиях.

Обратимся к тексту первой главы. В ней Маркс несколько раз обращается к вопросу начала исследования человеческой истории (начало исследования истории он здесь называет «предпосылками» её материалистического понимания), давая то краткую, то более развёрнутую их формулировку. Например: «Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов» [3; с. 19]. Или: ««Имея дело со свободными от всяких предпосылок немцами, мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю». Но для жизни нужны прежде всего пища и питьё, жилище, одежда и ещё кое-что» [3; с. 26].

Казалось бы, что может быть проще и очевиднее этого тезиса: чтобы «делать историю» люди должны *жить*: нет живущих людей с их жизненными потребностями – нет и человеческой истории. Но в этом, столь простом на первый взгляд, положении содержится важный методологический принцип: *начало исследования должно совпадать с началом существования самого исследуемого предмета*. В этом случае исследование фиксирует тот момент, когда завязываются исходные противоречия исследуемого предмета, которые в последующем станут движущими силами его развития ¹.

Какие черты в самом начале исследования (в исследуемом предмете) следует выделить в качестве главных и как это осуществить? Поскольку предметом исследования Маркса в данном случае выступает *человеческая* история, то он решает этот вопрос таким образом: «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни... Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самое свою материальную жизнь» [3; с. 19].

Определение предмета исследования можно дать путём перечисления свойств, отличающих его от других предметов. Этих свойств может быть очень много, но при этом среди них вполне может не оказаться главного, существенного. В своё время Платон дал определение человека как «двуногого животного без перьев», и оно стало предметом насмешек даже у его современников. Чтобы определение предмета исследования выражало существенное, всеобщее в нём, оно должно выражать *самоопределение* предмета, т.е. то, благодаря чему *он выделяет себя* из окружающей среды. Такого рода определение ухватывает закономерное и необходимое в свойствах предмета, которое обнаруживает себя в *способе его существования* ². В нашем случае речь должна идти о способе существования человека.

Способ существования человека не сводится к функционированию человеческого организма. Человеческий организм, его строение и функционирование является предметом изучения биологии, которая ничего не может нам расска-

¹ В этой связи вспомним начало исследования в «Капитале» Маркса: «Богатство обществ, в которых господствует капиталистический способ производства, выступает как «огромное скопление товаров», а отдельный товар – как элементарная форма этого богатства. Наше исследование начинается поэтому анализом товара». [7; с. 43]. Товарное производство (а товар – его элементарная «клеточка») является началом капиталистического способа производства, поэтому исследование капиталистической экономики начинается с анализа товара и его внутренних противоречий.

² Для сравнения: продукт труда является *товаром*, когда *способом его существования* являются отношения производства и обмена, т.е. когда производитель произвёл его не для собственного потребления, а для обмена, который обнаруживает наличие в нём *менового стоимости*. Понять природу товара можно только исследуя это его *социальное качество*, в то время как изучение его *товарного тела* не откроет нам законы товарного производства и обращения в капиталистическом обществе.

зять о человеческой истории. Специфическая особенность человеческой жизни заключается не в простом функционировании биологического организма. Она заключается в том, что люди *производят свою жизнь*. «Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В ещё большей степени, - подчеркивает Маркс, это – определённый способ деятельности данных индивидов, определённый вид их жизнедеятельности, их определённый *образ жизни*. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, *что* они производят, так и с тем, *как* они производят» [3; с. 19].

Иными словами говоря, производственная жизнедеятельность, труд есть *сущностная определённость человека*, то, *благодаря чему он выделился из природы* и что формирует его образ жизни, как с точки зрения предметного содержания, так и деятельной формы. Именно поэтому труд является основополагающей категорией социальной философии, которая претендует на научное значение. Пускаться в рассуждение о человеке и обществе, игнорируя эту его сущностную определённость, означает заведомо отказываться от научно-теоретического способа исследования. По словам Ф. Энгельса, в разработанной Марксом социальной философии «в истории развития труда» был найден «ключ к пониманию всей истории общества» [10; с. 317].

Человек как биологическое существо – это природная предпосылка человеческой истории, результат *биологической эволюции*. Напротив, человек как существо, *производящее* свою жизнь и создающее свой *образ жизни*, – это социальное существо, это начало *социальной истории*, в которой биологическая эволюция снимается, она включается в состав социального развития, которое, безусловно, должно обеспечить физическое существование человека [3; с. 26], но, разумеется, не сводится к решению этой задачи.

В составе начала человеческой истории Маркс выделяет два рода предпосылок – те, которые даны природой (к ним, помимо самого человека как продукта биологической эволюции, относятся также природные условия его существования), и те, которые полагаются и воспроизводятся собственной деятельностью человека. Далее Маркс подвергает анализу производящий образ жизни человека как социальное явление, и раскрывает его внутренние противоречия. Таким образом, осуществляется восхождение от абстрактного определения начала истории к изображению её конкретного хода – восхождение от абстрактного к конкретному.

Нам представляется важным подчеркнуть этот момент: *материалистическое понимание истории Маркса суть диалектическое восхождение от аб-*

страстного к конкретному в понимании истории общества, при этом сам метод восхождения, впервые разработанный на идеалистической основе Гегелем, перерабатывается и совершенствуется. Несмотря на то, что «Немецкая идеология» многократно подвергалась анализу в марксоведческой литературе, эта черта разработки материалистического понимания истории никогда специально не выделялась. Но при этом ряд известных советских философов (начиная с Э. В. Ильенкова) совершенно справедливо писали о том, что в философии Маркса нет двух материализмов: одного – диалектического, а другого – исторического, это – одно, целостное учение¹. Наше исследование не является историко-философским, и потому мы не будем далее входить в обсуждение этой дискуссии. Но при рассмотрении категории «труд», как основополагающей в анализе духовного производства, там, где это необходимо, мы будем отмечать особенности методологии её разработки и применения у Маркса.

Разделение труда и его социальные формы. Определив, что труд, производство – это начало истории, Маркс затем анализирует противоречия труда и разворачивает конкретный образ человеческой истории. Если попытаться дать общую характеристику материалистического понимания истории, которую мы находим в первой главе «Немецкой идеологии», то её можно сформулировать так: *здесь мы находим первый набросок понимания всемирной истории как процесса порождения человека человеческим трудом.*

Способ теоретического постижения истории, который предложен в этой работе, заключается в том, чтобы движение человеческой истории представить как диалектическое *самодвижение, саморазвитие*. А изобразить историю как такой процесс без диалектического метода невозможно. Поэтому Маркс, формулируя предпосылки понимания истории («действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни»), затем специально подчёркивает их внутреннюю диалектическую связь: «...Эти три стороны социальной деятельности следует рассматривать не как три различные ступени, а именно лишь как три стороны, или – чтобы было понятно немцам – как три «момента», которые совместно существовали с самого начала истории, со времени первых людей, и которые имеют силу в истории ещё и теперь» [3; с. 28].

Ведущую сторону в составе предпосылок Маркс называет «социальной деятельностью», «производством» или «трудом» («производство жизни ... по-

¹ Собственно об этом прямо пишет Ф. Энгельс в «Людвиге Фейербахе...», излагая историю возникновения «направления» Маркса, которое возникло из критического преодоления гегелевского учения с позиций последовательно материалистического мировоззрения, т. е. материалистического понимания природы и истории. Методом развития нового материализма стала переработанная Марксом диалектика Гегеля, которую он взял за «исходную точку». Если у Гегеля «диалектика есть саморазвитие понятия», то у Маркса «диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира» [10; с. 300-302].

средством труда»). В рукописи «Немецкой идеологии» мы наблюдаем рабочий процесс формирования концепции материалистического понимания, её понятийный и терминологический аппарат ещё не устоялся. Однако главная мысль Маркса выражена совершенно определённо, хотя в некоторых важных для темы нашего исследования аспектах ещё не развита до конца, о чём мы далее скажем специально.

Труд изначально выступает как *общественный* труд, т. е. как совместная деятельность многих людей. Он выражает не только отношение человека к природе, но и отношение человека к человеку, т.е. выступает «в качестве общественного отношения»¹. Труд, производство материальной жизни, является совместной деятельностью многих людей, что, как отмечает Маркс, «предполагает общение [Verkehr] индивидов между собой. Форма этого общения, в свою очередь, обуславливается производством» [3; с. 19]. Поскольку производственная деятельность осуществляется совместно многими людьми, то она не может совершаться без общения индивидов и возникновения между ними общественных отношений. Совместная производственная деятельность предполагает *обмен деятельностью, разделение её видов и операций между группами индивидов и координацию их действий, что приводит к разделению труда*, которое вначале основывалось на половозрастных различиях индивидов. По мере расширения поля труда первоначальное половозрастное разделение труда уступает место профессиональному, отраслевому, классовому, цивилизационному (между городом и деревней), разделению труда между нациями. Одним из самых важных видов разделения труда является его разделение на материальный и духовный труд. Далее мы рассмотрим этот вопрос более подробно, а сейчас мы хотели бы обратить внимание на содержание категории «разделение труда», поскольку она играет очень важную роль в концепции Маркса вообще и в анализе духовного производства в частности.

Вчитываясь в первую главу «Немецкой идеологии» мы увидим, что первое изложение материалистического понимания истории предстаёт как история *разделения труда*. «Разделение труда, в котором мы уже ... нашли одну из главных сил предшествующей истории», прослеживается Марксом от естественно возникшего разделения труда между индивидами до отделения духовного труда от материального. Из анализа развития общественного разделения труда выводятся *исторические формы собственности* – племенная, античная,

¹ Позднее, в методологическом введении к первоначальной рукописи «Капитала», Маркс подвергнет критике «социологические робинзонады» – попытки понимания сущности человеческой деятельности как деятельности обособленного индивида, и кратко сформулирует свой подход к этой проблеме: «Индивиды, производящие в обществе, – а следовательно общественно-определённое производство индивидов, – таков, естественно, исходный пункт» [6; с. 17].

феодалная и буржуазная. Мы видим зарождение теории общественно-экономических формаций.

Именно анализ разделения труда позволил осуществить прорыв в понимании частной собственности, которая в 1844 году так и осталась неразгаданной. Во-первых, Марксом выделяются *разные* формы собственности, в том числе и разные формы *частной* собственности. Во-вторых, собственность рассматривается не со стороны её юридической формы, а со стороны её реального социально-экономического содержания¹. В-третьих, наряду с *главной* формой собственности выделяются второстепенные формы собственности (например, общинная для рабовладения или корпоративная ремесленная наряду с феодальной земельной). В-четвёртых, из разделения труда и порождаемых им форм собственности выводятся общественные классы со своей специфической позицией и интересами в производстве общественной жизни.

Наряду с классовым делением общества из разделения труда выводится его цивилизационное разделение на *город* и *деревню*, между которыми возникает соперничество за доминирование в общем строе общественной жизни. Деление общества на классы и их борьба за свои частные интересы, которые они представляют как всеобщие, приводит к образованию государства.

Разделение труда – это найденная Марксом очень продуктивная категория анализа общественно-исторической жизни человека². Она позволяет осуществлять исследование общества не только в наличных формах разделённого труда, но и проникать в понимание внутренней структурной организации общества. Дело в том, что разделение труда – это категория, которая в «свёрнутом виде» содержит два момента: *деятельность* и *общение индивидов*, это распределение

¹ Зависимость исторической формы собственности от разделения труда формулируется так: «Различные ступени в развитии разделения труда являются вместе с тем и различными формами собственности, т. е. каждая ступень разделения труда определяет также и отношения индивидов друг к другу соответственно их отношению к материалу, орудиям и продуктам труда» [3; с. 20]. В «Немецкой идеологии» дан глубокий критический анализ «иллюзии, будто сама частная собственность основана исключительно на частной воле, на произвольном распоряжении вещью», в результате которого проведено чёткое различие объективного содержания собственности и субъективной (правовой) формы её реализации и законодательного (юридического) закрепления [3; с. 62-64].

² До Маркса на роль разделения труда в развитии цивилизованного общества обратил внимание А. Фергюсон, который связывал его с развитием ремесла, мануфактуры и появлением машин. Его ученик А. Смит подверг анализу влияние разделения труда на рост производительности труда как источник богатства народов. Вслед за Смитом разделение труда подвергается анализу и критике в работах французских экономистов – Сэя и Сисмонди. Освещение истории этого вопроса дано у Маркса в «Нищете философии» [4; с. 148-150]. Специфика трактовки разделения труда в «Немецкой идеологии» заключается в том, что у Маркса разделение труда является, во-первых, *общественно-исторической* категорией, а не только категорией, относящейся к истории цивилизации, и во-вторых, это категория, которая характеризует, прежде всего, общественное разделение труда, рассматривая *профессиональное разделение труда как производное и подчинённое общественному*.

деятельности в рамках определённой формы общения¹. Благодаря этому обстоятельству развитие этой категории позволяет нам перейти к категориям «производительные силы» и «производственные отношения». В «Немецкой идеологии» эти понятия уже появились, и даже начинает употребляться термин «производительные силы», а производственные отношения Маркс в этой работе называет «форма общения», «гражданское общество» или «средства общения».

Связь категорий «разделение труда», «производительные силы» и «форма общения» прослеживается в разных формах. «Уровень развития производительных сил нации обнаруживается всего нагляднее в том, в какой степени развито у неё разделение труда. Всякая новая производительная сила, – отмечает Маркс, – поскольку это не просто количественное расширение известных уже до того производительных сил (например, возделывание новых земель), – влечёт за собой дальнейшее развитие разделения труда» [3; с. 20]. Иными словами, разделённый труд, когда в нём возникают новые виды и формы труда, является индикатором качественного изменения производительных сил, а, следовательно, и показателем назревающего изменения производственных отношений, связывающих людей в общественном производственном организме. Обращая своё внимание на развитие материального производства, Маркс отмечает в нём поступательное прогрессивное развитие. «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, – пишет Маркс, – каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно изменённой деятельности» [3; с. 44-45]. Маркс не рассматривал историческое развитие как «голое» отрицание. Напротив, в его концепции большую роль играет *традиция как механизм воспроизводства общественной жизни*, вырастающий из закономерностей функционирования материального базиса общества, но включающий в себя также и явления духовной надстройки².

До определённого момента производственные отношения предоставляют достаточное пространство для развития производительных сил. Но затем они становятся тесны для новых производительных сил и связанных с ними классов, и тогда наступает эпоха социально-политической революции [3; с. 72, 74,

¹ В «Немецкой идеологии» Маркс наряду с термином «форма общения» использует термин «производственные отношения», который в учебниках истмата был канонизирован, вытеснив понятие «форма общения» как, якобы, незрелое. На самом деле, как мы уже отмечали раньше, и в поздних своих работах Маркс использовал понятие «форма общения», отмечая, что производственные отношения – это форма общения в сфере производства.

² Более подробно этот вопрос рассмотрен нами в статье: Рагозин Н.П. Традиция как механизм воспроизводства общественной жизни / Культура и цивилизация, 2020, №1(11) [9; с. 7-19].

75]. Зафиксированная (пусть ещё и не в устоявшихся терминологических формах) Марксом диалектика производительных сил и производственных отношений позволяет ему не только наметить узловые, переломные точки хода истории, но и представить общую архитектуру общества. Способ анализа строения общества формулируется таким образом: «...Это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порождённую им форму общения – то есть гражданское общество на его различных ступенях – как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. и т. д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами)» [3; с. 36-37]¹. Перед нами краткое изложение диалектико-материалистического метода понимания истории – метода восхождения от абстрактного к конкретному.

Успех такого движения к конкретному постижению общества и степень конкретности итогового результата зависит от правильности выбранного исходного пункта исследования. Так, попытка Маркса проанализировать отношения буржуазного общества в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», исходя из категории «отчуждённый труд», оказалась неудачной. Когда же Маркс категорию «отчуждённый труд» заменил категорией «разделение труда», он сразу же существенно продвинулся в конкретном анализе общества.

Означает ли это, что категории «отчуждённый труд» и «отчуждение» вообще оказались исключёнными из категориального аппарата его теории? Анализ концепции Маркса показывает, что эти категории сохранились в её составе, и даже получили более многостороннее развитие. Но при этом данные категории утратили свой прежний статус – статус главного объяснительного принципа. Теперь не отчуждённый труд объясняет общественные отношения, а, напротив, его самого объясняют с помощью категории *разделение труда*.

В «Немецкой идеологии» феномен отчуждения получает более глубокую и многостороннюю разработку. Наряду с экономическим отчуждением, выделяется социальное, политическое и идеологическое отчуждение. Общее определение отчуждения у Маркса выглядит так: «Социальная сила, т.е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, – эта социальная сила,

¹ Более краткое изложение этого способа анализа общества можно найти там же, с. 24.

вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, – напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение» [3; с. 33]. Далее Маркс специально для немецкой философской публики смысл данного определения поясняет словами: «Это «отчуждение», говоря понятным для философа языком...» [3; с. 33; Ср.: 6; с. 141].

Иными словами говоря, отчуждение – это понятие, которое выражает отрыв продукта человеческой деятельности от самого человека и превращение его в силу, которая господствует над ним. При этом и сам труд становится враждебной по отношению к трудящимся силой, теряя для них «всякую видимость самодеятельности» [3; с. 67]. Такой отчуждённый труд, который перестал быть способом самореализации человека, подлежит, по словам Маркса, «упразднению»¹.

Разделение труда на материальный и духовный труд. Но вернёмся к анализу концепции социальной философии Маркса и попытаемся понять, как в «Немецкой идеологии» ставятся и решаются проблемы, связанные с духовным производством. Надо отметить, что сознание Маркс включает в состав человеческой деятельности как одну из предпосылок истории, т. е. исходит из того, что в начале истории мы имеем дело с людьми, наделёнными сознанием: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь ещё непосредственным порождением материального отношения людей» [3; с. 24]. Это первоначальное сознание не является «чистым» духом, оно с самого начала «отягощено» материей, «которая выступает здесь в виде движущихся слоёв воздуха, звуков – словом, в виде языка» [3; с. 29]. Язык есть предметная оболочка и носитель сознания, он возникает одновременно с сознанием и его возникновение обусловлено той же потребностью людей, которая порождает сознание: «Язык так же древен, как и сознание; язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно со-

¹ В современной литературе встречаются идеи о возможности существования общества, в котором вообще не будет труда. Понятно, что подобный взгляд, с точки зрения социальной философии Маркса, является нелепостью.

знанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми» [3; с. 29]. Из этого следует общий вывод: «Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остаётся им, пока вообще существуют люди» [3; с. 29].

Этот исторический взгляд на развитие сознания Маркс затем переводит в логический принцип: «Сознание [das Bewusstsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewusste Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [3; с. 25]. И далее следует методологический вывод: «В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, ...; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса» [7; с. 25]. Историческое и логическое совпадают, логическое выступает как краткое резюме исторического, направляющее научное исследование на главную линию исторического развития.

Маркс исходит из социальной природы сознания, оно рождается в процессе формирования общественного человека. Предметное содержание и формы сознания возникают в ходе предметно-преобразовательной деятельности и отображают отношения людей к природе и друг к другу¹. На своём начальном этапе сознание, как отмечает Маркс, «непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей», и поскольку сама эта деятельность и общение носят ограниченный характер, то и сознание «есть внача-

¹ В последние годы в ходе обсуждения различий концепций идеального Э.В. Ильенкова и М.А. Лифшица среди их сторонников возникла дискуссия о том, является ли сознание *деятельностью или отражением*. Нам представляется, что такая постановка вопроса является ошибочной. Высказывания Маркса о генезисе, предмете и способе функционирования сознания, на наш взгляд, скорее свидетельствуют о том, что он исходил из понимания сознания как *деятельного отражения* действительности, или как *отражения действительности в формах человеческой деятельности*. Маркс, ведя речь о сознании, использует выражения «производство идей, представлений, сознания», «люди являются производителями своих представлений, идей» и тут же рядом применительно к сознанию он использует выражения «идеологические отражения», «отзвуки» или «испарения» материального жизненного процесса, называет сознание «камерой-обскурой», изображающей реальность в перевернутом виде. Очевидно, что Маркс не считает такое изображение сознания взаимоисключающим. Здесь речь о выражении разных аспектов сознания, о разных уровнях его развития и организации. Если сознание формируется стихийно, то оно по большей части лишь воспроизводит, *отражает* реальность. Если сознание организуется и контролируется субъектом сознания, а тем более если сознательная деятельность институционально организована, то сознание *производит* образ реальности. Впрочем, и в одном, и в другом случае субъектом сознания является общественный человек, а его содержанием являются возникающие в процессе общественного труда и общественной жизни отношения людей к природе, обществу и к самим себе.

ле осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно – осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот» [3; с. 29].

В развитии сознания Маркс выделяет два этапа (и, соответственно, в самом сознании – два уровня): первоначально сознание непосредственно вплетено в материальную деятельность и общение, но развитие производительных сил и форм общения приводит труд к разделению на труд материальный и духовный [3; с. 30]. «С этого момента сознание может действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, - отмечает Маркс, – что оно может действительно представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, – с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д.» [3; с. 30]. В этом месте на полях рукописи Маркс оставляет такую заметку: «С этим совпадает первая форма идеологов, попы». Отделение духовного труда от материального труда становится действительным, когда духовный труд закрепляется за определённой категорией лиц. В этом случае он приобретает форму самостоятельности и начинается производство специализированного духовного продукта – теологии, философии, теории, морали, права, искусства.

В «Немецкой идеологии» мы встречаем первый набросок концепции духовного производства. Она не появляется подобно Афине Палладе, вышедшей из головы Зевса в готовом виде и полном вооружении. Одни положения концепции духовного производства более разработаны, другие – менее, но общие контуры обрисованы уже вполне определённо.

Духовное производство возникает в обществе, разделённом на классы, и потому имеет классовый характер. Класс общества, который распоряжается средствами материального производства, «располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчинёнными господствующему классу» [3; с. 46]. Разделение труда, которое определяет всю социальную структуру общества, проникает также и в среду господствующего класса. Внутри этого класса выделяются агенты духовного производства – «идеологи». Маркс поясняет, что это «активные, способные к обобщениям» члены господствующего класса, которые «делают главным источником своего пропитания разработку иллюзий этого класса о самом себе». Им противостоят другие

члены господствующего класса, которые «относятся к этим мыслям и иллюзиям более пассивно и с готовностью воспринять их, потому что в действительности эти-то представители данного класса и являются его активными членами и поэтому они имеют меньше времени для того, чтобы строить себе иллюзии и мысли о самих себе» [3; с. 46].

Маркс чрезвычайно критически относился к претензиям «профессиональных мыслителей» на монополию духовного производства. А такого рода претензии высказывались не только Дестютом де Траси, но и Гегелем, который в «Философии права» выделил три сословия гражданского общества – земледельческое, промышленное и всеобщее, занятие которого состоит «в *охранении всеобщих интересов общества*», вследствие чего «оно должно быть освобождено от непосредственного труда» и ему должно быть обеспечено «безбедное существование» [1; с. 243, 244]. Различия между этими фракциями господствующего класса, отмечает Маркс, могут разрастись «даже до некоторой противоположности и вражды», но при возникновении угрозы господствующему положению класса эта вражда тотчас исчезает – «исчезает даже и видимость, будто господствующие мысли не являются мыслями господствующего класса и будто они обладают властью, отличной от власти этого класса» [3; с. 46].

Предметное содержание продуктов духовного производства задаётся его агентам характером общественных отношений. Маркс исходит из того, что господствующие мысли суть не что иное, как «выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения» [3; с. 46]. Эта социальная реальность осмысливается агентами духовного производства. Выделяются разные связи и отношения, которые соединяют человека данного класса с природой и обществом посредством различных институтов (собственности, племени, семьи, церкви, государства), и с людьми других классов в рамках межличностных отношений. Изначально синкретическое мифологическое сознание, унаследованное от доклассового общества, подвергается дифференциации и начинается процесс формирования различных форм сознания.

В «Немецкой идеологии» наряду с теологией, философией, моралью, также выделяется политическое и правовое сознание, естествознание и искусство. В разные эпохи степень дифференциации форм сознания меняется, нередко случаи смешанных форм (религиозно-моральных, политико-правовых и т.п.), а также существование в определённые эпохи доминирующих форм сознания, которые подчиняют и включают в свой состав предметное содержание других форм. В особенности активно идёт развитие и дифференциация форм сознания в периоды, когда отсутствует монополия одного господствующего класса на духовное производство. Маркс в качестве примера такого положения дел приводит страну, в которой между королевской властью, аристократией и буржуа-

зией идёт борьба из-за господства, в атмосфере которой рождается учение о разделении властей, о котором говорят как о «вечном законе» [3; с. 46]. Ещё одним источником развития сознания может выступить противоречие между «данным национальным сознанием и практикой других наций» [3; с. 30]. Но первопричиной и источником развития форм сознания выступают противоречия общественных отношений и производительных сил, которые и порождают противоречия форм сознания с существующими общественными отношениями.

Глубокая смена содержания духовного производства происходит в ходе революций, смены старого господствующего класса новым: «Существование революционных мыслей в определённую эпоху уже предполагает существование революционного класса...» [3; с. 46-47]. Революционный класс «с самого начала выступает не как класс, а как представитель всего общества; он фигурирует в виде всей массы общества в противовес единственному господствующему классу», и поскольку его интерес «ещё связан более или менее с общим интересом всех остальных, негосподствующих классов», постольку его победа позволяет отдельным представителям этих классов «подняться в ряды господствующего класса» [3; с. 47]. Но с окончанием эпохи революционного подъёма и укреплением господствующего положения нового класса, этот общий интерес превращается в форму «иллюзорной общности» за которой скрывается частный интерес нового господствующего класса.

«...Основа, на которой каждый новый класс устанавливает своё господство, шире той основы, на которую опирался класс, господствовавший до него...» [3; с. 48]. Но более широкая основа классового господства имеет и обратную сторону: «...Зато впоследствии также и противоположность между негосподствующим классом и классом, достигшим господства, развивается тем острее и глубже. Оба эти обстоятельства приводят к тому, что борьба, которую негосподствующему классу предстоит вести против нового господствующего класса, направлена, в свою очередь, на более решительное, более радикальное отрицание предшествующего общественного строя, чем это могли сделать все прежние классы, добивавшиеся господства» [3; с. 48].

Революционная смена господствующих классов во всей предшествующей истории сопровождается бескомпромиссной идейной борьбой. Каждый класс выковывает своё духовное оружие и с его помощью бьётся за свои интересы, и чем глубже корни классового господства проникают в общественную жизнь, тем с большей силой их приходится вырывать. Но в этих духовных переворотах есть и своя линия идеологической преемственности: общие условия «существования исторически следующих друг за другом сословий и классов», навязывают индивидам, развивающимся в этих рамках, некоторые иллюзорно всеобщие

представления. В данных исторических условиях индивид формируется как *классовый индивид*, чья мысль вращается в круге навязанных ему представлений и категорий. Это не исключает возможность того, что благодаря своему личному развитию он может возвыситься над кругом представлений своего класса.

Такие моменты в истории обычно бывают в те периоды, когда старый режим классового господства уже себя изжил и продолжает существовать по инерции, а новый ещё не утвердился, исторический горизонт не закрылся и это позволяет индивиду более широко взглянуть на ход истории и перспективы её развития. В эти периоды «сознание может иногда казаться опередившим современные ему эмпирические отношения» [3; с. 73], но для индивида такое стечение обстоятельств, создающее возможность выхода за пределы классовой ограниченности, носит случайный характер. И, как замечает Маркс, «право беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью называли до сих пор личной свободой» [3; с. 76].

Подлинная свобода, – не как «дар напрасный, дар случайный», по выражению поэта, – достижима, по мысли Маркса, только в ходе коммунистической революции, которая покончит с разделением труда, сковывающим человека, и откроет пути для его целостного развития. Преодоление разделения труда возможно путём «присвоения» всего богатства производительных сил общества, что «равносильно развитию определённой совокупности способностей у самих индивидов» [3; с. 68]. Одновременно с присвоением производительных сил должно произойти подчинение общественных отношений объединившимся индивидам. Для Маркса духовное богатство индивида определяется богатством его общественных отношений [3; с. 36]. Подчинение общественных отношений сознательному контролю индивидов ведёт к формированию «подлинной коллективности», как той среды, в которой возможно развитие индивидов в «целостных индивидов» [3; с. 68]. Эта мысль глубоко продумана и сформулирована с чёткостью афоризма: «Только в коллективе индивид получает средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода» [3; с. 75].

Коммунистическое преобразование общества кардинальным образом отличается от предшествующих революций, в которых происходила смена одного господствующего класса другим. Прежние революции ограничивались переходом политической и экономической власти из рук одного господствующего класса в руки другого. Но они оставляли неизменными разделение материального и духовного труда и пропасть, которая отделяла от правящей верхушки социальные низы, состоящие из «лишённых собственности» людей, «противостоящих в то же время существующему миру богатства и образования» [3; с.

33]. В отличие от прежних революций, менявших режимы классового господства, коммунистическая революция направлена на преодоление классового господства как такового и является не только социально-политической, но и духовной революцией, которая открывает путь к всестороннему развитию каждым индивидом своих задатков и способностей.

При этом Маркс нисколько не идеализирует пролетариат. Он понимает, что режим классового рабства накладывает отрицательные черты не только на духовный облик господ, но и на духовный облик рабов. Именно поэтому он рассматривает коммунистическую революцию как процесс, в котором пролетариат «может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества» [3; с. 70].

Впрочем, вопрос о духовных предпосылках коммунистической революции и о способности пролетариата овладеть всем богатством производительных сил общества, созданных в ходе предшествующего исторического развития, и создать новые общественные отношения в «Немецкой идеологии» только намечен в самых общих чертах. Не случайно, что в «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс снова обращаются к этому вопросу и стараются усилить свою позицию. По их мнению, эти духовные предпосылки появляются также благодаря действию следующих факторов: во-первых, буржуазия сама вовлекает пролетариат в свою политическую борьбу и тем самым «передает пролетариату элементы своего собственного образования...»; во-вторых, представители имущих и образованных слоёв общества теряют своё положение и оказываются в рядах пролетариата, принося ему свои элементы образования; в-третьих, часть буржуазных идеологов, которые «возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения» также переходят на сторону пролетариата; наконец, наиболее развитые и сознательные пролетарии создают партию, которая становится культурным и политическим авангардом всего класса [4; с. 433, 434, 437]¹.

Позднее Марксу и Энгельсу пришлось столкнуться с явлением катедер-социализма и убедиться в том, что далеко не всегда примкнувшие к рабочему движению интеллигенты помогают прояснению и укреплению пролетарского сознания. Крах Второго Интернационала, сползание большинства лидеров европейских социал-демократических партий на позиции буржуазного рефор-

¹ Позднее в вопросе о способах формирования революционного сознания пролетариата среди последователей Маркса определились два подхода. В.И. Ленин создал партию профессиональных революционеров, которая *вносила* революционное сознание в пролетарские массы и руководила их движением. А. Грамши разрабатывал концепцию партии как школы воспитания и образования пролетарской интеллигенции, которая должна органически вырастать из пролетариата. (Более подробно о концепции А. Грамши см.: Рагозин, Н. П. «Философия практики» А. Грамши как теоретическая предпосылка концепции духовного производства» [8; с. 7-26].

мизма и шовинизма, что привело к втягиванию европейского пролетариата в бойню первой мировой войны, с ещё большей остротой поставил вопрос о формировании революционного сознания пролетариата как условия освобождения от пут классового господства не только пролетариата, но и всего общества.

В «Немецкой идеологии» теория развития духовного производства намечена в основных чертах. Главной особенностью Марксова подхода к духовному производству является то, что оно не рассматривается изолированно от материального производства. Изменение форм и механизмов духовного производства происходит в единстве с изменением всех остальных сторон общественной жизни, и прежде всего – с изменением материального производства.

В предшествующей истории развитие производительных сил, отношений производства и общения, форм сознания носило стихийный и неравномерный характер. Новый этап истории «лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов», а поэтому его установление «имеет по существу экономический характер: оно – создание материальных условий этого объединения; имеющиеся налицо условия оно превращает в условия объединения» [3; с. 71]. Таким образом, дальнейшее развитие теории духовного производства связано с исследованием экономических законов буржуазного общества, которые Маркс планировал продолжить после того, как в «Немецкой идеологии» он провёл размежевание с немецкой философией и подготовил «публику к своей точке зрения в области политической экономии».

В материалистическом понимании истории, представленном в «Немецкой идеологии», есть зародыш ещё одной «идеи на вырост», которая получит развитие в последующих работах Маркса. Остановимся на ней.

Выше мы отмечали, что Маркс считает, что разделение труда становится действительным с момента его разделения на материальный и духовный труд, в немецком оригинале – *materiellen und geistigen Arbeit*.

В конце первой главы «Немецкой идеологии», которая, как известно не была завершена, содержится интересный небольшой фрагмент, озаглавленный Институтом марксизма-ленинизма «Естественно возникшие и созданные цивилизацией орудия производства и формы собственности». В этом фрагменте рукописи, в дополнение к предшествующему анализу особенностей различных исторических форм общества, Маркс, видимо ощущавший его некоторую недостаточность в части выражения, как он любил писать, *differencia specifica* (специфических черт) капитализма, проводит сравнение форм производства и об-

щения, а также форм труда в докапиталистическом и капиталистическом обществе, что позволяет ему выделить ряд особенных черт капитализма¹.

Различия сословно-кастового общества от общества капиталистического ещё только нащупываются, проводятся не всегда чётко и убедительно, но целый ряд специфических черт здесь схвачен. Приведём некоторые примеры этих сравнений, которые организованы по формуле «в первом случае» – «во втором случае», где вначале приводятся черты сословно-кастового строя, а затем – строя капиталистического:

1. «В первом случае, при естественно возникших орудиях производства, индивиды подчиняются природе, во втором же случае они подчиняются продукту труда».

2. «Первый случай предполагает, что индивиды объединены какой-нибудь связью – семейной, племенной или хотя бы территориальной и т. д.; второй же случай предполагает, что они независимы друг от друга и связаны только посредством обмена».

3. «В первом случае обмен представляет собой главным образом обмен между человеком и природой, при котором труд человека обменивается на продукты природы, во втором же случае – это преимущественно обмен, совершаемый людьми между собой».

4. «В первом случае господство собственника над не-собственниками может опираться на личные отношения, на тот или иной вид общности [Gemeinwesen], во втором случае оно должно принять вещественную форму, выражаясь в чём-то третьем, в деньгах».

5. «В первом случае существует мелкая промышленность, но она подчинена использованию естественно возникшего орудия производства и поэтому здесь отсутствует распределение труда между различными индивидами; во втором случае промышленность покоится на разделении труда и существует лишь благодаря ему».

6. «В крупной промышленности и в конкуренции все условия существования, все обусловленности, все односторонности индивидов слились в две простейшие формы – в частную собственность и труд. Деньги делают всякую форму общения и само общение чем-то случайным для индивидов».

7. «...На одной стороне – совокупность производительных сил, которые приняли как бы вещественный вид и являются для самих индивидов уже не силами индивидов, а силами частной собственности, – они, следовательно, явля-

¹ Аналогичный приём Маркс использовал и при написании «Капитала». Достаточно вспомнить хорошо известный раздел «Экономических рукописей 1857-1861 годов», озаглавленный «Общая характеристика буржуазного общества в отличие от докапиталистических формаций и от будущего коммунистического общества».

ются силами индивидов лишь постольку, поскольку последние представляют собой частных собственников».

«На другой стороне находится противостоящее этим производительным силам большинство индивидов, от которых эти силы оторвались, вследствие чего эти индивиды, лишившись всякого реального жизненного содержания, стали абстрактными индивидами, но лишь поэтому-то они и получают возможность вступить в связь друг с другом в *качестве индивидов*».

8. «Таким образом, дело дошло теперь до того, что индивиды должны присвоить себе существующую совокупность производительных сил не только для того, чтобы добиться самостоятельности, но и вообще для того, чтобы обеспечить своё существование. Это присвоение прежде всего обусловлено тем объектом, который должен быть присвоен, производительными силами, которые развились в определённую совокупность и существуют только в рамках универсального общения. Уже в силу этого присвоение должно носить универсальный характер, соответствующий производительным силам и общению. Само присвоение этих сил представляет собой не что иное, как развитие индивидуальных способностей, соответствующих материальным орудиям производства» [3; с. 65-68].

С 1 по 5 пункт включительно идёт сравнение капиталистического общества с сословно-классовым обществом, в котором подчёркивается, что это общество аграрное, в нём существует ремесленное производство, которое не знает глубокого разделения труда, материальное производство является натуральным, привязанным к определённой местности, обмен продуктами труда носит локальный характер, людей связывают природные и исторические узы, частная собственность ещё не получила универсального развития, а эксплуатация труда осуществляется с помощью внеэкономического принуждения.

По всем этим параметрам, капитализм отличается от сословно-кастового строя. Если до 5 пункта характеристики капитализма вычленяются путём сравнения со строем докапиталистического общества, то начиная с 6 пункта они развиваются из собственной природы капитализма. Капитализм характеризуется как общество, в котором произошла концентрация частной собственности, в результате чего его социальная структура поляризовалась на собственников и трудящихся, лишённых собственности; это общество индустриальное, в котором развита крупная промышленность и универсальное общение, обеспеченное развитием рынков в национальном и международном масштабе; в этом обществе на место природных и исторических уз, связывающих людей, пришли товарно-денежные отношения, произошло овеществление общественных отношений и атомизация общества, превратившая людей в «абстрактных индивидов»; производительные силы труда в условиях капитализма получили универ-

сальное развитие, но приобрели форму сил частной собственности, они отчуждены от трудящихся, и потому преодоление этого отчуждения, превращение их в производительные силы трудящихся возможно только путём универсального упразднения частной собственности.

Сравнение капиталистического общества с сословно-кастовым показывает, что при капитализме мы имеем дело с иным типом разделения труда, чем то, какое наблюдали в предшествующей истории. Это означает, что и в самой сущности разделения труда произошли какие-то сдвиги. Фиксируются ли эти сдвиги в «Немецкой идеологии»? Поищем ответ на этот вопрос.

Маркс среди отличий сословно-классового и капиталистического общества отмечает такое: в докапиталистических обществах «физическая и умственная деятельность совершенно не отделены ещё друг от друга», а в капиталистическом обществе «должно уже практически произойти разделение между *умственным и физическим трудом*» (курсив наш – Н. Рагозин) [3; с. 65]. В этом месте в немецком оригинале стоит «geistige und körperliche Arbeit». Перевод совершенно верный, «körperliche Arbeit» – это физический труд, а немецкое слово «geistige» на русский может переводиться как «духовный, умственный», но как противоположность физическому логично его перевести словом «умственный». О таком виде разделения труда говорится только применительно к капитализму, предшествующий вид разделения труда назывался разделением на материальный и духовный труд («materiellen und geistigen Arbeit»).

В чём, согласно Марксу, состоит различие понятий «разделение материального и духовного труда» и «разделение физического и умственного труда»? Материальный и духовный труд рассматриваются с точки зрения структурно-функционального разделения совокупного труда данного общественного организма. Оно фиксирует наличную общественную организацию труда. Разделение же труда на физический и умственный фиксирует расщепление его *сущности*, касается *самого труда* как живого процесса. Это – подход к новой постановке проблемы специфики труда в капиталистическом обществе, которую Маркс в полном объёме осуществит уже в «Капитале».

Библиография

1. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
2. Маркс, К. Письмо Карлу Вильгельму Леске, 1 августа 1846 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1962. – Т. 27. – С. 397-400.
3. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 3. – С. 7-544.

-
-
4. Маркс, К. Нищета философии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 4. – С. 65-185.
 5. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии» / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 4. – С. 419-459.
 6. Маркс, К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала») / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46, Ч. 1 – 317 с.
 7. Маркс, К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
 8. Рагозин, Н. П. «Философия практики» А. Грамши как теоретическая предпосылка концепции духовного производства / Н. П. Рагозин // Культура и цивилизация (Донецк). – 2016. - № 2 (4). – С. 7-26.
 9. Рагозин Н. П. Традиция как механизм воспроизводства общественной жизни // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2020, №1(11). – С. 7-19
 10. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс. Полн. Собр. Соч. Т. 21. – С. 269-317.

УДК : 323.1(470:480)''1906/1911''

ББК : 87.6

Роль столыпинской национальной идеи в формировании территории Российской империи («финский вопрос»)

С. В. Дрожжина

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

«Сокровище русской нравственности, духовной силы, затрачено в скалах и водах Финляндии»

П. А. Столыпин

Продолжая исследование реформ П.А. Столыпина [4; 5], обратимся к деятельности возглавляемого им правительства касательно положения Финляндии в составе Российской империи, к так называемом «финскому вопросу», «трудному для правительства, мучительному для населения» [9, с. 104].

В советской историографии П.А. Столыпин представлен как реакционер, шовинист, националист, «душитель первой русской революции». «Историческая персонология как метод системного и целенаправленного обращения к биографиям... общественных и политических деятелей, при котором в направлениях их поисков, связях, содержании идеалов и ценностей открываются перспективные для современной науки смыслы и ориентиры» [2]. Именно этот метод позволяет нам шаг за шагом формировать понимание роли в истории государства Российского П.А. Столыпина с расстояния в более, чем столетие. Именно этот метод позволяет нам увидеть ценностно-культурные векторы личности в конкретных исторических условиях конкретного исторически сложившегося социума, чтобы мы «не просто запомнили те или иные ... подходы, идеи, но стали «близкими знакомыми», чувствуя пульс жизненной энергии... вникая в драматизм событий эпохи и личной жизни» [6, с. 7]. Историческая персонология призывает нас обращаться как можно чаще к биографиям, автобиографиям, дневникам, письмам, архивам, записным книжкам, чтобы по-новому «зазвучала» проблема, в «обновленных ракурсах открывался смысл, возможно, забытых фактов, переоценивая масштаб сделанного тем или иным мыслителем» [2].

Так, цитата из документа, отражающую истинное отношение Столыпина к национальным вопросам империи. В письме барону А.Н. Меллер-Закомельскому (16.03.1908 г.) Петр Аркадьевич писал: «Русское правительство

никогда не стремилось к денационализации проживающих в пределах государства народностей. Весь ход исторического развития Империи показывает, что при присоединении к государству земель, населенных инородческими племенами, монархи Российские, желая обеспечить каждой народности привычный ей строй жизни, стремились обыкновенно сохранять неприкосновенными установившиеся в данной местности правовые отношения, предоставляя в то же время отдельным лицам из числа присоединенных народностей приобретать преимущества, присвоенные русским сословиям. Иногда приходилось однако, устанавливая некоторые стеснения и ограничения отдельных частей населения в свободном удовлетворении гражданственных их потребностей, в видах ограничения интересов коренного русского населения и обеспечения целостности государства» [8]. Обратим внимание: ограничение интересов коренного русского населения», а не национальных меньшинств.

При этом Премьер-министр в своей речи по финляндскому вопросу в Государственной думе (21.05.1910 г.) призывал не поддаваться «ни чувству ложного самолюбия, ни чувству национального шовинизма» [10, с. 290].

П.А. Столыпина считают русским националистом, поскольку национальная политика возглавляемого им правительства была направлена на сохранение Российской империи при главенстве русской нации (к русским относили, как правило, и белорусов, и украинцев; остальное население – инородцы). Великую империю населенную множеством народов, поликультурную, поликонфессиональную, многоязычную, сохранить в единстве, по твердому убеждению премьер-министра Столыпина П.А., могла только сильная государственная власть, основной функцией которой была консолидация нации, необходимая не только с точки зрения внешней политики, но и с точки зрения идентичности политической нации. Одним из важнейших пунктов национальной политики был финский вопрос.

Экономические и социальные реформы П.А. Столыпина продумывались, планировались, создавались, базируясь на национальных интересах России. Вся политическая деятельность русского реформатора начала XX века пронизана национальным чувством: «Народы забывают иногда о своих национальных задачах; но такие народы гибнут, они превращаются в наем, в удобрение, на котором вырастают и крепнут другие, более сильные народы», – так определил свое отношение к национальной составляющей экономических и социальных реформ П.А. Столыпин, выступая 5 мая 1908 г. в Государственной Думе. Речь шла о Финляндии, которую он считал неотъемлемой частью Российской империи, земля которой полита кровью русских воинов. И при этом пользуясь русской добротой, мягкостью, уступчивостью, пользуясь нашей нерешительностью и колебаниями, окраины заняли решительно не принадлежащее им место

в русской политике и в русском общественном внимании... Финляндия, Балтика, Привислинье... имеют вид каких-то обиженных барышень, капризных и недовольных, которые кричат или хмурятся, смотря по времени и удобству, на не угодившую прислугу – Россию...», - пишет Розанов В.В. [9, с.111]. Известный русский философ В.В. Розанов призывает своих современников задуматься: «Было бы очень интересно, как Бисмарк ответил бы на притязания финляндцев на их особое государство» ... Разговоры, вероятно, были бы очень коротки. Он дал бы им не канцелярское разъяснение, через бумаги за номерами, а военное разъяснение, через расквартирование войск» [9, с. 112]. Финский вектор национальной политики Столыпина был нацелен на ослабление финской самостоятельности. Закон о порядке издания касающихся Финляндии законов и постановлений общегосударственного значения (17 (30) июня 1910 г.) четко определил, что законы и постановления, касающиеся Финляндии, должны приниматься только Государственной Думой. На Финляндию распространяются взносы, сборы, налоги, как и для всего населения империи; население Финляндии должно отбывать воинскую повинность; русский язык является в Финляндии государственным; законодательная, исполнительная и судебная власть Российской империи распространяются на территорию Финляндии; программы преподавания российские, равно как и надзор за их исполнением; гражданские права определялись российским законодательством и др. Законодательная инициатива по всем вопросам (в Законе – «почин») принадлежит исключительно Государю Императору. Мнение сената и сейма Финляндии могло учитываться («Законопроекты ... сообщаются Сейму Председателем Совета Министров через Финляндского Генерал-Губернатора»; «Изданные в общем порядке законы и постановления... сами собой отменяют все несогласные с ними правила финляндских законов и постановлений, изданных в особом порядке..., и применяются, несмотря ни на какие противные правила означенных местных узаконений»).

Фактически была ликвидирована финляндская автономия, особый статус Финляндии как особого региона Российской империи. Столыпин П.А. крайне настороженно относился к федеративной форме устройства, считая, что это может привести к распаду Империи и «образованию враждебных государств, которые тотчас же столкнулись бы» [3, с. 481]. Великое княжество Финляндское в составе Российской империи имело все признаки независимого государства. Общими у Финляндии и империи был лишь глава государства (царь), он же – Великий князь Финляндии. Все русские Государя, после Александра Первого, вступая на престол, торжественными магистратами подтверждали

особое положение Финляндии в составе русского государства, особую организацию ее судебной и административной части.

Выступая перед депутатами Госдумы 5 мая 1908 г., П.А. Столыпин напомнил парламентариям, что восточная часть Финляндии составляет «древнее достояние России, закрепленное за нею еще Ореховским договором 1323 года». Понемногу Россия утрачивала эту территорию, и при заключении Столбовского мирного договора 1617 г. граница Русского государства была отодвинута до Тихвина. В течение 20 лет русские войска под руководством Петра Великого отвоевали эти земли, вернули их почти все, взяв еще Выборг. Отвоевание земель продолжила Елизавета Петровна, закрепив их за Россией Абоским мирным договором 1743 г. «в вечное неотъемлемое владение».

А далее Пётр Аркадьевич процитировал статью 4 Фридрихсгамского договора (1809 г.), завершившего Русско-шведскую (Финскую) войну 1808-1809 г.г. Статья 4 договора гласит: «Его Величество король шведский, как за Себя так и за приемников Его престола и Королевства Шведского, отказывается неотменяемо и навсегда в пользу Его Величества Императора Всероссийского и приемников Его престола и Российской империи, от всех своих прав и притязаний на губернии ниже сего означенные, завоёванные оружием Его Императорского Величества в нынешнюю войну от державы Шведской, а именно: на губернии Кимменегадскую, Ниландскую и Тавастгусскую, Абоскую и Биернеборгскую с островами Аландскими, Саволакскую и Карельскую, Вазаскую, Улеборгскую и часть Западной Ботнии до реки Торнео, как то поставлено будет в следующей статье о назначении границ... Губернии сии со всеми жителями, городами, портами, крепостями, селениями и островами, а равно их принадлежности, преимуществ, права и выгоды будут отныне состоять в собственности и державном обладании Империи Российской и к ней навсегда присоединяются». Таким образом, Финляндия была признана состоящей в собственности и державном обладании России.

И далее в своей речи премьер-министр России формулирует свое отношение к решению национальных вопросов, учитывая как интересы государства, так и права Финляндии как субъекта многонациональной державы: «...В этом деле не может и не должно быть подозрения, что Россия желает нарушить автономные, дарованные монархами права в Финляндии... Но нельзя также допускать, чтобы одно упоминание о правах России считалось в Финляндия оскорблением».

Волна русского патриотизма, русского национального чувства, по словам П.А. Столыпина, захлестнула общественные круги России и обязует правительство государства отстаивать исторические и державные приобретения и права России, объединившись против «освободительной вакханалии» окраин (Поль-

ша, Украина, Прибалтика, Кавказ, Финляндия). «Господа, вы не можете отклонить от себя ответственность за удержание этих державных прав России! – обратился П.А. Столыпин к Госдуме. – Не напрасно, не бессмысленно и не бессознательно были пролиты потоки русской крови...» П.А. Столыпин считал, что нация – это не только ныне живущие люди, но и наши предки, незримо имеющие право обсуждать, как нам жить дальше. Они – наша совесть, наш долг, наша ответственность за судьбу Родины.

Меньшиков М.О., виднейший русский мыслитель-патриот, один из идеологов русского национального движения, писал о финляндском вопросе: «Финляндия, как старуха в пушкинской сказке... Чем милостивее к ней относилась верховная власть, тем капризнее окраина становилась требовательнее. Сверх меры она получила и богатство, и «дворянство» среди других племен России, – ей этого мало; подайте ей и царский скипетр, заставьте служить ей Россию!... Если из этого выйдет нечто не совсем хорошее, пусть сварливое маленькое племя пеняет на себя! В политике, как остроумно выразился П.А. Столыпин, «нет мести, но бывают последствия»; я прибавил бы: заслуженные последствия... Нельзя отрицать, что национально-чувствующая часть русского общества раздражена поведением Финляндии» [8, с. 70].

Закончил свою речь в Госдуме Пётр Аркадьевич словами: «Вами, в ваших русских сердцах, будут найдены выражения, которые заставят, побудят правительство представить на ваш же суд законопроект, не нарушающий прав маленькой Финляндии, но ограждающий то, что нам всего ближе, всего дороже, – исторические державные права России».

Обращает на себя внимание столыпинская формула понимания национализма, особенно просматривающаяся в его выступлении 5 мая 1908 г.: отстаивание национальных интересов России при соблюдении прав малых народов на основе верховенства международного законодательства. Здесь нет места утверждениям превосходства одного народа над другим или разжиганию ненависти к тем или иным народам. «...Проводится принцип не утеснения, не угнетения нерусских народностей, охранение прав коренного русского населения, которому государство изменить не может...», – говорил Столыпин П.А. в своей последней речи перед Госдумой в 1911 г.

Интересно, что в 1913 году, уже после убийства П. А. Столыпина, был принят закон о равноправии русских граждан в Финляндии, то есть только через столетие после присоединения Финляндии к Российской империи подданные остальной её части признавались полноценными гражданами.

Национальное движение окраин Российской империи, вспыхнувшее в начале XX века, подогретое пламенем первой русской революции, способство-

вало консолидации русских националистических сил. Основы создания единой партии русских националистов заложил М.О. Меньшиков, провозгласивший лозунг «Русское государство – это государство русских!». Но истинным руководителем партии, как выразился Аверх А.Я., «главным создателем и хозяином» [1, с. 132] стал П. А. Столыпин. «Россия для русских», целостность и неделимость государства, неприкосновенность частной собственности, недопустимость равноправия, страхование трудящихся, наделение крестьян свободными землями и т.д. – основные тезисы программы партии националистов.

Столыпин П. А., будучи одним из творцов русского национализма, определял главным оплотом самодержавия провинцию (как хранительницу русского национального начала). Однако при этом поддерживая единство державы, считал, что центр государства, не может допускать возвышение роли окраин, т.к. это повлечет за собой ослабление центра.

«Историческое ядро государственности Российской империи Столыпин видел в русском народе и православии. Основная идея его национальной политики – идея «неуклонной приверженности русским историческим началам, русскому историческому пути», следуя принципу – «Границы воли государства проходят по границам этого государства, и по сю сторону этих границ нет и ограничения для его воли. Так чувствовали Петр и Екатерина, эти зиждители нашей государственной нации и государственного духа» [10, с. 114].

Решение Столыпиным П.А. финского вопроса полностью укладывается в рамки национальной политики, осуществляемой правительством под руководством Столыпина.

Таким образом, изменение внутренней политической ситуации в стране, рост сепаратистских настроений на окраинах и одновременно рост русского патриотизма в центре государства, безусловно, влияли на правительственный курс в национальной сфере: стремление Премьер-министра к усмирению сепаратистских движений окраин дополнились необходимостью укрепления национального чувства в ядре державы. Ко времени решения «финского вопроса» П. А. Столыпин сформировал, по нашему мнению, механизм решения национальных проблем, отвечающих социально-политическим вызовам времени: попытка синтезировать идеи державности и патриотизма при сохранении национальной самоидентификации, укрепление государственности на окраинах империи, пресечения попыток сепаратизма, приверженность унитаризму.

Библиография

1. Аверх, А.Я. Столыпин и судьбы реформ в России / А.Я. Аверх. – Москва : Политиздат, 1991. – 285, [1] с. – ISBN 5-250-01703-7.
2. Баркова, Э.В. Экофилософская картина мира в историко-персонологическом освоении культурного наследия / Э.В. Баркова // Электронная библиотека БГУ / Белорус. гос. ун-т. – Электрон. текстовые дан. – Минск, 2020 – С. 7-10. – Режим доступа: <https://elib.bsu.by/handle/123456789/251149>.
3. Беседа с П.А. Столыпиным // П.А. Столыпин. Грани таланта политика / Фонд изучения наследия П.А. Столыпина, Рос. гос. истор. архив. – Москва, 2006. – С. 481.
4. Дрожжина, С.В. Реформы П.А. Столыпина как фактор формирования Российского гражданского общества / Дрожжина С.В., Кушаков М.Н. // Научный потенциал. – 2020. – № 3 (30). – С. 7-13.
5. Дрожжина, С.В. Идеологический вектор реформ П.А. Столыпина / Дрожжина С.В. // Философия и культура в гуманитарном дискурсе : материалы междунар. науч.-практ. конф., 24–25 апр. 2020 г.// отв.ред. Сулимов С.И. – Воронеж, 2020. – С. 49-57.
6. Иконникова, С.Н. История культурологических теорий / Иконникова С.Н. – 2-е изд., перераб. и доп.. – Санкт-Петербург : Питер, 2005. – 477 с.
7. Меньшиков, М. Новый и старый национализм / М. Меньшиков // Нация и империя в русской мысли начала XX века / [сост., вступ. ст. и прим. С.М. Сергеева]. – Москва, 2004. – С. 68–73. – (Русские думы).
8. Столыпин, П.А. Письмо барону А.Н. Меллер-Закомельскому, 16 марта 1908 г. / П.А. Столыпин // Переписка. – Москва, 2004. – С. 212-213.
9. Розанов, В. Национальное назначение / В. Розанов // Нация и империя в русской мысли начала XX века / [сост., вступ. ст. и прим. С.М. Сергеева]. – Москва, 2004. – С 104-107. – (Русские думы).
10. Столыпин, П.А. Нам нужна великая Россия ... : полное собрание речей в Гос. Думе и Гос. Совете, 1906–1911 гг. / П. А. Столыпин ; предисл. К. Ф. Шацилло ; сост., комент. Ю.Г. Фельштинского. – Москва : Молодая гвардия, 1991. – 410, [6] с. – (Звонница. Антология русской публицистики). – ISBN 5-235-01576-2.

УДК : 130.2

ББК : 87.5

Человек как предмет философской рефлексии

Т. Э. Рагозина

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

«Что такое человек?» – этот далеко не праздный вопрос, кем бы и когда он ни задавался, всегда заключал в себе попытку поиска ответа на императив «Познай самого себя!», всякий раз заставляя признать, что говоря о человеке как объекте исследования, мы сталкиваемся с наиболее сложным из всех известных науке предметов – *самим человеком*. Вопрос о природе и сущности человека, о его предназначении и смысле жизни встаёт перед каждым новым поколением как некая неизбежность и наваждение, от которых невозможно освободиться, пока не будет найден ответ.

В этом смысле нельзя не согласиться с Эрихом Фроммом по части того, что «...человек – единственное живое существо, которое ощущает собственное бытие как проблему, которую он должен разрешить и от которой он не может избавиться» [16, с. 445]. Всё так, спору нет. Не случайно XX век в лице западных мыслителей явил нам множество попыток решения данной проблемы, претендующих на статус «*философского постижения человека*» – начиная с экзистенциалистско-публицистических, психоаналитических и разного рода персоналистских версий, со свойственным им всем «пафосом исключительности человеческого предназначения» [3, с. 506], и заканчивая чисто религиозными трактовками.

Что касается марксистской концепции человека, то её активная разработка, ознаменовавшаяся настоящим всплеском интересных и глубоких публикаций¹, выпала на начало 60-х – конец 80-90-х годов XX века и была непосред-

¹ См.: Проблема человека в современной философии. – М. : – Изд. «Наука», 1969. – 432 с. [7]; Можеева А.К. К истории развития взглядов К. Маркса на субъект исторического процесса [6]; Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека [7]; Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип [7]; Дробницкий О. Г. Природа и границы сферы общественного бытия человека [7]; Балакина И. Ф. Индивид и личность в обществе отчуждения [7]; Мысливченко А. Г. О внутренней свободе человека [7]. А также См.: Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с. [8] и др.

ственно связана с набравшим в тот же период популярность так называемым «*деятельностным подходом*».

Вместе с тем, нельзя не видеть, что при всём отличии марксистских концепций человека, получившем своё выражение как в способах постановки проблемы, так и в её содержательном развёртывании, указанный «пафос исключительности человеческого предназначения» (как венца мироздания, как творца истории и её высшей цели) так и не был преодолен, во многом продолжая оставаться характерной чертой также и этих концепций, что не в последнюю очередь было обусловлено методологической ограниченностью всё того же «*деятельностного подхода*»¹.

В частности, если мы возьмём одну из лучших статей среди многочисленных марксоведческих работ на данную тему, то и здесь достаточно явственно услышим звучание указанного «пафоса исключительности человеческого предназначения». Так, рассматривая общественный процесс производства как предпосылку и условие жизни индивидов, как «...самый существенный способ осуществления человеческой жизнедеятельности», Ю. Р. Тищенко в то же время считает возможным делать следующий вывод: «*Человек*, - пишет Ю. Р. Тищенко, - следовательно, является *подлинной основой* не только материального, но и всякого иного производства» (курсив наш – Т. Р.) [14, с. 9].

Чтобы понять, так ли это на самом деле, действительно ли *человек* составляют суть философского принципа, выражающего специфику марксистского взгляда на историю, или в качестве основы общественного развития в марксизме выступает всё же не *человек* и его «*деятельная сущность*», а нечто иное, – чтобы понять это, мы попытаемся взглянуть на проблему человека через призму сопоставления и сравнения тех исторических способов её постановки, которые были характерны для разных этапов развития исторического сознания.

Такой подход объясняется тем, что «Историческое сознание, - как справедливо констатирует М. Барг, - являлось структурирующим элементом культуры, поскольку в каждую данную эпоху в нём отражались господствующие представления о мире и месте в нём человека, об обществе, рассматриваемом сквозь призму пространства и времени. Поразительно, до чего схожими были от одной эпохи к другой вопросы, волновавшие человеческий ум, и до какой степени различались дававшиеся на них ответы [1; с. 5].

¹ Анализ методологической ограниченности понятия «*деятельность*» и её концептуальной неспособности быть субстанцией исторического процесса читатель может найти в наших статьях: 1) Рагозина Т. Э. «*Деятельностный поход: иллюзии «личностного монизма истории»*» [9, с. 373-379] и 2) Рагозина Т. Э. «*Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ*» [10, с. 48-56].

Изображение *исторической экспозиции понятия «человек»*, взятое в сжатом виде, позволяет увидеть главные смысловые вехи его становления. Так, если в центре внимания Античности была природно-космическая жизнь, в которой человек предстал 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.

Как видим, исторический путь становления понятия «человек» в домарксовской истории философской мысли, если его брать в предельно сжатой форме, может быть изображён в виде последовательной линии смены мировоззренческих доминант: *космоцентризм – теоцентризм – антропоцентризм*. И хотя антропоцентризм в чистом виде – каким его знало только Новое время – не был характерен для Средних веков и Античности, тем не менее, его неразвитые, зачаточные формы могут быть обнаружены и в средневековой, и в античной философской мысли.

В частности, вот как на этот счёт расставляют акценты известные историки философии Дж. Реале и Д. Антисери: «Концептуальный антропоцентризм был доступен грекам лишь в определённых рамках. Мы находим его следы в «Воспоминаниях» Ксенофонта как эхо сократических идей. <...> В любом случае, греческая мысль определённо космоцентрична. Человек и космос никогда радикально не противопоставлялись, напротив, всегда соотносились друг с другом, ибо космос понимался как одушевлённый, живой, подобный человеку. И как бы ни были высоко ценимы заслуги и величие людей, они всегда органично вписывались в горизонт космоцентричной картины мира. Реальностью, превышающей космос, человек никогда не был; "есть много других вещей по природе более божественных (совершенных), чем человек, они пребывают среди видимого: например, звёзды, из которых образован универсум" (Аристотель)» [12].

Раскрывая революционный смысл библейского послания, ставшего краеугольным камнем средневекового мировоззрения, и содержащегося в нём толкования роли и места человека в мире, Дж. Реале и Д. Антисери делают уже радикально иной вывод: «Не то в Библии: человек – не просто момент космоса, вещь среди вещей, в нём распознано существо привилегированное, созданное Богом по образу и подобию самого себя и, *стало быть, человек – господин и повелитель всего, что создано для него*» (Курсив наш – Т. Р.) [12]. Вот он, пер-

вый проблеск будущего возрожденческого «пафоса исключительности человеческого предназначения», имплицитно уже присутствующий в центральной для христианского мировидения идеи – *идеи творца и творения*.

Вместе с тем, христианская идея творения человека по образу и подобию Божьему носила глубоко противоречивый характер. С одной стороны, причиной всех происходящих в мире изменений признавался *Бог*, с другой – допускалась, пусть и неявно, возможность влияния *человека* на ход исторических событий. Именно христианская трактовка человека, усматривавшая в нём существо, наделённое разумом и свободой воли выбирать между добром и злом, совершая те или иные деяния и тем самым обуславливая тот или иной ход развития событий, – именно этот средневековый взгляд на человека *уже* содержал в себе, пусть и имплицитно, представление о нём как существе деятельном, косвенно признавая человека хотя и несовершенным, но всё же *со-творцом* мира человеческой истории.

Внутренняя противоречивость такой системы взглядов состояла в том, что *осознанное* стремление человека средневековья к преобразовательной деятельности было всё же за пределами мыслимого, поскольку, как справедливо подмечает М. Барг, «...круг мышления, как и круг деятельности, был равно замкнут писанием и традицией. Ничего нового, только восстановление пришедшего в упадок былого, неизменен сам человек, *он не меняет от рождения заданные ему условия и, следовательно, своё положение, он приспособливается к унаследованным условиям*» (курсив наш – Т. Рагозина) [1, с. 115].

Как бы то ни было, но общая логическая модель истории, представленная парадигмой *творца и творения*, унаследованная от средневековой теологии истории и некритически перенесённая гуманистами эпохи Возрождения с Бога, *творца всего сущего*, на человека, *творца самого себя и своей истории*, станет одним из главных парадоксов мировоззрения Нового времени (о чём речь пойдёт ниже).

Так, в сформировавшейся в Италии к концу XV века системе взглядов, мы встречаем уже существенно модифицированную (по сравнению со средневековой) идею творца, сопряжённую с новым взглядом на человека, усмотревшем в нём центр мироздания и мерило всего сущего. Наиболее полно эта система взглядов была представлена в знаменитой «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандолы, которая по сей день остаётся одной из самых известных деклараций гуманизма, провозгласившей новый принцип понимания мира – принцип *антропоцентризма*, или, иначе говоря – *антропологический принцип*.

Вот какое объяснение, справедливо ставшее очень известным, даёт этому факту Пико делла Мирандола (согласно описанию Дж. Реале и Д. Антисери): «Все творения онтологически определены по сущности быть тем, что они есть, а не иным. Человек, напротив, единственный из творений, помещён на границе двух миров, свойства которого не предрешены, но заданы таким образом, что он сам лепит свой образ согласно заранее выбранной форме. <...> *Величие человека будет, таким образом, заключаться в искусстве быть творцом самого себя, в самоконституировании*» (курсив наш – Т. Рагозина) [13; с. 54]. Об этом прямо свидетельствуют слова, которые Мирандола вкладывает в уста Бога: «...*Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать всё, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтёшь*» (курсив наш – Т. Рагозина) [13; с. 54].

Что это – не просто литературный приём или поэтический образ, а принципиально новый способ понимания мира человеческой истории и места в ней человека, об этом убедительно свидетельствуют исторические взгляды другого, не менее яркого мыслителя – Жана Бодена, типичного представителя французского Возрождения середины XVI века и одновременно предвестника великих идей французского Просвещения XVIII в. Достаточно обратиться к его знаменитому трактату «Метод лёгкого познания истории», чтобы обнаружить там постулат о *человеке-творце* в качестве *объяснительного принципа толкования истории*. Так, подразделяя всю историю на три вида – человеческую, Божественную и естественную, Боден следующим образом характеризует первую из них: «В первом случае господствуют доводы, рождённые силой разума, и стремление двигаться к намеченной цели» [2; с. 20]. «... Поскольку человеческая история большей частью проистекает из человеческой воли, которая весьма противоречива и зачастую не находит выхода, то постоянно возникают новые законы, формируются новые нравы, новые институты, новые религиозные обряды» [2; с. 21].

Казалось бы, какая пропасть отделяет гуманистическую трактовку «человека Ренессанса», творца самого себя, своей судьбы и мира исторической реальности, этого «свободного и славного мастера», которому подвластно всё, от христианско-средневековой доктрины человека как «богоподобной персоны», созданной Богом-творцом. Вместе с тем, нельзя не видеть, как в то же самое время этот «ренессансный человек» Джованни Пико делла Мирандолы ещё очень и очень далеко отстоит от «человека Просвещения». Если для ренессансной доктрины безграничных возможностей человека ещё совсем не характерно понимание роли объективных законов общественной истории, роли объективных обстоятельств и условий, в рамках которых

совершается индивидуальная деятельность человека и которые выступают началом, сдерживающим его свободу, то великие мыслители XVIII века дают нам уже другую картину мира человеческой истории и культуры. В ней на смену будоражающему и окрыляющему ум романтизму Возрождения с его доктриной неограниченных возможностей человека приходит трезвый реализм Просвещения с его бесстрастной констатацией роли социальных рамок («среды», «условий», «обстоятельств»), устанавливающих предел и границы этим самым «безграничным возможностям» человека и его свободной деятельности.

В этом плане достаточно обратиться к историческим воззрениям одного из самых ярких представителей английского Просвещения – Адама Фергюсона, знаменитое сочинение которого – «Опыт истории гражданского общества» – хорошо знал и неоднократно цитировал в своих работах Карл Маркс. Так, Фергюсон отмечает следующее: «каждое последующее поколение надстраивает что-то на той основе, которую оставляют ему предки...» [15, с. 35] и потому «свой жизненный путь он [человек] начинает со всеми теми преимуществами, которые даёт ему эпоха...» [15, с. 36]¹. – Вот он, типичнейший «деятельностный подход» с типичным для него механизмом индивидуального подключения человека к общим достижениям культуры посредством «распредмечивания» (освоения того, что «оставляют ему предки») и «опредмечивания» (то бишь – когда уже что-то надстраивается «...на той основе, которую оставляют ему предки»).

Эта проблема, осознанно артикулированная философией Просвещения и приобретшая вид антитезы «человек и его сознательная деятельность – с одной стороны, среда, воспитание, обстоятельства – с другой», ставшая выражением теоретических попыток понять, какая же из сторон является приматом-носителем сущности исторического развития, – эта центральная проблема всей новоевропейской философии оставалась принципиально неразрешимым противоречием совершенно не случайно.

Дело в том, что возрожденческая *идея человека-творца*, призванная в своё время вытеснить *теоцентризм* и *провиденциализм* средневековой модели истории, приобретя у просветителей статус всеобщего объяснительного принципа в виде знаменитой формулы Просвещения «люди сами творят свою историю», – именно эта идея, как ни парадоксально, напроць исключала взгляд на общественную историю как на *объективный, естественно-исторический процесс*, ибо мерилom всей общественной истории продолжал оставаться *индивид* и его *сознательная деятельность*, развёртывающаяся по схеме «цель –

¹ Отголоски этих фергюсоновских идей и некую переключку с ними мы позже находим в Марксовой характеристике сущности исторического процесса: «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, - пишет Маркс в «Немецкой идеологии», - каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно изменённой деятельности» [5; с. 44-45].

средство – результат» (это ли не «деятельностный подход» в своём чистом и первоизданном виде?!).

Иначе говоря, поскольку в основе исторических взглядов великих мыслителей XVII-XVIII вв. лежала идея *человека-творца истории*, латентно содержащая в себе пресловутую точку зрения *обособленного одиночки*, давшую миру самые различные образцы «исторических робинзонад», постольку их намерения понять человеческую историю как объективный процесс, исходя из самой истории, оказывались тщетны, ибо история всякий раз представляла как *осуществление идей и замыслов человека*.

Здесь мы сталкиваемся с одной и той же логической коллизией, которая в равной мере характерна и для средневековой философии истории, и для возрожденческо-просветительских версий, а именно: там, где есть *творец* – будь то Бог или человек, – там нет и не может быть истории как *закономерного объективного процесса*.

Поскольку средневековая идея Бога-творца исключала взгляд на мир как существующий самостоятельно и полагала, что всё сущее постоянно находится во власти божественного промысла, что «... смысл творения заключён в продолжающейся зависимости мира от бога; в обособленности от него мир не может существовать...» [1, с. 115], именно поэтому «... в христианском мировидении нет природы или порядка вещей самих по себе. Мир существует не иначе как посредством творца...» [1, с. 116]. Точно так же и новоевропейская идея человека-творца с самого начала была чревата тем же логическим противоречием: поскольку история понималась как продукт свободной творческой деятельности человека, как результат осуществления его сознательных идей, интересов и целей, постольку взгляды просветителей на историю оказывались абсолютно несовместимы с представлением о ней как *объективном процессе*, совершающемся по определённым законам независимо от сознательных намерений людей.

Указанный постулат философии Возрождения о человеке-творце, приобретший в философии Просвещения статус объяснительного принципа истории, согласно которому мир человеческой истории существует не иначе как посредством свободной «деятельности преследующего свои цели человека», уже в XVIII в. вступит в противоречие с фактами реальной истории и будет оставаться существенной ограниченностью новоевропейской философии до тех пор, пока не будет преодолен в системе взглядов нового мировоззрения – *материалистического понимания истории*.

К слову сказать, этого противоречия не избежали и К. Маркс с Ф. Энгельсом, которые в своих ранних произведениях также ещё продолжали двигаться всецело в рамках *просветительской парадигмы*, воспроизводя её главное противоречие. Это ведь ему, Ф. Энгельсу, принадлежит классическая фор-

мулировка сущности истории как «деятельности преследующего свои цели человека» [4, с. 102], которую он дал в период написания их совместной с К. Марксом работы – «Святое семейство...», находясь под сильным впечатлением от антропологического учения Л. Фейербаха (о чём речь впереди).

Что касается К. Маркса, то совершенно очевидно, что и он в период написания «К критике гегелевской философии права» (1843 г.), как справедливо указывает А. К. Можеева в своём исследовании, посвящённом взглядам Маркса на проблему субъекта истории, «...остаётся ещё в пределах классического противоречия «среда создаёт человека, человек – среду», которое в той или иной форме проявлялось во всей домарксовской философии» [5; с. 167].

Более того, если в 1843 г. Маркс ещё не склоняется явно ни к одному из противоположных принципов, колеблясь между провозглашением принципа «деятельной сущности человека» как основы и источника гражданского общества, как «базиса государства» (и других общественных форм) – с одной стороны, и признанием обуславливающей роли самих этих общественных форм по отношению к действующим в истории индивидам – с другой стороны, то в период написания «Философско-экономических рукописей 1844 г.» и «Святого семейства» (сентябрь-ноябрь 1844 г.) развитие теоретической позиции Маркса и Энгельса (под влиянием работ Л. Фейербаха) в вопросе о природе исторической реальности (дана ли сущность истории в совокупности объективных обстоятельств или история есть результат сознательной деятельности индивидов) совершенно определённо выразится уже в явном смещении акцентов в пользу признания приоритета принципа «деятельной сущности человека». Такова была сила обаяния антропологических взглядов Л. Фейербаха.

Очень красноречив в этом отношении фрагмент из «Святого семейства», написанный Ф. Энгельсом, где он со свойственным ему литературным даром, дав восторженную оценку Фейербаху, горячо излагает свои и Маркса взгляды на человека как на сущность истории, которые как две капли воды неотличимы от знаменитого мировоззренческого кредо всех европейских просветителей: «История не делает ничего, она «не обладает никаким необъятным богатством», она «не сражается ни в каких битвах»! Не «история», а именно человек, действительный, живой человек – вот кто делает всё это, всем обладает и за всё борется. «История» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [4, с. 102]. Весьма показательно, что эти взгляды (на это обстоятельство указывает сам Ф. Энгельс) стали возможны «после гениальных открытий Фейербаха», то есть, «после того как человек познан как сущность, как базис всей человеческой деятельности и всех

человеческих отношений...» [4; с.102]. Это ли не типичная точка зрения философии Просвещения с характерным для неё *антропологическим принципом*¹, теоретическим выражением которого был и остаётся «*деятельностный подход*»?!

Спустя 42 года Ф. Энгельс вынужден будет констатировать «...как далеко ушли мы теперь от Фейербаха. Теперь просто невозможно больше читать те «прекраснейшие места» его сочинений, в которых превозносится эта новая религия любви» [17, с. 294-295], основанная на принципе антропологизма.

Начиная с «Немецкой идеологии» (1845 год) будет положено начало замене фейербаховского антропологического принципа и «культу абстрактного человека <...> наукой о действительных людях и их историческом развитии» [17, с. 299]. Только тогда антиномия идеи культурного прогресса («среда создаёт человека, человек – среду») получит своё рациональное решение в рамках нового принципа, провозгласившего, что *не сознательная деятельность человека, преследующего свои цели*, – с одной стороны, и *не среда* в виде общественных форм и отношений людей – с другой стороны, взятые каждый в своей отдельности, являются субстанциальной основой истории, а только коллективный, *общественно-организованный* и *общественно-разделённый труд*, коему в качестве его собственных структурных элементов (органов его собственного тела) с необходимостью принадлежат *и* человеческие индивиды, *и* общественные формы и отношения (*среда / обстоятельства*), – только он является подлинной субстанциальной основой и субъектом исторического развития².

Завершая рассмотрение смысловых значений, которые претерпело в своём становлении понятие «человек» в разные эпохи развития философской мысли, нельзя не увидеть закономерность, схожую с той, которую в своё время подметил М. Барг, анализируя наличные формы *исторического сознания*³.

¹ Как было показано выше, суть *антропологического принципа* состоит в том, что его сторонники усматривают в понятии «человек» основную мировоззренческую категорию и утверждают, что только исходя из неё и можно разработать систему истинных представлений о природе, обществе и мышлении. Как показал анализ системы взглядов эпохи Просвещения, *антропологический принцип* базируется на *антропоцентризме* эпохи Возрождения с характерным для неё пониманием человека как центра Вселенной и конечной цели всего мироздания. Антропологизм как объяснительный принцип – после сравнительно недолгого господства гегелевских взглядов на историю как на закономерный, объективный, надличностный процесс – был вновь успешно реставрирован Л. Фейербахом.

² Детальное обоснование марксистской концепции человека читатель может найти в нашей статье. См.: Рагозина Т. Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2020. – Выпуск № 2 (12). [10; с. 26-38]

³ «Возникнув в рудиментарной форме на заре цивилизации, - пишет М. Барг, - это сознание с течением времени видоизменяется настолько, что его «предельные» значения внешне предстают как антиподы, т. е. как сознание неисторическое (к примеру, миф как тип историзма) ... и историческое

Совершенно очевидно, что аналогичная закономерность обнаруживает себя и в случае становления философско-исторических взглядов на природу и сущность человека, а именно: возникнув на заре цивилизации в своей исходной, зародышевой форме, понимание сущности человека, пройдя ряд ступеней зрелости, с течением времени видоизменяется настолько, что его «предельные» значения внешне тоже предстают как прямые *антиподы*, в частности: с одной стороны, это понимание человека в рамках мифологического сознания, напроць исключавшее представления о нём как существе социальном, трактовавшее человека как часть космоса и чисто *природное существо*, и, с другой стороны – это понимание человека как *существа социального*, которое стало возможным только в рамках марксистской концепции всемирной истории как «*процесса порождения человека человеческим трудом*» (К. Маркс)

Как видим, и в данном случае вполне правомерно утверждать, что указанные наличные исторические формы представлений о природе и сущности человека, внешне столь несопоставимые и, казалось бы, полностью взаимно исключаящие друг друга, в действительности воплощают лишь начальную и «конечную» ступени развития *понятия «человек»*.

Библиография

1. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348, [2] с.
2. Боден Ж. Метод лёгкого познания истории / пер., статья и примечания М. С. Бобкова. – М. : Наука, 2000. – 412 с. (Памятники исторической мысли).
3. Гуревич П. С. Человек как объект социально-философского анализа / Проблема человека в западной философии: Переводы // Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 504-517.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 2. – С. 3-230.
5. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
6. Можеева А. К. К истории развития взглядов К. Маркса на субъект исторического процесса / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. – С. 145-188.

(к примеру, историзм, родоначальником которого был Джамбаттиста Вико). Тем не менее, в их глубочайшей подоснове эти внешне столь несопоставимые формы экзистенциального сознания человека в действительности воплощают начальную и «конечную» ступени... развития историзма» [1, с. 8].

-
-
7. Проблема человека в современной философии. – М. : – Изд. «Наука», 1969. – 432 с.
 8. Проблема человека в западной философии: Переводы // Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 532 с.
 9. Рагозина Т.Э. Деятельностный поход: иллюзии «личностного монизма истории» / Інженерна освіта у розвитку сучасного суспільства // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк, 2011. – С. 373-379.
 10. Рагозина Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года / Отв. редактор к. филос. наук Сулимов С. И. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2018. – С. 48-56.
 11. Рагозина Т. Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2020. – Выпуск № 2 (12). – С. 26-38.
 12. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье / Дж. Реале, Д. Антисери. – Пер. с итальянского С. Мальцевой, научный редактор Э. Соколов. – ТОО ТК "Петрополис", 1995. – 368 с.
 13. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / Дж. Реале, Д. Антисери - в переводе и под редакцией С. А. Мальцевой. – СПб: «Пневма», 2002 – 880 с.
 14. Тищенко Ю. Р. Общественная история людей как история их индивидуального развития («Капитал». 1857-1867) / Ю. Р. Тищенко // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2017. – Выпуск № 2 (6). – С. 7-19.
 15. Фергюсон, А. Опыт истории гражданского общества / А. Фергюсон ; пер. с англ. Под ред. М. А. Абрамова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. – 392 с.
 16. Фромм Э. Пути из больного общества / Проблема человека в западной философии: Переводы // Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 443-482.
 17. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс. Полн. Собр. Соч. Т. 21. – С. 269-317.

УДК :140.8

ББК : 87.5

**Интерпретации образа человека
в мировоззренческих картинах мира: социально-философский анализ**

Н. А. Безгусько, Я. А. Зырина

Донецкая академия управления при Главе Донецкой Народной Республики
(г. Донецк, ДНР)

К изучению вопросов человеческого бытия неизменно обращалось не одно поколение ученых, предпринимая попытки выработать единый комплексный подход к постижению сущности человека. Но что же такое человек? Что он из себя представляет? Неизменно актуальным остается известное изречение классика: «Человек есть тайна, ее надо разгадать и ежели будешь разгадывать ее всю жизнь, то не говори, что потерял время». (Ф. М. Достоевский).

Проблема человека – одна из центральных проблем философии. Философы заняты поиском ответов на вопросы, связанные с своеобразием человеческого существования, взаимосвязи в нем природного и социального начал, индивидуального и родового. На первый взгляд ответ очевиден, ведь ряд свойств, например, внешние данные, доступны непосредственному восприятию. Однако при ближайшем рассмотрении выявляется, что ответить на эти вопросы достаточно сложно. Несмотря на то, что человек является объектом изучения целого комплекса и естественно-научных, и социо-гуманитарных отраслей знания, все же немало остается неизученного и загадочного в самой сущности человека. Без преувеличения можно сказать, что проблема человека и его бытия являлась и по сей день остается одной из самых актуальных в социально-философской мысли.

Понимание человека происходит не только в рамках философского дискурса, но присутствует и в вненаучных типах мышления. Осмысление сущности человека тесно взаимосвязано с ценностным строем мировоззрения, в рамках которого это осмысление происходит. Мировоззренческая картина мира носит конкретно исторический характер и является своеобразным конструктом «включения» человека в мир. Благодаря ей происходит осмысление образа человека и его адаптация к окружающему миру, упорядочивание первичного хаоса бытия и формируется целостное представление о мире и месте человека в нем. Именно в этом заключается глубокий онтологический смысл мировоз-

зренческого образа человека. В современном обществе, характеризующемся глубоким мировоззренческим кризисом, утратой человеком ощущения целостности, устойчивости своего существования в стремительно меняющемся мире вновь актуализируется проблема поиска целостного образа мира и человека, в том числе благодаря возвращению к переосмыслению уже сложившихся теоретических моделей бытия, отраженных в мировоззренческих картинах мира.

Проблему выявления природы и сущности человека, формировании его образа в философии можно отнести к категории «вечных». Практически все философы классики коснулись ее в своих исследованиях: Поиском ответов на него занимались Платон, Аристотель, И. Кант, Г. Гегель, Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Н. А. Бердяев, В. С. Соловьев и многие другие.

Современному анализу образа человека в различных картинах мира и их теоретическому осмыслению посвящены работы Т. М. Тузовой [5], К. В. Ярцевой [8]. Место и роль субъекта в конкретных картинах мира раскрывается в работе К. М. Магомедова, отмечающего возрастание роли субъекта в последовательно сменяющихся друг друга исторических типах мировоззрения [4]. Философско-антропологический анализ человека представлен в работах П. С. Гуревича [1]. Поиском взаимосвязей форм бытия человека с той мерой ее длительности, которая характеризует ту или иную историческую эпоху, занималась Я. А. Зырина. Были выделены мифологическое время, религиозное время в соотношении их с определенными формами бытия человека. Современные концепции мировоззрения представлены в работах А. А. Львова др. [3].

Следует отметить, что несмотря на имеющиеся разработки, проблема осмысления образа человека в мировоззренческих картинах мира в современных изменяющихся условиях требует дальнейшего изучения. На сегодняшний день не выработан единый подход к пониманию категории «картина мира», которую часто отождествляют с мировоззрением, ошибочно предполагая их равнозначность. Раскрытие специфики восприятия мира в мировоззренческих картинах мира и сформировавшегося в них образа самого человека, позволит обнаружить основополагающие моменты в понимании их онтологии, нашедшие отражение в современном рациональном знании.

Таким образом, целью статьи является социально-философский анализ интерпретаций образа человека в мировоззренческих картинах мира.

В различных культурных традициях сложились собственные представления о природе и сущности человека, его месте в окружающем мире. Целостное представление о проблеме человека складывается в рамках мировоззренческих установок и носит исторический характер. Человек всегда стремился оформить

совокупность знаний о мире в определенную целостную систему – картину мира, которая отражает не только степень развития знаний об окружающем мире, но и определяет место самого человека в нем.

Под картиной мира в философии принято понимать «общие представления о мире, его устройстве, типах объектов и их взаимосвязях» [6]. В научный оборот понятие «картина мира» ввел Г. Герц, понимая под этим «совокупность внутренних образов внешних предметов, из которых логическим путем можно получить сведения относительно поведения этих предметов» [3; с. 14]. Позже термин распространился и в социальных, и в гуманитарных науках. По мнению А.А. Львова, данное понятие понимается как «широкий и конвенциональный контекст неких объективно сложившихся воззрений, по отношению к которому индивид выступает в качестве активного субъекта – реципиента» [3; с. 14]. Данные знания могут носить как научный, так и обыденный характер. Любая картина мира – составная часть мировоззрения, служащая его теоретическим основанием. В свою очередь, мировоззрение – это «совокупность общих взглядов на мир (внешнее бытие) и на отношение человека к нему. Главной составляющей мировоззрения является именно отношение человека к миру (природе, обществу, другим людям, к самому себе)» [6]. Данные установки находят отражение в поступках, жизненных целях и поведении человека. В отличие от мировоззрения, картина мира представляет собой теоретический конструкт, упорядоченное, символически выраженное целостное представление о мире. Мировоззрение включает в себя теоретическую картину мира, но не сводится к теории. На основе системы ценностей в мировоззрении происходит осмысление всего уклада человеческой жизни, а также находит отражение жизненная позиция индивида. Мировоззрение и картина мира соотносятся как взгляды на жизнь и теоретическое их обоснование. Именно в этом заключается принципиальное отличие мировоззрения от картины мира.

В структуре картины мира многими учеными выделяются такие компоненты, как теоретический, рациональный, выраженный в знаниях, концепциях, законах и чувственный, иррациональный, выраженный в эмоционально-чувственном образном представлении о мире. Ранние картины мира формировались бессознательно и носили ярко выраженный природоориентированный характер. Они словно отражали окружающий мир, создавали его образно-понятийную копию, отражали потребность человека в познании мира и определении своего места в нем. В общественном сознании постепенно складываются и исторически изменяются различные типы картин мира, которые более, или менее точно описывают окружающий мир, помогают человеку сориентироваться и принимать решения по организации своей жизнедеятельности.

Традиционно различают мифологическую, религиозную и философскую картины мира, что соответствует трем историческим типам мировоззрения: мифологическому, религиозному и философскому. Различия между ними можно провести по таким основаниям как: наиболее значимая проблема, решаемая каждой из указанных картин и идеи, которые они выдвигают для решения данной проблемы.

Исторически первой возникла мифологическая картина мира, характерная для доклассовых и патриархальных обществ. Мифологическая картина мира «представляет собой целостное миропонимание, в котором различные представления увязаны в единую образную картину мира, сочетающую в себе реальность и вымысел, естественное и сверхестественное, мысль и эмоции» [6; с. 7]. В мифологической картине мира все естественные процессы протекают по воле или под воздействием сверхестественных сил (богов, духов), недоступных пониманию человека, а потому обожествлявшихся им. Под этим же воздействием проходит жизнь, деятельность человека, его смерть. Мир представляется живым существом, неотделимой частью которого являются люди. На протяжении длительного периода мифологическое мировоззрение было единственным способом объяснения и понимания человеком окружающего мира. Его особенностью является образное метафорическое восприятие мира.

Центральным компонентом мифологической картины мира является миф как особый способ объяснения мира, в котором человек, общество и природа существуют нераздельно. Миф – это первая форма рационального осмысления мира, его образное, метафорическое выражение и объяснение. Миф упорядочивает хаос, превращая его в Космос, создает возможность для познания мира как единого целого и представляет его в доступной для понимания модели. В мифах человечество предпринимает первые попытки осмысления не только природы, но и самих себя, обозначить свое место в мире. Наиболее полно проблема человека представлена в антропологических мифах, которые, одновременно являются и космогоническими, «описывающими пространственно-временные параметры вселенной, то есть условия, в которых протекает существование человека и помещается все, что может стать объектом мифотворчества» [1; с. 80].

Таким образом, мифологическая картина мира – принципиально антропоморфна: все наделяется человеческими характеристиками. Все «живет», «дышит» и «чувствует», как сам человек: в этом выражается наивность, цельность и поэтичность архаической культуры. Сам человек представляется природным существом, обладающим рядом присущих только ему свойств: разумом, речью, а первоисточником этих свойств является Космос или природа. Человек – неотъемлемая часть одухотворенного Космоса, микрокосм по отношению к макрокосму, а значит все его существование подчинено космическим законам.

В мифологии высшей ценностью является природа, Космос, а человек лишь его осколок, частичка. Но при этом человек рассматривается как неотъемлемая часть природы, повторяющая все ее существенные черты. Космос же в этих концепциях одухотворен, ему присущ дуализм духовного и материального, что объясняет наличие этих двух начал и в человеке, их гармония в нем.

В первобытной мифологической культуре еще отсутствует субъектно-объектная оппозиция «Я – Мир», поэтому мифологические образы и трактуются как реально существующие. Миф отражает определенную форму взаимоотношений человека с миром, живым и одушевленным, неотъемлемой частью которого является сам человек.

Таким образом, миф, является не только моделью символического описания мира, но и основным способом осмысления мира, его пониманием. С мифом начинается процесс окультуривания, очеловечивания.

В свою очередь в рамках мифологической картины мира постепенно складывается религиозная картина, которая представляет собой модель действительности, созданную на основе веры в наличие некоего Абсолюта - Бога, который есть источник реальной действительности и которым определен набор духовных ценностей; эти ценности определяют не только жизнь человека, но и весь механизм бытия. Религиозная картина мира представляет собой ценностное отношение человека к миру, основанное на вере и игнорирующее чувственный опыт. Религия дает четкое, логически стройное объяснение происхождения и устройства мира и места в нем человека. Системообразующим элементом любой религиозной картины мира выступает образ Бога как истинного бытия и творца сущего. Религия понимает назначение человека исходя из признания высшего священного первоначала (духов, богов, божества или единого личного Бога) и его особых взаимоотношений с человеком. В христианстве человек рассматривается как трансцендентное существо, созданное по образу и подобию Божию. При этом природа его двойственна: он обладает бессметной душой и греховной плотью. Душа не всегда может контролировать греховные потребности плоти, что отдаляет человека от своего Создателя. Восстановить эту связь можно только через искупление, через духовность. Подчинение плоти, ее «воспитание» – основной принцип аскетизма. Свобода выбора – всего лишь иллюзия, на самом деле, все, что совершает человек, делается в рамках божественного предопределения.

Таким образом, в религиозной картине мира главными факторами, предопределяющими развитие мира и жизнь людей, являются божественное провидение и вера.

Следующей исторически сложившейся на основе двух предыдущих является философская картина мира. Поскольку философия представляет собой «теоретическую форму мировоззрения, сосуществующую в человеческой культуре наряду с другими формами мировоззрения», философская картина мира - это аналитически-обобщенный взгляд на мир, синтезирующий научные, художественные, нравственные, политические, правовые и религиозные представления определенной эпохи, синтез научных и ценностных представлений о мире и человеке [6].

Основной проблемой философии является соотношение мира и человека, взятое во всех его ракурсах: онтологическом, теоретико-познавательном, ценностном, деятельностном. Именно поэтому философские картины мира так разнообразны и противоречивы. Содержанием философии является определение смыслов и оценок на основе научного метода. Иными словами, основываясь на научных знаниях об окружающем мире, философская парадигма обеспечивает определение отношения человека с окружающим миром, служит инструментом определения его образа действий, позволяет оценить их результат или результат влияния на него со стороны окружающего мира с позиции приемлемости для себя.

Как уже отмечалось, философские картины мира весьма многообразны, но почти все они строятся вокруг отношений человека и окружающей его действительности. Критерием дифференциации выступает вопрос о соотношении субъективного и объективного начал. В объективистских концепциях мир представляется как объективно существующий, не зависящий от человека и его познавательных возможностей. Субъективизм же, в противоположность объективизму, общий объективный мир заменяет на целый ряд субъективных миров. Человек представляется как самостоятельная Вселенная, он субъективно воспринимает действительность, преломляя ее через свое «Я». Такое различие между субъективным и объективным отношением к миру и человеку и является основой философского дискурса. Следующим основанием для дифференциации в философских картинах мира является отношение к проблеме единства мира. В рамках данного дискурса выделяются монистические, дуалистические и плюралистические картины мира, рационалистические и иррационалистические. Кроме вышеупомянутых существуют различные модификации картин мира по перечисленным основаниям.

В современном философском дискурсе также обозначены существенные черты, отражающие своеобразие человека как земного творения. А именно: бытие человека социально; у него есть разум и ценности; он постоянно развивается; в нем сильно противоречие между сознательным и бессознательным; он возвышается над природным царством. Однако, несмотря на обилие толкова-

ний, человек все же до сих пор остается тайной. В целом на сегодняшний день философия концентрирует свое внимание на трех основных проблемах человека: проблема генезиса (откуда человек пришел?), проблема взаимосвязи духовного и телесного (кто есть человек?), проблема смысла жизни (куда уходит человек). Приняв за основные критерии эти три вопроса, все многообразие концепции о сущности и происхождении человека можно свести к пяти основным концептуальным схемам. К крайне полярным относятся природоцентризм (натурализм) и теоцентризм. Их особенностью является однозначное понимание сущности и природы происхождения человека. Концепции антропоцентризма, социоцентризма и космоцентризма – исходят из двойственности человеческой природы. В то же время, все вышеперечисленные концепции, несмотря на различия, оценивают человека как уникальное, неповторимое, высшее существо. Человек – результат общественных отношений, слепок формирующих его культурных условий и в то же время субъект, создатель культуры. Таким образом, сущность человека определяется его главным противоречием – дуализмом души и тела (природного и социального, материального и духовного).

Таким образом, на разных этапах истории общества развивались и складывались различные способы осознания мира в рамках мировоззренческих картин мира. Образ человека в каждой из них трансформировался согласно изменяющейся системе взглядов и представлений, носящих как рациональный, так и иррациональный характер. Так мифологической картине мира присущ синкретизм, т.е. единство объективного и субъективного, природы и человека. Миф снимает оппозиции реального и воображаемого, индивидуального и общественного, и восстанавливает утраченную целостность мира и человеческого сознания. Мир представляется одухотворенным существом, органической частью которого является человек.

Религиозному восприятию мира присущ мистицизм как иррациональный способ восприятия и понимания мира и человека, Особое внимание отводится вере, а не логике и доказательству. Системообразующим элементом религиозной картины мира является образ Бога, подчиняющий себе все сущее, в том числе и человека. В рамках философской картины мира сложились множественные концепции его отражения как рационального, так и иррационального направлений. Основное отличие философии от всех других картин мира - это попытка рационально-логического его объяснения. Философия опирается на объективное знание, использует рациональную систему обоснований и доказательств. Образ и сущность человека рассматриваются сквозь призму противоречия духовного и материального, природного и социального. Следует отметить, что философские картины мира могут выступать основанием для форми-

рования культурных и других картин мира, формируясь в сознании как отдельного человека, так и в общественном сознании, что объясняет различные проекции мира в существующих мировоззренческих картинах.

Библиография

1. Гуревич П. С. Философия человека. Ч. 1. / П.С. Гуревич. – М. : ИФРАН. – 1999. – 221 с.
2. Зырина Я. А. Время индивида, индивидуальности и индивидуума в обыденном сознании // Общество: философия, история, культура. – 2021. – №3. – С. 28-32.
3. Львов А. А. Современные концепции феномена мировоззрения / А. А. Львов // Вестник Русской гуманитарной академии. – 2020. – Том 21. Выпуск 2. – С. 11-23.
4. Магомедов К. М. Субъектные метаморфозы в различных типах мировоззрения и картинах мира / К. М. Магомедов // Вестник ИрГТУ. – 2015. – № 5(100). – С.411-415.
5. Тузова Т. М. Картина мира и образ человека в структуре обоснования специфики гуманитарного познания / Т. М. Тузова // Социологический альманах. – 2010. – № 1. – С. 88–96.
6. Философия науки: Словарь основных терминов / под ред. С. А. Лебедева. – М.: Академический Проект, 2004. – 320 с.
7. Халимулина Р. С. Мифологическая картина мира (гносеологический аспект): Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Халимулина Римма Сабитовна. – М., – 17 с.
8. Ярцева К. В. Понятие «картина мира». Адаптивная функция картины мира / К. В. Ярцева // Поморский государственный университет М.В. Ломоносова. – 2010. – №4. – С. 87-90.

УДК 130.2

ББК : 87.5

**Проблема человека
в философско-исторической концепции марксизма**

М. С. Беженарь

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

XIX век, по определению М. Фуко, был Веком Истории. Он привнес в европейскую философию одну важную и уже неустранимую идею – идею «глубоко исторического способа бытия вещей и людей» [14, с. 362]. Когда в рамках антропологического поворота первой половины XX века встал вопрос поиска новой парадигмы мышления о человеке, это предшествующее ему открытие принципиальной историчности предмета исследования определило постепенный отказ от метафизической методологии и попыток построения абстрактно-аналитических концепций. Внимание философов сосредоточилось не на окончательной формулировке сущности человека, а на том особом способе существования, который делает человека человеком [12, с. 34].

На этом фоне в гуманитарном знании начинает возрождаться интерес к философско-исторической концепции марксизма, трактовка проблемы человека в которой оказывается наиболее релевантной современному антропологическому дискурсу. Человек не изъятый из бытия, а органически вписанный в него посредством своей материально-преобразующей деятельности, составляющий с ним саморазвивающуюся тотальность, находящийся в «абсолютном движении становления», «безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» [5, с. 476] – взгляд К. Маркса, опередивший своё время и обусловивший популярность его философского наследия в XX-XXI веках.

При этом следует отметить, что экспликация систематического учения о человеке, представленного в философии К. Маркса, связана с определенными методологическими сложностями, так как в силу самих своих особенностей оно настолько тесно вплетено в его историософскую концепцию, что образует с ней теоретически неразделимое единство. Таким образом, мы можем говорить скорее не об антропологии К. Маркса, но особом антропологическом измерении его материалистической концепции общественно-исторического процесса.

Одним из важнейших аспектов марксистского понимания истории является бесконечность перспективы развития, касающаяся всех модусов материального бытия, включая и самого человека. По выражению В. Межуева, «Онтология Маркса – это онтология незавершенного» [13, с. 9]. Это определение вполне применимо и к его антропологии, ведь для Маркса «человек не обладает никакой определенной раз и навсегда сущностью с ограниченной, фиксированной, конечной системой возможностей, в пределах которой он развивался» [12, с. 96].

При этом Маркс не отказывается от понятий «природа», «сущность человека». Анализируя положения Маркса о том, что человеческая природа «модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [5, с. 623], а «...вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» [13, с. 162], необходимо иметь в виду, что сам исторический процесс разворачивается в направлении обретения/присвоения человеком своей человеческой сущности, необходимым свойством которой, наряду с другими, является её способность к изменению. Именно благодаря этой способности становится возможным рассмотрение исторического развития как имеющего самоцелью целостность развития «всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу» [5, с. 476]. Таким образом, для Маркса, сущность – это одновременно и историческая, и онтологическая категория [13, с. 389].

В свете вышесказанного, весьма примечательной оказывается трактовка Марксом и Энгельсом понятия коммунизма, выкристаллизовавшегося в массовом сознании в весьма рельефный и до мельчайших деталей продуманный образ будущего утопического состояния общества, являющегося целью и венцом исторического процесса. При этом совершенно игнорируется тот факт, что марксизму принципиально чужд концепт «конца истории», история здесь предстает как бесконечное движение и становление. В «Немецкой идеологии» недвусмысленно сказано: «Коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние» [7, с. 34].

В антропологическом измерении такое уничтожение теперешнего исторического состояния находит отражение в представлении о несовпадении сущности и существования, то есть человеческое существование не есть подлинно человеческое, так как в конкретно-исторической действительности человек оказывается отчужденным от своей сущности. Говоря словами Э. Фромма, «человек в действительности представляет собой совсем не то, что он есть в потенции,

или, иначе говоря, что он есть не то, чем он должен стать и чем может стать» [13, с. 396].

Для Маркса определяющим человеческую природу принципом является не только принцип движения, становления, развития, но и деятельности [13, с. 390]. В его материалистической концепции человек предстает прежде всего как практически-деятельное существо, а история – как последовательный процесс «порождения человека человеческим трудом» [6, с. 126]. При этом важно иметь в виду, что труд понимался Марксом как процесс *производства форм общественной связи*, а не только как производство средств существования. В этом как раз и заключается существеннейший момент новаторства философии марксизма в ее подходе к решению проблемы человека.

Что же касается концепции человека, получившей развитие в рамках деятельностного подхода, то следует отметить, что её несомненным достоинством «является то, что посредством осуществлённого им анализа деятельности удалось объяснить механизм подключения индивида к социокультурному процессу» [11, с. 97]. Иными словами, деятельностный подход детально раскрывает механизм развития сущностных сил человека в процессе его индивидуальной деятельности, протекающей в форме распремечивания / опредмечивания, но при этом никоим образом не способен вскрыть механизм преемственного развития общества и, тем более, объяснить процесс *происхождения общества*, продуктом развития которого на каждой данной ступени является человек. Тем самым, принципиальная ограниченность деятельностного подхода заключается в его неспособности вскрыть *социальную природу* человека.

Конец XX века ознаменовался тем, что излишне пристальное внимание к концепции деятельности как развития индивидуальных сущностных сил человека привело к ее неоправданной гиперболизации и возведению в ранг объяснительного принципа истории, согласно которому человек в своей практике становится «своего рода самодвигателем», не признающим «никаких внешних «движущих» сил», наделенным приоритетом активности и «практически действующим и тем самым как бы толкающим вперед человечество» [14, с. 491]

Вдохновленные гуманистическим пафосом философии марксизма, представители такого подхода, вооружившись несколькими положениями, изъятными из общей системы взглядов Маркса и Энгельса, объявили человека суверенным субъектом исторического процесса, при этом элиминировав целый ряд принципиальных понятий, включая понятие «отчуждения», тем самым устранив и само материалистическое понимание истории. Однако эмпирическая очевидность того, что человек является субъектом в процессе осуществления индивидуальной деятельности, отнюдь не означает, что он в силу этого автоматически явля-

ется и субъектом истории и «что индивидуальное развитие человека в деятельности и есть самая глубокая движущая причина, толкающая вперед всемирную историю» [12, с. 93].

Подобная схема является не более, чем реконструкцией старой формулы истории Просвещения [11, с. 96], записанной в терминах философии марксизма, и возвращает нас к фундаментальным основам культуры модерна, в которой человек сам властен над собой и своей судьбой. Заимствуя только лишь язык, но не идейное содержание марксизма, данная схема не привносит ничего нового в решение проблемы человека.

Попытки увязать этот подход с собственно материалистической точкой зрения на процесс общественно-исторического развития осуществлялись за счет включения в него некоторых объективных ограничительных принципов, в силу действия которых степень реализуемости сознательных целей людей «определяется наличием уже созданных ранее производительных сил и производственных отношений» [13, с. 6]. Так, Г. С. Батищев считает: «Человек обладает сущностью, которая допускает его деятельность в пределах системы возможностей, ограниченной всем унаследованным им богатством объектов его культуры и реализованным в этом богатстве уровнем его развития как субъекта, т. е. такой сущностью, которая исторически определена и ограничена» [12, с. 96].

Но понимание общественно-исторического процесса и сущности человека у Маркса гораздо глубже, и включает в себе полное разрешение классической «антитезы «человек и его сознательная деятельность – с одной стороны, среда, воспитание, обстоятельства – с другой», ставшей выражением теоретических попыток понять, какая же из сторон является приматом-носителем сущности исторического развития» [10, с. 37]. И решение это заключается в специфическом для исторического материализма понимании роли общественного разделения труда – формы организации общественного производства – как некоего «объективного субъекта», подчиняющего «всеобщему закону своего движения все без исключения явления общественной жизни, в том числе – и наделённые им свойством субъектности свои собственные модусы, представленные индивидами, социальными группами, классами, партиями, этно-национальными и государственными образованиями» [10, с. 35].

Исчерпывающая трактовка труда как процесса общественного производства – как фактора, полностью определяющего жизнедеятельность и сущность индивида, представлена Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии»: «Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени это – определенный способ деятельности данных индивидов, опреде-

ленный вид их жизнедеятельности, их определенный образ жизни. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства» [7, с. 19]. Причем, способ производства выступает здесь и в качестве детерминанты духовной сферы: «Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., – но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и – соответствующим этому развитию – общением, вплоть до его отдаленнейших форм» [7, с. 24-25].

Таким образом, несмотря на то, что философия Маркса действительно содержит в себе мощный гуманистический посыл и оперирует такими понятиями, как «сознательная деятельность», «целесолагание» и «воля», она, тем не менее, не дает никаких оснований для преувеличения индивидуально-личностной, субъективной стороны исторического развития и даже самых сдержанных его волюнтаристских трактовок, не говоря уже о том, что подобные принципы едва ли вообще могут служить фундаментом для построения философии истории.

Новаторство Маркса в философии, которое делает марксистскую версию человека не имеющей аналогов в истории [9, с. 158], заключалось не в открытии того, что его развитие осуществляется в форме преобразующей деятельности, как это пытаются представить последователи «деятельностного подхода», а в последовательной историко-материалистической трактовке *социальной природы* человека. Несмотря на все попытки обосновать марксистское понимание исторического процесса положением о том, что «люди сами делают свою историю», постулируя при этом принципиальный отказ от признания наличия в истории объективного субъекта (считая это ненужной спекуляцией, сродни гегелевскому мировому духу) [10, с. 29], нельзя игнорировать тот факт, что именно в самом признании существования такого объективного субъекта, каким является система общественно-разделённого труда, заключается вся суть и сила исторического материализма.

От начала и до конца К. Маркс проводит материалистическое понимание истории, основанное на признании объективных, внеположных человеку сил, основываясь при этом именно на идеях Гегеля. Еще в 1842 году Ф. Энгельс уверенно встает на их защиту: «... г-н Юнг силится доказать, что основной чертой гегелевской системы является утверждение свободного субъекта в противовес гетерономии косной объективности. Но вовсе не нужно быть особенным знатоком Гегеля, чтобы знать, что он стоял на гораздо более высокой ступени,

придерживаясь точки зрения примирения субъекта с объективными силами, что он относился с огромным почтением к объективности, ставил действительность, существующее гораздо выше субъективного разума отдельной личности и от последней как раз и требовал признания объективной действительности разумной. Гегель не был пророком субъективной автономии <...> принцип Гегеля – тоже гетерономия, подчинение субъекта всеобщему разуму, а иногда даже, как, например, в философии религии, – всеобщему неразумию» [15, с. 475]. Споря с гегелевской философией, К. Маркс и Ф. Энгельс отвергают вовсе не идею действия в истории объективного закона, а лишь идею персонификации ее в образе сверхъестественной силы, Мирового Духа.

Эта центральная для философско-исторической концепции марксизма идея наличия объективного, гетерономного по отношению к индивиду закона исторического развития, под продолжающимся действием не до конца преодоленных мировоззренческих стереотипов эпохи модерна, практически полностью вытесненная в работах его последователей, никоим образом не может восприниматься как принижение человека. При всем своем гуманизме и вере в безграничный потенциал человеческой природы, Маркс как историк не мог встать на субъективистскую позицию и исходить из абстрактного идеала, игнорируя объективные материальные законы, которыми движется история, законы, действию которых в силу самой своей природы подчинен и сам человек.

Библиография

1. Баллаев А. Б. Философская антропология Карла Маркса // История философии: Запад-Россия-Восток. Книга вторая: Философия XV-XIX вв. – М.: «Греко-латинский кабинет», 1996. – С. 483–488
2. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969 – С. 73–144
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – Т. 23 – М.: Издательство политической литературы, 1960. – 907 с.
4. Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – Т. 4. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – С. 65–185
5. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов. Часть первая // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – Т. 46. Часть I – М.: Издательство политической литературы, 1968. – 559 с.
6. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. – С. 41-174

7. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – Т. 3. – С. 7-544
8. Межуев В. М. Идея всемирной истории в учении Карла Маркса // Логос. – 2011. – № 2 (81). – С. 3–36
9. Перевалов В. П. Марксистская теория человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. – М.: Республика, 1995. – С. 157-162
10. Рагозина Т. Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // Культура и цивилизация. – 2020. – №2 (12). – С. 26-38.
11. Рагозина Т.Э. Деятельностный поход: иллюзии «личностного монизма истории» / Інженерна освіта у розвитку сучасного суспільства. Секція 4. Гуманітарні аспекти інженерної освіти // Тези доповідей і повідомлень Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк: ДонНТУ, 2011. – С. 92-97.
12. Смирнов С. А. Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура – 2017. – № 2. – С. 23–35
13. Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса // Фромм Э. Душа человека. – М. : Республика, 1992. – 430 с.
14. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М. : Прогресс, 1977. – 408 с.
15. Энгельс Ф. Александр Юнг. «Лекции о современной литературе немцев // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: Изд. 2-е. – Т. 1. – М. : Издательство политической литературы, 1955. – С. 473–486.

УДК : 111.7

ББК : 87.3

Мих. А. Лифшиц: материализм и действительность духа

Б. И. Молодцов

Луганский государственный педагогический университет (г. Луганск, ЛНР)

Актуальность исследования. Наблюдая за реальностью в состоянии постмодерна, поневоле задаёшься вопросом о том вменяемы ли сегодня люди, ответственны ли их решения и действия перед каким-либо судом, превышающим их собственный? Сейчас даже сама постановка этого вопроса зачастую вызывает ироническую или горькую усмешку. Наши современники, умудренные печальным опытом двадцатого века, стали скептиками: они разочаровались в способности человека быть вменяемым и ответственным за свои действия перед каким-либо грозным судьёй. Как следствие – всё роковое анти-субъективное, не поглощённое и не освоенное сознанием и выступающее как власть природы, как её иррациональный диктат, становится сегодня особо привлекательным. Дело зачастую выглядит так, что иного выхода и нет. Здесь человеку и приходит на выручку его способность вдохновляться силой, о которой христианство говорило, что она не от мира сего и потому наделяет страждущих силой веры в безусловное превосходство бытия даже тогда, когда в реальности торжествует небытие. Это сила Духа Святого. О том, что в этой библейской легенде много правды и она должна быть усвоена материалистами, разумеется, после рациональной обработки, много писал Мих. А. Лифшиц. О чём же идёт речь, когда говорят о духе? Этот вопрос и обнаруживает *проблему*, составляющую предмет нашего исследования в данной статье. Считаю уместным отметить, что поскольку дух, как всепревышающее могущество, исследовался Н. А. Бердяевым в работе «Дух и реальность», то наше исследование имеет в качестве отправной точки понимания духа, которое представлено Н. А. Бердяевым [1].

Изложение основного содержания исследования. Начнём по порядку. «Мир склоняется к отрицанию реальности духа. Он не сомневается лишь в реальности видимых вещей, принуждающих себя признать», – с горечью констатирует Н.И. Бердяев [1; с. 364]. Даже философская мысль, продолжает он далее, часто натурализовала дух и вводила его, как высшую ступень, в иерархию объективного мира. Но тем самым игнорировался дуализм порядка свободы и порядка природных объектов, действия по себе, вопреки всему другому, и дей-

ствия в силу внешней (противоположной) себе объективной причинно-следственной зависимости. «История самого термина «дух» (pneuma и nous) может пролить свет на существо духа, – пишет Бердяев и подчёркивает, что история эта сложная [1; с. 371]. «...Первоначально, – читаем далее, – дух (по-гречески pneuma, по-древнееврейски ruakh) имел физический смысл, значил ветер, дуновение. Pneuma эфирна. Ruakh значит тоже легкое, не имеющее консистенции, неуловимое. Оно значит также дуновение Бога, дар жизни, полученный от Бога. И уже в этом понимании прослеживается то, что дух есть субъект, потому что субъект противоположен вещи, как чему-то положенному. Субъект есть акт, действие, свобода. Объект есть продукт субъекта, т. е. объективации. Великая заслуга Канта в том, что он открыл для сознания эту истину» [1; с. 368].

Но, задаётся вопросом Бердяев, если «реализм духа не есть реализм объекта, то есть ли он реализм универсалий, реализм общего?» [1; с. 368]. Ни в коем случае, отвечает он своей статьёй. В универсалиях нельзя найти первичных реальностей, – пишет Бердяев. Первореальности всегда экзистенциальны. Универсалии же не имеют существования [1; с. 368]. Дух, читаем у Бердяева далее, есть сфера, на которую не распространяется различение и противоположение мышления и бытия и в которой нет объективации и гипостазирования продуктов мысли. Дух есть истина души, ее вечная ценность. В этом смысле дух имеет аксиологический характер, он связан с оценкой. Объективное понимание реальности духа приводит к постановке вопроса: соответствуют ли мои духовные состояния и переживания какой-то подлинной реальности, или это лишь состояния субъекта? Но это в корне ложная постановка вопроса, заимствованная из понимания отношений между субъектом и объектом – субъект должен отражать какие-то объекты. В действительности духовные состояния ничему не соответствуют, они есть, они и есть первореальность, они более экзистенциальны, чем все, что отражает объективный мир [1; с. 367].

Нам представляется, что иными словами выражает то же понимание духа Й. Видмар, мировоззренческую позицию которого выявляет и делает предметом рефлексии «обыкновенный» марксист Мих. А. Лифшиц. В развернувшейся дискуссии Лифшиц ставит вопрос – что самое важное в литературе, пред чем ответственен писатель? И в работе «Философия жизни» Иосипа Видмара» Лифшиц приводит слова Видмара о том, что в своём творчестве художник ответственен не пред правдой жизни, отразить которую художник призван, а пред основным жизненным настроением, вытекающим из всей психофизической природы его человеческого существа как целостная результатанта всех его непосредственных и естественных реакций на жизнь и все ее явления. Оно дано че-

ловеку вместе с его физиологической природой, так сказать, а priori, в ходе жизни в него вливаются все новые и новые эмоциональные и логические элементы, ассимилируемые им, развивающие и обогащающие его, но не способные изменить его основу.

Целое этого основного, длительно действующего жизненного настроения по своему психологическому характеру прежде всего чувственно, или эмотивно. В его зеркале каждый предмет, каждый факт приобретает единственный в своем роде, совершенно личный характер и новое, неповторимое освещение. Поскольку это целостное длительно действующее жизненное настроение в психологическом процессе действует непосредственно и действует в первую очередь, поскольку это самый точный реагенс, который в согласии с природой личности реагирует на мир в целом и на всякую деталь его, он является единственно возможным, подлинным и существенным органом для того, чтобы сообщать человеку высшее достоинство, высшее качество его существования, внутреннюю независимость и единство [2; с. 233]. Эта способность переходить из порядка раздора и вражды в порядок любви и соединения и выступает основанием способности человека судить сущее словом и делом.

Итак, дух есть именно сфера, медиальная структура, образуемая целостным длительно действующим жизненным настроением человека, которое в согласии с природой личности реагирует на мир в целом и на всякую деталь его. И как ни крути, но при таком понимании длительно действующее жизненное настроение оказывается непосредственным продолжением и высшим выражением мира в целом, т. е. мира, каким он должен быть или стать в результате своего собственного самоусовершенствования, достижения состояния именно «мира», а не «войны». Только ведь в этом случае целостное жизненное настроение выражает вовсе не то, каким мир «должен быть», а то, каков он на самом деле есть. Должное здесь просто прочерчивается в фантазии до конца, до той точки, которой достигает взор, исходящий из сущего.

Аксиологический характер духа, присущий ему момент оценки, оказывается просто-напросто формой морально-эстетического примирения идеализованного сущего с самим собой, то есть со своим нынешним, наличным обликом и способом существованием, увековечиванием в сознании, в фантазии, в поэтизирующем воображении «наличного бытия».

Дух, как способность относиться к существующему порядку со стороны истины, добра, красоты, ценности, творческой фантазии, в понимании Бердяева оказывается устроен так, чтобы сущий порядок глядел на самого себя как на некоторое другое, нежели он, состояние, забывая о том, что он видит как раз самое себя. Вот к чему приводит понимание духа, представленное Бердяевым, Видмаром, смеем утверждать, что и Хайдеггером, и Гадамером и многими,

многими другими интеллектуалами – их последователями. И поскольку их приводит к утверждению того, что этим же пониманием отрицается, то возникает потребность более внимательно взглянуть в существо духа, как и во взаимоотношение его с реальностью, т.е., говоря словами Бердяева, как на мир природного витализма, так и на свободное действие субъекта.

Но и внимательным взглядом замечается прежде всего то, что в реальности всё сущее подвержено уничтожению, что в нём нет чем потенции перейти из порядка раздора и вражды в порядок любви и соединения. Только внимательный взгляд потому и внимательный, что этим не ограничивается, а обращает внимание на сам факт исчезновения *всего*. Да, в самом деле, всё существующее когда-нибудь исчезнет, бесконечно лишь подверженность *всего* этому бесконечному исчезновению. Но исчезновение само нуждается в положительном результате, в бытии, ибо исчезать способно только что-то существующее. Пустое движение и абсолютный покой тождественны.

Поэтому, признавая факт подверженности всего в мире бесконечному чередованию бытия и небытия, следует признать и то, что бытие в соотношении с небытием имеет преимущество, выступая в качестве того, что предполагается небытием в качестве своего условия. Этим преимущественным положением бытия в соотношении с небытием образуется единство, существенным признаком которого оказывается гетерогенность, а имя – материя. Единство образовано отношением небытия, отрицания, к тому, что выступает его условием, к бытию, т. е. отношением следствия к своему основанию. Получается, что материя как единство, своим существенным свойством имеет не только гетерогенность, но и воспроизведение, восприятие, уподобление, отражение. При этом важно подчеркнуть то, что отражение есть свойство именно материи, т. е. гетерогенности, как бесконечности, поэтому отражение состоит в том, чтобы любое отличие, любую выделенность и отдельность воспринимать в перспективе бесконечности. И поскольку бесконечность ни для чего не больше, ни для чего не меньше, ничему не равна, то отсутствие выделения одного за счёт другого, оказывается беспредельным пределом для материи, как гетерогенности. Вот как!

Материя оказывается полагающей для себя и всего объемлемого собою беспредельный предел, ей оказывается свойственным полагать модальность. Таковая полагается силой отношений единения, не совпадающей с простой суммой или непосредственным сцеплением материальных частей и действующей отчасти даже против них, если определённость этого сцепления подобна куску, вырванному из общего пирога, если она претендует на утверждение себя за счёт другого. Эта, образуемая и полагаемая силой отношений материи, как бесконечного единения, модальность, и выступает, на наш взгляд,

основанием действия бесконечности как актуальной целостности, действием силы её духа.

Дух понимается тогда устроенным так, что будучи силой становящейся бесконечности, выступает актуализацией не инварианта, а преимущества бытия в его круговороте с небытием. Таковое требует высшей формальной проверки для формы и она состоит в том, *как* вечная всеобщая форма сочетается со всяким новым эмпирическим содержанием. Сочетание может быть процессом распространения того, что сложилось, его углубления, так сказать, просветление не охваченного формой эмпирического содержания сложившимся единством, или свободным переходом в любое иное, безразличное к первому. Но преимуществом бытия в становлении бесконечности как целостности, полноты бытия, полагается самоотрицание, самопротивопоставление, бросок в другое, в противоположное данному, при сочетании с новым эмпирическим содержанием.

Так разрушается сиятельное совершенство формы, но её вскрытием преодолевается имеющийся в действительности автоматизм распространения и актуализируется способность, *самоотчуждаться и возвращаться к себе*, различать и контролировать себя, *свобода*, широта. Недостаток идеалистически-поверхностного понимания духа состоит именно в том, что он рассматривается как процесс углубления в то, что дано нам пассивно, так сказать просветление этого или свободный переход в любое иное, безразличное к первому.

Таким образом, сущность духа заключается не в спокойном совершенстве, а в том, что он приходит к себе из своей противоположности. «Дух столь же конечен, сколь и бесконечен», – приводит материалист, обыкновенный марксист Лифшиц слова Гегеля. Он рождается и благоухает только «из брожения конечного, когда оно превращается в пену» [3; с. 144-145].

Вывод. Итак, действительно есть бесконечное чередование бытия и небытия, бесконечное выявление иного и иного, распространение раздора и вражды, но действие духа обнаруживает, что за этой омытой слезами поверхностью вещей свершается некий внутренний незаметный, тайный труд, в котором сохраняется сила всех явлений. Это суть гегелевского понимания духа. Шаг марксизма за гегелевское понимание состоит в открытии того, что становление бесконечности, выявление внутреннего незаметного, тайного труда, в котором сохраняется сила всех явлений, само оставляет пространство для объективного различия нормального и ненормального, осмысленного и бессмысленного, истинного и ложного, добра и зла, положительного (не условно, а положительно-положительного) и отрицательного. Этим пространством для различения полагается точка зрения для становления самого объективного мира в его полноте и с точки зрения самого объективного мира субъективная сторона оказывается необходимо связанной с ним – в пику иррационалистам всех мастей.

Библиография

1. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – С. 364-461.
2. Лифшиц М. А. Философия жизни Йосипа Видмара / Лифшиц Мих. А. Мифология древняя и современная. – М. : Искусство, 1979. – С. 212-260.
3. Лифшиц М. А. Дух и его действительность / Лифшиц Мих. А. О Гегеле. – М. : ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. – С. 127-152.

УДК : 101.1:316

ББК : 87.5

Документы о человеке в пространстве Интернет-сети

Т. В. Лугуценко, А. С. Товчига

Луганский национальный аграрный университет (г. Луганск, ЛНР)

На сегодняшний день документ как социокультурный феномен необходимо рассматривать через проявления своих системных, синтезирующих интенций, включенным в коммуникационный процесс, в коммуникативное пространство. Использование концепта коммуникативного пространства для экспликации социальной и культурной природы документа требует пропедевтической процедуры категориального оформления понятия коммуникация.

Социальный статус документа через отнесение его к артефактам технологической культуры, циркулирующей в социуме и выполняющей информационную, когнитивную, ориентационную, культурологическую функции, необходимо соотносить с современной социальной реальностью, которую определяет информационная цивилизация сегодняшнего дня. «Из всего дефинитивного многообразия наиболее инструментальным, представляется часто встречающееся определение документа как социальной информации, зафиксированной на материальном носителе созданным человеком способом в стабильной знаковой форме с целью передачи этой информации в пространстве и во времени» [1; с. 21].

Изменения в сфере развития информационных технологий трансформируют не только информационное пространство, но и все сферы жизнедеятельности человека, проникают в сознание человека, коренным образом преобразуют его жизнедеятельность. Динамика и не всегда предусмотренный характер современных социокультурных процессов заставляют исследователей вновь и вновь обращаться к проблематике тех изменений, которые претерпевает общество в условиях трансформации современного информационного пространства.

Технологии Интернет-коммуникаций модернизируют, например, деятельность в области документооборота, его отношения с обществом в целом. В случае электронной версии документов они получают распространение, а также фиксируют приоритет автора. Одним из примеров функционирования коммуникативного пространства Интернета, в котором государство является основным агентом, является проект «электронное государство» в дополнение к предоставлению информационных услуг гражданам, предприятиям, распро-

странению информации и обмену информацией между правительственными ведомствами для улучшения процесса принятия решений и общего управления, является эффективным средством сбора правительственных документов в режиме он-лайн.

Основываясь на достижениях науки информологии (генерализирующая наука обо всех информационных явлениях), определим, что информация – это «...общее самоотношение, самоотображения и их соотношения, представляющие универсальную информационно-генную среду, которая является основой проявления и функционирования вакуумных и материальных сфер Вселенной» [2; с. 33]. «Информация – это беспрецедентный по определению и безальтернативный по своей вселенской глубинной сущности (содержанию) фундаментальный субстрат мироздания. Ее поля и огромные потоки постоянно циркулируют в вакууме, природе и обществе. Информация овладела сознанием, поведением и досугом людей. Информация – источник (основа) жизни, пространства, времени. Материальной и духовной информацией мы питаемся. Из информационного пространства мы «вытаскиваем» кислород, азот, аргон – все элементы таблицы Д. Менделеева. Мир – информационный. Информация – первична, материя – вторична. Как абсолютная истина познания процессов и явлений информация становится глобально-космическим ресурсом научно-технического процесса и развития всего человечества, владея которым, можно полностью или частично обойтись без тонн угля, цистерн нефти, вагонов железной руды, других материальных, трудовых и финансовых ресурсов» [3; с. 73].

В процессе коммуникации между людьми происходит взаимный обмен социокультурной информацией, которая передается не только вербально, то есть под контролем сознания, но и в некоторой степени неосознанно, с помощью информации (когда, миновав сферу ясного сознания, осуществляется постоянное «просачивание» информации в психику человека), а также эмпатии (способности человека «проникать» в психику другого человека, сочувствуя ему, воспринимая его ощущения как свои собственные). Особенно велика роль «бессознательного» психического в процессе опосредованного общения людей, и, прежде всего в процессе восприятия человеком той социальной информации, которая материализована, то есть, отражена или воплощенная в предметах «второй» природы («очеловеченного мира»).

Размышляя об особенностях социокультурного пространства информационного общества, часто имеется в виду так называемые взаимоотношения «человек – Сеть». К исследованию этой специфики современности обращается М. Кастельс. Он задается вопросами: «Как объединить новые технологии и кол-

лективную память, универсальную науку и общественную культуру, страсти и разум? И почему мы наблюдаем во всем мире противоположную тенденцию, а именно увеличение дистанции между глобализацией и идентичностью, между Сетью и Я?» [4; с. 58]. Считаем, что эта цитата важна для дальнейшего изучения и понимания особенностей социокультурного пространства информационного общества, поскольку основные споры в контексте взаимоотношений «человек – Сеть» ведутся именно с точки зрения «индивидуализм – всеобщность».

Значение информации для жизни человека огромно, поскольку именно она создает психологическую и социальную основу, в которой проявляется сознательное поведение индивида. При этом естественная информация действительности, что окружает нас, является почвой зарождения живых существ и условием их развития и совершенствования, тогда как искусственная информация присутствует в виде письменных сведений, звуковых сообщений, теле- и радиопередач и т.д. – другими словами, всего того, что создано человеком. Именно на современном этапе развития информация является важнейшим стратегическим ресурсом мирового сообщества, от которого может зависеть настоящее и будущее человечества и культуры в целом. В результате данных процессов трансформируется ментальность человека, существенным атрибутом его мышление становится техническая рациональность.

Понятие Интернета в рамках социально-гуманитарной концепции интерпретируется как синоним глобального информационного пространства, сложного многопланового социокультурного феномена и средств массовой информации. Общение интерпретируется как средство реализации реальных информационных, познавательных, социально-психологических и творческих потребностей человека. Технологии Интернет-коммуникаций модернизируют, например, деятельность в области документооборота, его отношения с обществом в целом. В случае электронной версии документов они получают распространение, а также фиксируют приоритет автора. Более важным является возможность вносить изменения и модификации в уже опубликованный документ, сравнивать его и связывать с другими объектами информационного поля, что превращает его в документ с открытыми краями.

Изображение в сети человека иногда вообще не соотносится с реальным. Это парадокс, но два очевидных способа защиты от нежелательного распознавания – оставлять анонимные комментарии и писать без прямой ссылки на собственный опыт – не распространены. Ценность анонимных текстов в онлайн-сообществе чрезвычайно ниже, чем ценность текстов, защищенных авторским правом (или псевдо-авторов), даже если ресурс имеет техническую возможность отправлять неподписанные сообщения, что в настоящее время не распространено. А «общие» рассуждения менее отзывчивы, чем рассказ о конкретных

действиях и ситуациях в деталях. Эти ожидания, как правило, понятны онлайн-авторам и гарантируют, что они легко узнаваемы. Название сети и изображение постепенно воспринимаются как нечто сугубо личное, и уже можно говорить о постоянной тенденции пользователей исправлять эти атрибуты в течение длительного периода времени. «Попытка», «чужая» картинка (особенно подлинная фотография члена определенного сообщества) или «чужое» имя (и из-за одновременного использования кириллических и латинских букв каждое имя сети может быть представлено по-разному, иногда на глаз неразлично), болезненно воспринимается не только теми, чье право на немедленное признание нарушено, но и окружающими, которые чувствуют себя неловко, потому что им приходится каждый раз пытаться угадать авторство. В целом, это не принципиально.

В сегодняшней социальной реальности документ переживает трансформации предметности, а, следовательно, нуждается в подтверждении своей культурной значимости. Ценность документа в контексте социальности общества и личности рассмотрена через пост-практическое, практическое, пост-практическое социальное, пост-практическое историческое, что дает основание утверждать, что существование документа есть производное в бытии человека и общества, а его ценность зависит от их состояния и деятельности. Значение документной составляющей в информационном обществе проанализировано через информационную составляющую документа, которая представлена как особый информационный поток в структуре общества, который когда-то возник, сохраняется, занимает определенный сегмент социальной памяти. Главным потребителем информации, циркулирующей в информационном пространстве, является человек, а документ, который хранит информацию, становится главным средством субъект-объектных отношений. Это обстоятельство является важным аргументом рассмотрения документной информации как значимого социального феномена.

Библиография

1. Ларьков Н. С. О предмете и объекте документоведения как междисциплинарного научного направления / Н. С. Ларьков // II Всероссийская конференция «Документ в парадигме междисциплинарного подхода», Томск, Томский гос. ун-т, 27-28 октября 2005 года. – Томск : Изд-во Томского гос. ун-та, 2006. – С. 17-25.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М. : Рудомино, 2001. – 220 с.
3. Юзвизин И. И. Основы информатиологии / И. И. Юзвизин. – М. : АСТ, 2014. – 73 с.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / М. Кастельс. – М. : Республика, 2012. – 608 с.

УДК : 130.2

ББК : 87.5

Понятие «деятельность» как теоретическое выражение ограниченности антропологического принципа в философии

С. Г. Ретинский

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

В 1960-е гг. в советской литературе широкое распространение получил деятельностный подход. Его основоположник Г. Батищев использовал принцип деятельности для объяснения сущности культуры. При этом механизм осуществления деятельности он пытался раскрыть посредством категорий опредмечивание и распредмечивание.

«Опредмечивание – это переход совершаемого субъектом процесса в объект, превращение действующей способности в форму предмета. Распредмечивание – это обратный переход предметности в живой процесс: оно есть творч. начало освоения субъектом предметных форм культуры, а посредством их – также и природы», – писал Г. Батищев [2; с. 154]. Тожество данных противоположностями образует предметную деятельность, которая в свою очередь превращается в человеческую культуру.

Он обращал внимание, что проблематика опредмечивания и распредмечивания была выдвинута классической немецкой философией. И. Фихте смог разглядеть в деятельности необходимость взаимного перехода субъективного в объективное и обратно. Тем самым он смог разглядеть в диалектике Я и не-Я диалектику опредмечивания и распредмечивания. В свою очередь Г. Гегель увидел в труде способ, с помощью которого человек может создать собственный мир и самого себя. К. Маркс утверждал, что опредмечивание есть одновременное воплощение индивидуальности и общественных потребностей. Он пытался найти в природе человеческого труда не просто предметы, а отношения между людьми, выраженные в форме предметов. У К. Маркса предмет выступает как «опредмеченный человек» в его общественной сущности. Предметность превращается в момент живого труда, в отношении живого труда к самому себе в предметном материале.

Г. Батищев подчеркивал, что К. Маркс впервые рассмотрел обработанный человеком предмет не под углом зрения внешнего отношения полезности, а в связи с сущностью человека [1; с. 182]. Окружающий человека предметный мир перестал быть неким состоянием вне человека, а стал человеческим предметным миром. Мир, наполненный человеческим содержанием, есть «раскрытая

книга человеческих сущностных сил, чувственно представшая перед нами человеческая психология» [5; с. 123]. Предметная деятельность представляет собой основу и содержание всей человеческой истории и культуры, утверждал Г. Батищев [1; с. 183].

Как отмечал В. Межуев, разработанная Г. Батищевым концепция была направлена против «суммативного» представления о культуре, которая сводилась к «эмпирически фиксируемой совокупности результатов материальной и духовной деятельности людей, получаемых ими на протяжении всей их истории» [6; с. 282]. Вскоре ряд советских философов стали разделять взгляд на культуру, согласно которому культура существует в двух формах – предметной (результаты деятельности) и личностной (умения и способности индивида). Переход от личностной формы культуры к предметной (опредмечивание) означает расширение предметного богатства культуры, обратный процесс (распредмечивание) – развитие личности. Сам В. Межуев подчеркивал, что содержанием культуры является процесс исторического развития человеческих сил и способностей, внешнее выражающийся в богатстве создаваемой людьми предметной действительности [6; с. 287].

В свою очередь Т. Рагозина считает, что на самом деле с помощью деятельностного подхода была совершена внутри марксизма понятийная инверсия, т. е. замена содержания понятия труд содержанием понятия деятельность [8; с. 50]. По ее словам, деятельность как процесс взаимоперехода действующей способности субъекта в форму предметности и обратно представляет собой лишь способ освоения индивидом всеобщих форм культуры, но никак не механизм функционирования самого социокультурного целого.

«Данное обстоятельство становится еще очевиднее, если обратиться к рассмотрению деятельности со стороны ее формы, получившей свое выражение в категориальной структуре «цель – средство – результат». Посредством данной структуры понятие деятельности фиксирует то абстрактно-общее, что одинаково свойственно любому законченному акту индивидуальной человеческой деятельности – присущую ему форму субъективной целесообразности. И именно потому, что структура деятельности, раскрываемая соотношением «цель – средство – результат», есть форма субъективной целесообразности (и ничего более), именно поэтому понятие деятельности не выражает и принципиально неспособно выражать форму объективной целесообразности, то есть – форму бытия социального целого, в качестве таковой всегда выступает совокупность общественных отношений», – пишет Т. Рагозина [8; с. 53].

В данном случае понятие «деятельность» выражает лишь ограниченность так называемого антропологического принципа в философии. Примечательно,

что в ранних работах К. Маркса, где реальным субъектом общественной связи еще выступает индивид, также ощущается влияние антропологизма Л. Фейербаха [5]. Но уже тогда им был сделан шаг вперед на пути преодоления абстрактного понимания человека. Для этого К. Маркс снова обратился к Г. Гегелю, который видел в человеке результат его собственного труда, а не существо, наделенное человеческими качествами от природы. Если у Л. Фейербаха реальный человек – это «природное существо», то у Г. Гегеля – «предметный человек».

Антропологический принцип в философии уходит своими корнями в эпоху Просвещения. Т. Гоббс был первым мыслителем, который попытался дать исчерпывающее объяснение природы человека. Он утверждал, что эгоизм есть естественное состояние человека. Изменить человеческую природу нельзя, можно лишь обуздать ее посредством государства. Наличие власти позволяет держать людей в страхе, тем самым сдерживая их эгоистические порывы. Без государства они будут находиться в состоянии «войны всех против всех». Дж. Локк, напротив, считал, что человек от природы способен к самодисциплине. В связи с этим естественное состояние индивидов есть не противостояние друг с другом, а свобода, равенство и осознание взаимных обязанностей. При этом оба английских просветителя сходились во мнении, что человеческая природа неизменна. Такими же неизменными они считали законы, определяющие природу человека.

Французские просветители выступали против религиозного истолкования сущности человека. Они противопоставляли теоцентризму антропоцентризм, во главу угла ставили человека, а не бога. Так, Вольтер был уверен, что индивид изначально наделен страстями, чтобы действовать, и разумом, чтобы управлять своими действиями. Иными словами, рациональное поведение человека объяснялось человеческим разумом, а не божественным целеполаганием. Философы-просветители не только боролись за снижение роли религии в жизни общества (секуляризация), но и стремились разглядеть в отношениях между человеком и богом, отношения между человеком и другим человеком. Например, Ж.-Ж. Руссо называл покаяние таким действием, которое совершается человеком не с целью раскаяться перед богом за совершенные грехи, а для того, чтобы получить прощение у своих собратьев.

Свое продолжение антропологический принцип нашел в философии Л. Фейербаха [9]. Немецкий мыслитель исходил из того, что сущность религии – это человек как родовое существо. Любовь бога к человеку, представляющая собой основу религии, на самом деле есть любовь человека к самому себе, к своей отчужденной сущности. При этом человек может вернуть себе свои сущностные силы только с уничтожением религии, которую следует заменить по-

литикой. Именно политические отношения есть земное содержание родовой сущности человека. Однако в политике, как и в религии, также необходимо ликвидировать отчуждение, формой которого является монархия. Если у Г. Гегеля прусская монархия есть воплощение абсолютной идеи, то Л. Фейербаха – политическое воплощение отчуждения человеческой сущности. Монарх выступает единоличным носителем политических качеств человека. В свою очередь, борьба за республику выражает стремления людей к тому, чтобы эти качества стали присущи каждому.

Л. Фейербах выступал за реформирование философии, которая должна стать, прежде всего, учением о человеке. Подобный взгляд был характерен не только для немецкой мысли в середине XIX в. Примерно в тот же период в России его разделял Н. Чернышевский [10]. В основе его антропологизма лежало отрицание дуалистического понимания человеческой природы. Он отвергал всяческие попытки приписать человеческому сознанию сверхъестественную силу, противопоставляя теологическому разделению человека на тело и душу цельность человеческого организма. Все процессы, которые совершаются в организме, включая ощущения и сознание, находятся в единстве. Деление на физиологическое и психическое противоречит цельности человеческой природы, т. к. соединение в предмете разных качеств представляет собой общий закон для всех вещей.

Несмотря на то, что философские взгляды Л. Фейербаха и Н. Чернышевского были схожи, последний во многом смог превзойти созерцательный характер философии, подчинив её задачам революционной практики. Л. Фейербах лишь свёл «религиозный мир к его земной основе», т. е. отчужденные формы сознания к свойствам человека. Но главное оставалось у него ещё не сделанным. Чтобы окончательно и бесповоротно преодолеть ограниченность созерцательного материализма, необходимо преодолеть абстрактное понимание человека, т. е. антропоморфизм. Человеческие качества следует объяснять не природным происхождением, а исторически сложившимся способом производства. «Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений», – отмечал К. Маркс [4; с. 3].

К понимаю человека как совокупности всех общественных отношений К. Маркс пришёл не сразу. Его путь от фейербаховского определения человека пролегал через гегелевскую «Феноменологию духа». С помощью этой работы Г. Гегеля молодой К. Маркс стремился объяснить самопорождение человека как процесс опредмечивания и распредмечивания, отчуждения и его снятия. Но даже если рассматривать человека как продукт деятельности, а не природы, ещё

нельзя быть уверенным в том, что преодолен антропоморфизм. В противном случае пресловутый деятельностный подход не был бы выражением ограниченности антропологического принципа в философии. Заслуга раннего К. Маркса состоит в том, что уже в ранних работах он смог разглядеть наличие общественной связи, не зависящей от человека. Формой этой общественной связи является труд, а не деятельность. Поздний К. Маркс не случайно отмечал, что источником культуры становится не всякий труд, а лишь общественный труд [3]. Обособленный труд не может создавать ни культуру, ни богатство. Он может создавать только потребительные стоимости.

При этом нельзя отрицать заслуги деятельностного подхода. Как отмечает Т. Рагозина, его достоинством является то, что посредством осуществлённого им анализа деятельности удалось объяснить механизм подключения индивида к социокультурному процессу. Таким способом люди осуществляют развитие своих индивидуальных сущностных сил. Следовательно, деятельностный подход XX века смог логически завершить то, что начала в своё время эпоха Просвещения [7].

Библиография

1. Батищев Г. С. Деятельная сущность человека как философский принцип / Г. С. Батищев // Проблема человека в современной философии. – М. : Наука, 1969. – С. 73-144.
2. Батищев Г. С. Определенность и распределенность / Г. С. Батищев // Философская энциклопедия. – М. : Советская энциклопедия, 1967. – Т. 4. – С. 154-155.
3. Маркс К. Критика Готской программы / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1961. – Т. 19. – С. 9-32.
4. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1-4.
5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1974. – Т. 42. – С. 41-174.
6. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры / В. М. Межуев. – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – 408 с.
7. Рагозина Т. Э. Деятельностный подход: иллюзии «личностного монизма истории» / Т. Э. Рагозина // Тези доповідей і повідомлень Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк: ДонНТУ, 2011. – С. 92-97.
8. Рагозина Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ / Т. Э. Рагозина // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ, 2018. – С. 48-56.
9. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. – СПб. : Прометей, 1908. – 337 с.
10. Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии / Н. Г. Чернышевский // Соч. – М. : Правда, 1974. – С. 200-295.

УДК: 291.1(092)

ББК : 87.3

Философские перипетии учения Тейяра де Шардена о ноосфере

Г. А. Лемешко

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

Современная эпоха породила множество глобальных проблем, связанных с взаимоотношением человека с окружающей средой и влиянием на неё научно-технического фактора, с буквально обрушившимся на человека потоком информации и поиском им своего места в этом сложном мире. Всё больше и громче звучит тревога за будущее человечества. В этих условиях особое значение приобретает проблема определения путей устойчивого развития человечества. Она является сложной и многомерной, выдвигающей на каждом этапе общественного развития всё новые и новые вопросы, требующие всестороннего исследования.

Одним из первых, кто обратил внимание на эту проблему и попытался её решить, был французский католический теолог и одновременно учёный-антрополог, палеонтолог, археолог и биолог Тейяр де Шарден. Его религиозно-философское учение о ноосфере в это время стало быстро распространяться во Франции. По имени своего основателя оно получило название тейярдизм.

Как учёный Тейяр де Шарден работал в разных направлениях науки, но будучи глубоко верующим человеком, теологом, в центр своих исследований он всегда ставил проблему Бога, человека и вселенной. Эту проблему он пытался переосмыслить с точки зрения теории эволюции и тем самым создать новую теологию, которая не противоречила бы данным науки. Он указывал на недостатки принятой в качестве официальной доктрины католической церковью философии томизма. Во-первых, томизм, утверждал Тейяр, не изменялся с XIII века, поэтому по своей сути он является статической схемой, которая не позволяет рассматривать акт творения, грехопадения и искупления в динамике. Исторические же процессы динамично развиваются, а поскольку в человеческой истории реализуется замысел Божий о мире, то и религиозное учение должно также развиваться; во-вторых, томизм проповедует спасение отдельного человека, субъекта, в то время, как утверждал Тейяр, речь должна идти о спасении человечества, ибо человечество представляет собой единый целостный организм, обладающий единым разумом.

В рамках такого подхода Тейяр де Шарден разрабатывает учение о ноосфере. На формирование этого учения большое влияние оказала философия античного философа-идеалиста Плотина (205-270) – основоположника неоплатонизма, последователем которого, как известно, был Тейяр де Шарден. В философии Плотина его привлекало, прежде всего, учение об эманации Единого.

Следует отметить, что в этой философии, как и во всей античной философии, не было идеи творения. «Единое» Плотин представлял как некую независимую, непознаваемую, трансцендентную первосущность, которая превышает всё то, что существует и мыслится.

Сначала, утверждает философ, происходит эманация Единого (первосущности) в Ум, который включает в себя мир идей, затем из Ума происходит мировая Душа, которая включает в себя, а затем и выделяет из себя отдельные души и творит чувственный мир. Согласно Плотину, низшую ступень эманации представляет материя. В процессе эволюции на определенной стадии своего развития все существа чувственного мира приходят к осознанию своей неполноты. С этого времени начинается процесс их сближения с «Единым», а затем и слияния с ним. В учении Тейяра де Шардена о ноосфере нашли своё отражение все основные положения философии Плотина, правда, исследуются они с точки зрения науки и в терминах науки.

Формирование мировоззрения Тейяра де Шардена проходило также под влиянием выдающегося французского мыслителя, одного из наиболее видных представителей философии жизни, эволюционизма и интуитивизма Анри Бергсона (1859-1941), который ещё при жизни получил беспрецедентную известность. Во французской философии второй половины XX в., пожалуй, не было ни одного известного мыслителя, который не ссылался бы на Бергсона и не интерпретировал бы его философию. Особое значение для Тейяра имела работа Бергсона «Творческая эволюция» (1907 г.). В этой работе Бергсон показывает, что именно творческая эволюция является подлинной реальностью. Творческая эволюция – это метафизически-космический процесс жизни, характеризующийся длительностью, которую можно постичь только посредством интуиции. Различными аспектами длительности Бергсон считает материю, сознание, память и дух. Для характеристики развития универсума в процессе творческой эволюции Бергсон использует понятие «жизненный порыв», которое означает внутренне присущее универсуму стремление к жизни. В работе «Феномен человека» Тейяр де Шарден несколько раз использует бергсоновские категории «порыв» и «длительность». Конечно, Анри Бергсона нельзя считать непосредственным основоположником учения о ноосфере, но его взгляды на творческую эволюцию стали для Тейяра отправной точкой, катализатором для его создания.

Как учёный Тейяр де Шарден формировался в начале XX века. Этот период характеризовался бурным развитием науки и техники. Его не могла не захватить господствующая в это время творческая научная атмосфера, распространяющиеся идеи эволюционизма. Он был хорошо знаком с прогрессивными учениями XIX века: теорией естественного отбора и происхождения человека Ч. Дарвина и трудовой теорией антропогенеза Ф. Энгельса, которые во многом определили его подход к проблемам человека.

Цель данной статьи – на основе изучения работы Тейяра де Шардена «Феномен человека» проанализировать его учение о ноосфере и роли человека в ней, показать его связь с концепцией развития вселенной в целом.

Теория эволюции является ядром философских воззрений Тейяра и главной их чертой. Развитие, пишет он, есть «основное условие, которому должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными» [8; с. 215].

Одним из объектов исследования Тейяра является Вселенная. Рассматривая её как единое целое, изучая её со всех сторон, как извне, так и изнутри, он приходит к выводу, что эволюция носит сквозной характер. Он выделяет три этапа эволюции: «преджизнь», «жизнь», «мысль» и прогнозирует четвертый – «сверхжизнь». Развитие, утверждает он, характерно уже для самой примитивной материи. Но, где-бы ни происходило развитие, оно всегда должно иметь некий внутренний источник. Этот источник Тейяр увидел в одухотворенности и одушевленности всей материи. Как отмечал православный священник А. Мень, «Тейяр с ранних лет обладал чувством священности и величия природы. Материя для него была не отвлеченным философским понятием, а живой материнской средой, с которой он ощущал себя кровно связанным» [3; с. 9].

Чтобы обосновать это положение, Тейяр де Шарден разрабатывает учение об энергии, которая находится внутри материи и существует в двух видах: тангенциальной и радиальной. Тангенциальная – это энергия связей. Она отвечает материальному аспекту вещества вселенной и представляет собой силу механического характера. По отношению к ней действует принцип энтропии. Радиальная – это особая внутренняя духовная энергия. Функционально она соответствует деятельности психического в динамических процессах. По мнению Тейяра, эта энергия оказывает влияние на развитие материи в сторону её усложнения и концентрации, т.е. в сторону возрастающей структурности. Её достаточно для того, чтобы двигать эволюцию.

Он подробно разъясняет, как возникают и развиваются все более сложные организованные формы существования. Это происходит потому, что под влиянием радиальной энергии психические свойства вещества, которые заложены в ней изначально, начинают играть все более существенную роль по отношению к материальным свойствам. В конце концов, вся телесная материя, утверждает он, преобразуется в духовную. Тейяр отмечает, что для радиальной энергии нельзя найти физического эквивалента. На нее не распространяется действие закона сохранения энергии и принцип энтропии.

Эти два вида энергии диалектически взаимодействуют, обуславливают друг друга. Но приоритет все же принадлежит радиальной энергии, поскольку именно ей присуща постоянная устремленность вперед. Результатом этого взаимодействия является постоянное усложнение материи, что приводит сначала к появлению жизни, а затем и разумного человека. Отметим, что хотя Тейяр де Шарден часто употребляет, в частности – в работе «Феномен человека», категорию «материя», он не дает ее четкого определения. Материю он отождествляет с веществом. А для того, чтобы зафиксировать ее двойственную природу (материальную и духовную) он часто использует понятие «ткань универсума».

К вопросу появления жизни Тейяр подходит с материалистической точки зрения, исключая воздействие на этот процесс сверхъестественных сил. Она

самозародилась в недрах преджизни в результате длительной эволюции. «Жизнь, - пишет он, - начинается с клетки» [8; с. 72]. Он подчеркивает, что своим возникновением она обязана материи и, более того, нуждается в ней. Причем этот процесс происходит и развивается в тесной связи и в зависимости от всей Вселенной. Результатом этого развития является становление космоса как целостности. Это был процесс уникальный, возникший только однажды и не в одном месте. По определению Тейяра, он представлял собой «одну из главных вех (или параметров) космической эволюции земного шара» [8; с. 89]. Такой подход католического теолога явно противоречил богословским догмам о сотворении мира. Для него творение, по существу, – это процесс, эволюция.

Тейяр де Шарден отмечает, что четко указать границу, которая бы отделяла жизнь от преджизни невозможно. Во-первых, потому, что это было очень давно, нас отделяет от того времени длительный период; во-вторых, потому, и это, пожалуй, главное, что жизнь является изначально данным и универсальным феноменом. Неорганический мир отличается от органического только тем, что в первом жизнь существует в неразвитой форме, которая недоступна человеческому восприятию, а во втором – жизненные процессы развились настолько, что стали выступать на поверхности вещей.

Все явления жизни, отмечает Тейяр, имеют качественное своеобразие и не редуцируются к низшим формам существования. С появлением жизни образуется гармоничная общность живого и неживого. Эту общность ученый называет биосферой. Биосфера понимается им и как жизненная оболочка Земли, и как некая пространственная сфера, которая удерживает все свои составляющие в определенных границах.

Понимание Тейяром де Шарденом жизни сближает его в определенном смысле с панбиологизмом, сторонники которого утверждают, что всякое природное тело является, в сущности, живым организмом. Такой подход как бы снимает проблему происхождения жизни, заменяя ее проблемой роста и усиления биологических процессов. Каким же образом, согласно учению Тейяра, происходит переход от одного этапа эволюции к другому? Это происходит, утверждает он, при помощи скачка, когда количественные изменения переходят в качественные. Каждый новый этап эволюции более совершенен, чем предыдущий. «Во всех областях, - пишет он, - когда какая-либо величина достаточно выросла, она резко изменяет свой вид, состояние или природу... Критические точки изменения состояний, ступени на наклонной линии, в общем, разного рода скачки *в ходе* развития – это для науки отныне *единственный*, но зато *истинный* способ представить себе и уловить «первый момент» [8; с. 71-72].

Здесь Тейяр де Шарден предстает перед нами как диалектик. Однако он усматривает источник развития не в противоречии, а в сходстве, в тенденции к объединению. Видимо поэтому польский исследователь Тадэуш Плужанский отметил, что диалектика Тейяра не имеет «души диалектики» [4; с. 200].

Движущей силой биологической эволюции, согласно учению Тейяра, является развитие сознания. Жизнь, по своей сути, и есть его развитие. «Сознание, - пишет он в «Феномене человека», - не что иное, как субстанция и кровь

развивающейся жизни» [8; с. 146]. Однако сознание не есть некая самостоятельная субстанция. Оно является продуктом физического усложнения и повышения уровня организации материальных систем: чем сложнее тело, тем богаче сознание. Для того чтобы прийти к такому выводу, Тейяр анализирует процессы «корпускуляризации» и «целлебрализации», происходящие в этих системах. Первые приводят к появлению протеинов в живых организмах, вторые сопровождаются усложнением психики и приводят к возникновению человеческого мышления или способности к рефлексии. Сознание он понимает как всякого рода психику, которая присуща всем формам эволюции: в «преджизни» она существует в виде потенции, а на стадии жизни проявляется в создании нервных систем. Такое понимание возникновения сознания позволяет охарактеризовать П. Тейяра как панпсихиста. Об этом свидетельствуют его высказывания в работе «Феномен человека»: «В земной материи была замкнута некоторая масса элементарного сознания. Некое рудиментарное сознание предшествует появлению жизни [8; с. 66]; «Первоначальные пылинки сознания», в представлении Тейяра, летали уже по безжизненному миру [Там же; с. 67].

Максимум своей сложности материя достигает в мозгу и нервной системе человека. Исходя из этого, человек рассматривается Т. де Шарденом как неотъемлемая часть единого процесса эволюции, закономерный ее продукт и вершина развития. Но человек не есть бесконечно малая частица, которая зародилась в рамках общей эволюции Вселенной наряду с другими такими же малыми частицами. В нем сконцентрировалось «все ценное, все активное, все прогрессивное, с самого начала содержащееся в космическом лоскуте, из которого вышел наш мир» [8; с. 150]. По существу все предшествующее развитие Вселенной было подготовкой для его появления.

Такая постановка и решение проблемы происхождения человека явным образом противоречит христианскому догмату о его сотворении Богом и практически снимает вопрос о возникновении человечества от одной пары людей. Попытки Тейяра согласовать положения христианства с естественным эволюционизмом остаются непонятными ортодоксальным католическим теологам и вызывают у них протест.

Человек оказал влияние на все сферы жизни. С момента его возникновения существенным фактором эволюции становится рефлексивное сознание. Если на более низких ступенях развития целесообразные, способные к развитию формы отбирались произвольным путем из случайных и бессознательных действий, то с появлением человека эволюция становится думающей, «осознающей саму себя», способной сознательно избирать себе пути. Возникает новая земная оболочка, которую Тейяр де Шарден называет «ноосферой». Это невидимая, чисто духовная, но реально существующая оболочка Земли, которая способна, однако, приводить к огромным материальным преобразованиям. Земля, по его выражению, «приобретает душу». Ноосфера, пишет Тейяр, - это «столь же обширная, но... значительно более цельная, чем все предшествующие покровы, она действительно новый покров, «мыслящий пласт», который, зародившись в

конце третичного периода, разворачивается с тех пор над миром растений и животных – вне биосферы и над ней» [8; с. 148].

В ноосфере, утверждает он, благодаря деятельности человека, разума и милости Божьей наступит общее одухотворение Вселенной. Как католический теолог, П. Тейяр де Шарден видит завершение эволюции ноосферы в переходе на еще более высокую ступень – в теосферу.

В ноосфере человек становится не только центром, но и движущей силой эволюции. Тейяр называет его «корона ноосферы». Во-первых, он является сознательным началом эволюции, способным мыслить, познавать себя и окружающий мир; во-вторых, он способен, используя добытые знания, преобразовывать этот мир. Высшую и конечную стадию эволюции человека Тейяр де Шарден связывает с выходом существования человека на единение с универсумом, где мысль и действие человека обретают космический масштаб функционирования. Развитие человека с необходимостью должно привести к наивысшей степени организованности. Человечество обречено становиться все более и более сплоченным единством.

Такая постановка вопроса, согласно учению Тейяра, соответствует всему ходу эволюции. В работе «Феномен человека» он пишет: «Ложен и противостественен эгоцентрический идеал будущего, якобы принадлежащего тем, кто, руководствуясь эгоизмом, доводит до крайнего выражения принцип «каждый для себя». Любой элемент может развиваться и расти лишь в связи со всеми другими элементами и через них» [8; с. 194].

Он усматривает в современной истории уже существующие тенденции к этому объединению: это глобальные коммуникации, развитие науки, информационных процессов и др. Но пока это только тенденции. Главным средством объединения является универсальная всеобъемлющая любовь. Тейяр утверждает, что люди глубоко ошибаются, когда рассматривают любовь только с чувственной стороны, анализируя лишь ее «сентиментальную» сторону. Любовь – это нечто большее: она имеет не только человеческий, но и космический смысл. Как биологическая реальность, она свойственна не только человеку. «Она представляет собой общее свойство всей жизни и как таковая присуща в разной форме и степени формам, последовательно принимаемым организованной материей» [8; с. 208]. Он называет ее «любовь-энергия». Любовь соединяет существа их сутью. «Всеобъемлющая любовь не только психологически возможна, - утверждает Тейяр, - она единственно полный и конечный способ, которым мы можем любить» [8; с. 210].

Но тогда как объяснить то, что все попытки объединить человечество приводят лишь к отрицательным последствиям, «к упадку и порабощениям сознаний»? Это происходит потому, что, утверждает Тейяр, люди пытались сблизиться, опираясь на «сомнительную почву»: защиту материального положения; создание новых отраслей промышленности; улучшение условий жизни классов, наций и т.д., находящихся в неблагоприятном положении. Такое объединение, с его точки зрения, поверхностно, оно способно лишь «механизировать» людей и приводить к новым формам порабощения. Но самое главное, отмечает он, «это

происходит потому, что, преодолевая парализующий нас «антиперсоналистский» комплекс, мы все еще не решились допустить возможность, реальность существования у вершины мира над нашими головами кого-то любящего и любимого» [8; с. 210]. Таким образом, с точки зрения Тейяра де Шардена, от любви к Богу зависит любовь человека к человеку и к окружающему миру

Когда произойдет духовное объединение людей, а человечество превратится в единый разумный организм, тогда совершится переход ноосферы в четвертый этап эволюции – сверхсознание. Возникновение сверхсознания – это этап уже сверхпланетарный. Этот «высший полюс эволюции» Тейяр называет Омегой. Он отмечает, что Омега – это не просто центр, который возникает из слияния элементов. Это некое конечное состояние мира, в котором концентрируется в своем совершенстве и целостности большое количество сознания, постепенно выделяемого на Земле ноогенезом. Поэтому Тейяр де Шарден видит космическую функцию Омеги в том, чтобы положить начало единодушию мыслящих частиц мира и поддерживать его своим влиянием.

Для того, чтобы выполнить эту функцию, Омега должна быть автономной, наличной, необратимой и, в конечном счете, трансцендентной. Все эти четыре принципа присущи «точке Омега». Человечество еще имеет большой запас времени, чтобы прожить, и громадные возможности, чтобы преодолеть «стены своей земной тюрьмы». Ноосфера находится только в самом начале своего развития, поэтому человечеству предстоит еще много на пути прогресса. Тейяр отмечает, что люди пока не имеют даже понятия о том, насколько велика «ноосферная» мощь. Все еще впереди.

Учение Тейяра де Шардена о ноосфере и месте человека в ней во многом противоречит догмам католической церкви. Он пытался соединить науку и религию, причем наука в этом учении преобладала. Тейяр отмечал, что задачей науки является познание всего того, что было в прошлом и того, что существует сейчас, а религия должна указать будущее. «Религия и наука – пишет он, - две неразрывно связанные стороны, или фазы, одного и того же полного акта познания, который только один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции, чтобы их рассмотреть, измерить и завершить» [8; с. 223].

Католическая церковь рассматривала эволюционное учение П. Тейяра де Шардена как ересь, а Тейяр не мог порвать с церковью, поскольку веру он впитал с молоком матери. При этом он понимал, что никогда не сможет принять доктрину церкви в том виде, в котором она существует. Это была трагедия всей его жизни.

Философское учение Тейяра де Шардена противоречиво. В нём можно увидеть и попытку соединить науку и религию, и панбиологизм, и панпсихизм, и элементы материализма и диалектики. Вокруг этого учения шли ожесточенные споры. Его критиковали и философы, и теологи. Но как бы ни относились к его взглядам, нельзя отрицать тот факт, что он стал значительным явлением времени, давшим толчок к развитию и науки, и философии, и теологии.

Библиография

1. Бугай Д. В. Определение человека в трактате Плотина / Д. В. Бугай // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С.154-155.
2. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / Лосев А. Ф. – М. : Мысль. – 988с.
3. Мень А. О Тейяре де Шардене / А. Мень // Вопросы философии. –1990. – №12 – С. 89-102.
4. Плужанский Т. Некоторые черты воззрений Тейяра де Шардена / Т. Плужанский // От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. – М.: Мысль, 1969. – 302 с.
5. Семенова С. Г. Два вестника будущего: Николай Федоров и Пьер Тейяр де Шарден / С. Г. Семенова // Русский космизм: прошлое, настоящее и будущее: Материалы между-ной научно-практической конференции. – Орел: Изд. «Модуль-К», 2011. – С. 13-28.
6. Семёнова С. Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден / С. Г. Семёнова. – С.-Пб, РХГА, 2009. – 672 с.
7. Тейяр де Шарден П. Божественная среда / Тейяр де Шарден. – М. : Ренессанс, 1992. – 311 с.
8. Тейяр де Шарден. Феномен человека / Тейяр де Шарден. – Наука, 1987. – 240 с.

УДК :130.2

ББК : 87.6

Понятие культурной памяти: проблема теоретических предпосылок

Д. Д. Овсяникова

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

Память как неотъемлемая составляющая человеческого существования с древнейших времён притягивала исследовательский интерес, однако осмысление и выражение её социально-культурного измерения в конкретном понятии – культурной памяти – осуществилось только в XX веке. Длительный путь формирования теоретических оснований и методологических принципов предшествовал возникновению представлений о памяти культуры как механизме преемственного развития человеческого общества.

Преемственность, выполняя функцию фиксации и воспроизводства прошлого в настоящем, выступает необходимым фактором сохранения общественного целого, однако обнаружение значимой роли данных процессов становится возможным лишь при условии выявления качественного различия между «прошлым» и «настоящим», то есть при осознании тех изменений, которые происходят с обществом в его бытии. Сохранение ценного социального знания как необходимое обстоятельство общественного существования раскрывается в осмыслении качественного отличия и оторванности прошлого состояния общества и выработанного в его рамках опыта от современного его состояния – то есть как следствие осознания процессов исторического развития социального целого.

Однако прежде чем были сформированы мировоззренческие установки, позволяющие отобразить особенности исторического развития социального организма, общественным сознанием и философской мыслью были сформулированы различные, свойственные отдельным этапам существования общества, способы понимания действительности. Особенности мировоззрения и методологических основ исследования, изменяющиеся в каждую историческую эпоху, являют собой фундамент для трансформации философского понимания процесса развития истории с одной стороны и феномена памяти, как взаимосвязанного с ним, – с другой.

Так, например, в исследовательской литературе выделяют три основных подхода в осмыслении времени и движения истории, свойственных античному миру.

Первая модель исторического процесса усматривает в существовании мира и общества циклическое движение: согласно представлениям древнегреческих философов, история движется по кругу и всегда возвращается к исходному пункту.

Как считают исследователи, «первая циклическая схема, включающая в себя повторяющееся разрушение и возрождение всего космоса, засвидетельствована в конце V в. у Эмпедокла» [5; с. 640]. Однако ранние описания вечно-го космического вращения также можно найти, например, у Анаксимандра: «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности» [13; с. 127], и Гераклита: «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнём, мерами разгорающимся и мерами погасающим» [2; с. 275].

Подобное представление о движении не предполагает возникновения чего-либо уникального и неповторимого, поскольку «одна и та же картина мира существует здесь решительно везде и всегда», всё индивидуальное «то созидаясь, то разрушаясь, вечно возвращается к самому себе и от этого своего вечно-го круговращения оно ровно ничего не получает нового» [9; с. 19]. Так, мир, существующий в вечном вращении по кругу, где невозможно появление чего бы то принципиально нового, не нуждается в памяти как сохранении приобретённого опыта: как указывает Т. Э. Рагозина в своём исследовании особенностей формирования понятия культурной памяти, – «где нет изменений – там память излишня» [12; с. 47].

Другая модель понимания процессов исторического движения – модель регресса – усматривает в истории человечества деградацию, ухудшение духовного и материального качества жизни. Наиболее отчётливо данный способ видения истории выражен в поэме «Труды и дни» Гесиода и в «Метаморфозах» древнеримского поэта Овидия.

Гесиод описывает пять веков и пять соответствующих им людских родов: «золотой», «серебряный», «медный», «век героев» и «железный век» – каждый последующий бедственнее и тяжелее предыдущего. Овидий, очевидно заимствуя представления из древнегреческого мифа, также выделяет четыре века (минуя «век героев»), следующие в порядке поэтапного регресса.

Подобный подход, выстраивающий в прямую последовательность сменяющие друг друга периоды, в некотором смысле ближе к более поздним – линейным – способам понимания истории, чем модель циклического вращения. Однако в то же время в своих представлениях Гесиод дробит исторический процесс на отдельные, изолированные друг от друга фрагменты: как отмечает поэт, в каждый новый период возникает новое, созданное богами поколение «ни в чём с поколеньем не схожее с прежним» [15; с. 53]. В системе взглядов на мир, предполагающих отсутствие непосредственной связи между этапами общественного существования – предыдущее поколение не является предком последующего, – невозможна идея преемственного развития, и, следовательно, память как способ сохранения социального опыта также не может быть осмыслена.

Другая причина, обуславливающая невозможность формирования представлений о памяти культуры в рамках утверждающей упадок в историческом развитии мировоззренческой модели, содержится в самой идее регрессивного движения: в ситуации заведомого ухудшения духовных и материальных усло-

вий существования не соответствующий новым обстоятельствам благоприятный опыт прошлого не может быть актуализирован в настоящем, а потому становится бесполезным, также как и память, вместе с ним утрачивающая своё значение.

Следующий мировоззренческий подход, обнаруживаемый исследователями в философских взглядах античности, раскрывает представление об истории в рамках идеи общественного прогресса.

Уже в мифологических сюжетах о совершенствовании орудий труда – например, мифах о Прометее, о полёте Дедала и Икара – отдельные авторы усматривают концепцию поступательного развития в её зародышевом состоянии [4; с. 141]. Однако подобного рода примеры установки на новизну носят в своей сущности точечный характер: имея привязку к конкретным единичным событиям либо к определённым областям человеческой жизнедеятельности, они эпизодичны по своей внутренней логике и оказываются неспособными выпрямить историческое время в целостное потоковое движение.

Так, например, приводимые в качестве аргумента, подтверждающего формирование мировоззренческих установок в рамках представлений о прогрессе, высказывания Ксенофана, Цицерона и Сенеки в первую очередь сосредоточены на проблемах научно-интеллектуального поиска и практически не охватывают другие стороны общественной жизни: Ксенофан своим утверждением «Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально, но постепенно... ища, лучшее изобретают» [13; с. 172] указывает на самостоятельность людей в совершении открытий и получении нового знания; фраза Цицерона «всё новейшее, конечно же, правильнее предыдущего, ибо исправляет его ошибки» [14; с. 59] описывает движение мысли в философии; Сенека, рассматривая достижения астрономии, осмысливает развитие научного знания – «Природа вещей не сразу передаёт свои тайны. Думаю, мы начинатели. <...> Одно из этого расследует наш век, другое – тот, кто последует за нами» [цит. по 10; с. 355].

Как указывает Н. И. Кареев в своём исследовании истории развития идеи прогресса: «Греческие и римские писатели нередко отмечали частные успехи в той или другой области (преимущественно в знании), но и эти наблюдения не обобщались, не возводились в доктрину, сколько-нибудь полную и определённую. Свои наблюдения они редко выражали с совершенной точностью; эти наблюдения не влияли на всю совокупность их мыслей» [7; с. 84].

Таким образом, в большинстве своём намеченные античными авторами идеи поступательного развития не были оформлены в цельную теорию прогресса как полномасштабную мировоззренческую модель исторического развития, способную выразить исторический процесс как последовательное кумулятивное движение. Лоскутные представления о прогрессивном движении оказываются недостаточным условием для выявления преемственности в развитии общества и, следовательно, память, в качестве способа сохранения приобретённого опыта, также не может быть постигнута.

Однако среди разрозненных и обрывочных представлений античных мыслителей могут быть выделены воззрения авторов, сформулировавших относи-

тельно чёткое и последовательное изложение идеи прогрессивного развития, такие, например, как подходы Дикеарха и Тита Лукреция Кара.

Ученик Аристотеля Дикеарх представил идею развития человеческого общества через смену трёх ступеней хозяйства – начиная с собирательства, через скотоводство к земледелию. Однако экономический прогресс, согласно автору, сопровождается моральным упадком: первобытные времена отождествляются Дикеархом с «золотым веком» Гесиода, в то время как развитие хозяйственной деятельности приводит в конце концов к стяжательству, войнам, болезням и т.д. [6; с. 328]. Так, установленное автором развитие способов человеческой деятельности в итоге осмысливается как неблагоприятное. Схожая логика обнаруживается и в работе Лукреция «О природе вещей»: созданная автором концепция поэтапного социально-исторического развития, совмещаясь с регрессивной моделью Гесиода, объединяет совершенствование материальных условий с нравственным упадком, усматривая тем самым трагедию общества в осуществлении прогрессивного движения.

Сплетение намеченных идей прогресса с представлением об упадке обесценивает как достижения исторического развития, так и сам путь, приведший к данному результату, а, значит, и память об этом пути: если опыт оценивается как негативный, то сохранять и воспроизводить его нет смысла.

Таким образом, ни одна из рассмотренных моделей истории, свойственных античному мировоззрению, по своей сути не была способна выявить, во-первых, поступательность исторического развития, реализующуюся через сохранение ценного социального опыта, и, во-вторых, накопительный характер результатов человеческой деятельности, – то есть не обладала достаточным теоретическим фундаментом, способным обеспечить формирование представления о культуре и культурной памяти.

Античность не знала понятия культуры, выражающего поэтапную аккумуляцию всего многообразия самой человеческой деятельности и её результатов. Возникающее в древнеримских воззрениях представление о «культуре» было связано с проблемами человеческой духовности и буквально значило «возделывание души». В этих же понятийных границах данное представление существовало и в период средних веков.

Средневековая модель исторического развития опирается на идеи креационизма, согласно которым история человеческого общества заключена в отрезке между сотворением мира и его концом. Так, Аврелий Августин, сформулировавший в своих трудах новое видение исторического процесса, опровергает свойственную древности идею мирового циклического движения. Рассматривая известное высказывание из «Книги Екклесиаста» о круговращении, восстанавливаемом бытие в прежнем виде – «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. I, 9, 10), – Августин противопоставляет ему христианское видение, утверждающее уникальность и единичность исторических событий: «Ибо Христос однажды умер за грехи наши; восстав же, „уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти—(Рим. VI, 9)» [1; с. 532].

Таким образом, в философии средних веков в контексте христианского мировоззрения получила выражение идея линейного развития истории, или – как уточняет М. А. Барг – представление об истории как о «пунктиром намеченной прямой, состоящей из довольно редко расставленных точек об избранных господом моментах» [3; с. 100].

История, мыслимая как результат осуществления божественной воли, с одной стороны, выступает целостным процессом, наделённым собственным смысловым содержанием, но в то же время, с другой – приобретает внешний характер по отношению к человеку. В рамках средневекового мировоззрения человек лишён способности творить подлинную историю: «Что же касается истории светской, и в частности области институтов, знания, техники (*machinamentum*), то Августин никакого прогресса здесь не замечал и не предвидел» [3; с. 105].

В конечном итоге, христианская модель истории, несмотря на присущее ей представление о линейном движении временного потока, статична по своей сути, поскольку, определяя существование человечества факторами, предустановленными божественным провидением, лишает его, тем самым, внутреннего развития. Так, реализуя своим бытием заданную божественной волей цель, общество осуществляется в изначально предписанных и неизменных формах, что не предполагает возникновения идеи преемственности как способа сохранения социальной целостности в её историческом движении. Как справедливо указывает Т. Э. Рагозина, анализируя проблему памяти в свете средневекового понимания истории: «Что вечно и неизменно – то не испытывает нужды в сохранении, изначально делая любые усилия тщетными, ничтожными и попросту излишними» [12; с. 49].

Таким образом, средневековому мировоззрению становится недоступным представление о памяти в её социально-культурном способе осуществления, также как и представление о самой культуре, нуждающееся в осознании непосредственного участия человечества в поэтапной выработке форм собственной жизнедеятельности. К тому же, в рамках мировоззрения, обращающего исследовательские взоры к проблеме божественного созидания истории и не осмысливающего земную жизнь и её плоды подлинной целью человеческого существования, понятие культуры как фиксация достижений развития и реализации коллективных сил общества не может быть сформулировано.

Переосмысление статуса человека происходит в эпоху Ренессанса и в новом прочтении воспринимается философией Просвещения. Человек становится центром мировоззрения данного периода, формирующего представление о свободе и творческом потенциале личности. Новый подход, наделяя человека способностью самостоятельно созидать свою судьбу и историю, формулирует принцип гуманизма, утверждающий своим объектом ценность человеческой жизни.

С позиций гуманистического миропонимания исторический процесс начинает мыслиться продуктом непосредственной человеческой жизнедеятельности, а не внешней предзаданности.

Другой важный фактор, фиксирующий отличительную особенность человеческого бытия, – наличие разума, как способности действовать соответственно обоснованной целесообразности, а не в виду природной необходимости. Принцип рационализма, утверждающий способность человека преодолевать природное состояние, является необходимым условием формирования понятий культуры и культурной памяти, поскольку становится точкой разграничения натуралистического бытия мира и результатов осознанной человеческой деятельности.

В то же время достижения науки того времени, подтверждающие возможности разума и таким образом демонстрирующие, «что не было намечено никакого предела в развитии человеческих способностей, что способность человека к совершенствованию действительно безгранична» [8; с. 5], выступают фундаментом просвещенческой идеи линейного прогресса, которая, однако, оказывается неспособной породить видение развития общества с позиции подлинного историзма.

Установление примата новизны, ярко выраженного поэтом Джоном Донном: «Дела обстоят тем лучше, чем чаще они меняются» [цит. по 3; с. 318], – обесценивает весь прошлый приобретённый опыт, подчёркивая значимость лишь последнего доступного результата, важность которого также нивелируется очередным достижением. Подобное понимание истории, фиксируя количественные накопления, не предоставляет возможности осмыслить качественные преобразования в историческом процессе [12; с. 51], что делает невозможным формирование представлений о преемственности в общественном развитии. Как пишет в рамках данной проблемы Т. Э. Рагозина: «Идея линейного прогресса есть идея отрицания прошлого, а не его сохранения» [12; с. 51].

Таким образом, свойственное данному периоду возведение человека в статус средоточия Вселенной позволило обнаружить получившее выражение в принципах гуманизма и рационализма человеческое деятельностное начало в развитии исторического процесса, что послужило основанием в формировании представления о культуре как о специфически человеческом способе существования. Однако господствующая в то же время идея линейного прогресса, будучи неспособной осмыслить преемственность как необходимое условие развития, не позволяет сформулировать понятие культуры, выражающее процесс поступательного качественного изменения, что делает невозможным также выявление культурной памяти как механизма сохранения прошлого в настоящем.

Принцип историзма, рассматривающий каждый новый этап в существовании объекта следствием его прошлого состояния, получив своё воплощение в рамках идеалистической философии Г. В. Ф. Гегеля, был перенесён на рельсы материалистического понимания истории в трудах К. Маркса, разработавшего новую модель социально-исторического развития как «органической системы».

Согласно К. Марксу, органическая система в своём становлении проходит, во-первых, этап зарождения в рамках другой системы, с опорой не только на элементы собственного основания, но и основания этой базовой системы, и, во-вторых, период последующего развития, в процессе которого стремится подчи-

нить себе все элементы основания и перестроить их так, чтобы они жили по законам единого организма: «Таким путём система в ходе исторического развития превращается в целостность» [11; с. 231]. Так, общество может мыслиться органической целостностью, только если социально-историческая детерминация в качестве основания начинает доминировать над природной, выступившей базовой системой для общественного развития.

Краеугольным камнем самореализации общества в качестве органической целостности К. Маркс определяет труд как форму деятельности, подчёркивающую исключительность человеческого способа существования: понятие труда, включающее в себя как необходимые составляющие сознательность и коллективность деятельности, в концепции К. Маркса становится выразителем процессов производства не только конкретных материальных и духовных продуктов и ценностей, но и самого социального способа существования.

Так, сама общественная жизнь начинает восприниматься как процесс производства всего многообразия наличных форм социального бытия, что, в сущности, и есть сохранение и передача ценного опыта: как пишет Т. Э. Рагозина, анализируя подход К. Маркса: «Так рождается „чистый историзм—в понимании общества, а вместе с ним – принципиально новая модель исторического развития: модель реальной диалектики», которая, как указывает автор, и становится «подлинной теоретической предпосылкой понятия культурной памяти» [12; с. 53].

Таким образом, сформированное К. Марксом видение общества как органической целостности позволяет выявить специфические особенности процессов общественного развития, локализующиеся в представлении о социально-исторической преемственности: каждый новый этап становления общественного организма предполагает качественное изменение форм социально-исторического бытия, но в то же время имманентно содержит в себе предыдущие формы собственного существования.

Так, в противовес подходу, усматривающему в культуре лишь механизм накопления конкретных достижений общественной жизнедеятельности, на основе представлений о преемственности формируется понимание культуры как процесса, охватывающего всё многообразие форм социального взаимодействия в его непрерывном воспроизводстве. Подобный взгляд на общество предполагает развёртывание механизма, обеспечивающего сохранение и актуализацию форм и структур, в рамках которых осуществляется как сама общественная деятельность, так и её результаты, – то есть механизма культурной памяти, получающего осмысление в качестве неотъемлемого элемента социально-исторического развития.

Библиография

1. Августин, А. Творения: в 4 т. Т. 3: О граде Божием, книги I-XIII / Блаженный Августин ; сост. и подгот. текста к печати С. И. Еремеева. – Санкт-Петербург : Алетейя ; Киев : УЦИММ-пресс, 1998. – 595 с.
2. Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1. Ч. 1.: Философия древности и средневековья / Ред. кол.: В. В. Соколов и др. – М. : «Мысль», 1969. – 937 с.
3. Барг, М. А. Эпохи и идеи: становление историзма / М. А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.
4. Виц-Маргулес, Б. Б. Античные теории общественного развития и прогресса / Б. Б. Виц-Маргулес // Античный полис: проблемы социально-политической организации и идеологии античного общества. – СПб., 1995. – С. 134-144.
5. Гатри, У. К. Ч. История греческой философии в 6-ти томах. Т. 1. Ранние досократийцы и пифагорейцы / У. К. Ч. Гатри. – М.: Владимир Даль, 2016. – 863 с.
6. Жмудь, Л. Я. Дикеарх / Л. Я. Жмудь // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 327-329.
7. Кареев, Н. И. Основные вопросы философии истории. В 2-х частях / Н. И. Кареев. – 3-е изд., сокр. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1897. – 475 с.
8. Кондорсэ, Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж. А. Кондорсэ; пер. И. А. Шапиро. – М.: Государственное социально-экономическое издательство (СОЦЭКГИЗ), 1936.– 266 с.
9. Лосев, А. Ф. Античная философия истории / А. Ф. Лосев. – М.: «Наука», 1977. – 207 с.
10. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм / А. Ф. Лосев; худож.-оформ. Б. Ф. Бублик. – Харьков: Фолио; М.: «Издательство АСТ», 2000. – 960 с.
11. Маркс, К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 1. / К. Маркс. – М.: Политиздат, 1980. – XXVI. – 564 с.
12. Рагозина, Т. Э. Проблема культурной памяти как способ рефлексии над социальной формой / Т. Э. Рагозина // Культура и цивилизация (Донецк): научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2017. – Выпуск № 1 (5). – С. 42-56
13. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Подг. изд. А. В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
14. Цицерон, Марк Туллий Учение Академиков / Марк Туллий Цицерон; пер. Н. А. Федорова; коммент. и вступ. ст. М. М. Сокольской. – М.: Индрик, 2004. – 320 с.
15. Эллинические поэты VII-III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / отв. ред. М. Л. Гаспаров. – М.: Ладомир, 1999. – 515 с.

УДК: 141.8:396.1

ББК : 87.5

**Феминизм как «кривое зеркало» проблемы
субъектности исторического процесса**

А. С. Армен

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

Появление феминизма как общественно-политического движения и трактовка им проблемы субъектности истории не в последнюю очередь связаны с феноменом отчуждения, открытым и описанным К. Марксом, и является одним из последствий этого социально-экономического и психологического явления.

Отчуждение трансформирует родовую сущность человека как в значении его природы, так и духовного родового достояния, превращая ее в чуждую (иногда враждебную) ему сущность, исключительно в средство его существования. Отчужденный труд отчуждает от человека: собственное тело, окружающую его природу, его духовную (собственно человеческую) сущность. Все это вызывает отчуждение человека от человека во всех сферах реальности, биологической и социальной. Взаимоотношения людей в пространстве отчуждения – антагонистические. Общество разбивается на атомы, противоречивые и враждебные друг другу.

Подобное разъятое, разъединенное пространство становится полем борьбы различных отчужденных субъектов, претендующих на всеобщую субъектность, путем абсолютизации личных (классовых, национальных, корпоративных, гендерных) интересов. Подобное состояние обуславливает возникновение идеологии феминизма.

Поиск субъекта исторического процесса всегда являлся одной из центральных проблем философии, актуализирующей в себе, в свою очередь, ряд важных вопросов, производных от самой проблемы субъекта социокультурного развития. Речь идет о том, может ли субъект персонифицироваться в человеке, либо каких-то исторических лицах, либо институализироваться, воплощаться в конкретных институтах: государство, церковь, семья и т.п. Могут ли быть субъектами исторического процесса классы, социальные группы, гендерные сообщества и т.д. Совершенно четкий и определенный ответ на эти вопросы дает марксистская методология.

Социальная реальность не является данностью, и развитие ее не стихийно. Ее целостность обусловлена, а движение детерминировано тем, что существует нечто, которое одновременно представляет собой объективное бытие и то, что это бытие формирует – субъект организации, сохранения единства и взаимосвязи всех компонентов (в нашем случае семьи, частной собственности и государства), целенаправленного развития. В работе «О гениях и талантах: проблема

субъекта истории в работах Ф. Энгельса» Т. Э. Рагозина ведет речь об этом самом субъекте, давая ему четкие дефиниции: «Труд и формы его разделения, являя собой органическую сращённость форм общественных связей и отношений, этой безличной «социальной силы» с человеческими индивидами, преследующими свои сознательные цели и интересы, – только он и есть та искомая саморазвивающаяся система, которая представляет собой действительную субстанцию-субъект истории, образующую объективно существующую, саморазвивающуюся основу» [3, с. 28].

В современной философской и, в частности, культурологической науке понимание субъекта социокультурного процесса множественно, неясно и размыто: от человечества с последующей конкретизацией (нация, социальные институты, классы, субкультуры, гендер, семья, личность) и до абсолютизации значения личностного начала в сотворении и претворении в жизнь механизмов культурного творчества. При этом возникают вопросы, если это т.н. человечество, то, во-первых, как оно обрело подобный статус, в результате чего? И во-вторых, что способствует сохранению этого человечества как целого (общества) в его динамике, развитии, трансформациях? На первый вопрос четкий ответ может дать только теология, в своих рассуждениях опирающаяся на религиозную картину мира. Да и на второй вопрос тоже (провиденциализм, телеология истории). Что же касается социально-философского подхода, то он требует поиска первоосновы образования этого самого человечества. Того, что его произвело и позволяет человечеству оставаться таковым по сей день. Повторяем, это трудовая деятельность.

Таким образом, семья как частное проявление, звено саморазвивающейся общественной структуры, развивается и трансформируется вместе с ней и в результате «заказа», исходящего из тех конкретных форм трудовой организации, которые существуют на сегодняшний день. Поэтому кризис современного института семьи является прямым следствием кризиса капиталистического общества, слабости сегодняшнего капиталистического способа производства, агонизирующего в пространстве глобальных проблем современности, им же и порожденных. Речь идет о техногенной катастрофе, дефиците ресурсов, как восполнимых, так и невозполнимых, о перенаселенности планеты, установке на уничтожение семьи (путем дискредитации семейных и религиозных ценностей), о нивелировке индивидуального сознания вследствие деятельности СМИ, как бесконтрольной, так и жестко контролируемой.

Феминизм, в особенности современные феминистские теории, представляет собой последствия дробления, раскола общественного целого, когда часть стремится руководить всей системой, вплоть до её поглощения.

В работе «Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии» Т. Э. Рагозина, исследователь, посвятивший ряд трудов проблеме субъекта исторического процесса, актуализирует внимание на том, что «...вне контекста, очерченного концептуальными рамками проблемы субъекта истории, невозможно сколько-нибудь удовлетворительно вести речь о бытии истории вообще и формах и механизмах ее преемственного существова-

ния – в частности, ибо весь этот комплекс проблем является производным от того или иного ответа на вопрос: что является основой (субстанцией) человеческой истории, чему с необходимостью принадлежит субстанциональное свойство быть историей» [2, с. 40].

Давая четкое определение понятиям субстанции истории как ее основы, фундамента, первоначала, распространяющего имманентно присущие ему свойства на весь процесс исторической динамики, и субъекта исторического процесса как первоисточника всех движений, которые он продуцирует в социокультурное пространство, исследователь вводит концептуальное понятие «субстанционального субъекта» истории. Под субстанциональным субъектом истории, являющимся одновременно её основой и катализатором развития Т. Э. Рагозина понимает труд и репрезентируемые им формы его разделения: «Труд и формы его разделения – вот та скромная обитель, где на самом деле скрыта «хитрость мирового разума», незримо вершащая судьбы истории» [2, с. 53].

Все остальные идеи и концепции, которые пытаются искать субъект культурно-исторического творчества в каких-то иных, локальных проявлениях культуры (игровая концепция Й. Хейзинга, феноменология Э. Гуссерля, идея сублимации З. Фрейда) только уводят философскую культурологическую проблематику субъекта истории и культурного творчества в сторону от истины. И игра, и сознание, и сублимации первичных энергий (в возникновении и развитии) в социальном акте, без сомнения, вторичны, по сравнению с трудом, производны от него, как производны структуры, социальные институты, классы, гендерные различия и гендерные сообщества (феминизм – не исключение).

Труд порождает и формирует общество со всей системой социальных связей, оказывающее «социально обуславливающее воздействие на свои структурные звенья (коллективы, группы, классы и проч., включая входящих в них индивидов)» [2, с. 54].

Общество как «система общественных связей и отношений», утверждает Т. Рагозина, есть не что иное, как «система общественного разделения труда», которая единственно только и есть «адекватная форма-репрезентант «субстанционального субъекта истории» [2 с. 54]. Поэтому она, будучи имманентна труду как системообразующему основанию, на каждом конкретном этапе развития обуславливает наличное бытие «эмпирических субъектов», придавая им статус относительной самостоятельности в качестве элементов / «звеньев» общественного целого.

Таким образом, попытки феминисток возвести половую, либо гендерную сущность в ранг субъекта исторического процесса не выдерживают критики, поскольку часть никогда не заменит собой целого в единственно существующем онтологическом пространстве. Невозможно реформатировать историческое движение ни по религиозному, ни по государственному заказу, ни женских, даже феминистских, теоретических изысканий. Т. Рагозина справедливо напоминает о научном подходе к проблеме, осуществлённом А. Ф. Лосевым: «Не случайно поэтому А. Ф. Лосев, говоря о всеобщих условиях и основаниях построения любой философии истории, сопрягает это построение в первую

очередь с пониманием специфики субъекта исторического развития. Так, совершенно справедливо ставя вопрос о специфичности субъективного и объективного в общественном развитии, А. Ф. Лосев пытается отграничить его, с одной стороны от природного развития и, с другой, – от развития индивидуально-личностного» [2, с. 41].

Апологеты феминизма же, напротив привязывают этот самый вопрос и к природному, и к индивидуально-личному. Это происходит не только потому, что и то, и другое лежат на поверхности, соответственно, видны. Подобный взгляд является результатом дробления целого в хронотопе современной цивилизации, и, что немаловажно, – результатом принятия и актуализации подобного дробления.

Традиционно бессистемность феминизма принято объяснять эмпиризмом как определяющей феминистскую идеологию характеристикой, когда ценным представляется опыт каждой женщины, сопротивляющейся мужскому насилию. А поскольку этот «опыт» множественен и многолик, то сконструировать из него единую теорию не представляется возможным.

Однако претензии феминизма на создание целостной философской системы с цельной картиной мира разбиваются не только о его бессистемность и эмпирическую несогласованность позиций его идеологов. Сама идея феминизма провозглашения себя самое как будущего демиурга исторического процесса, их претензии на субъектность в социокультурном развитии являются ложным посылом и ложным предвидением.

Стремясь к равенству с мужчинами в общественном производстве, в трудовой деятельности, к равному праву на труд и равному уважению своего труда (в случае с радикальным феминизмом – приоритетному праву на труд, более пристальному вниманию к нему и более высокой оценке своего труда), феминистки в порыве собственной феминности, отказываются учитывать объективные законы, исходящие из сути, характера и специфики самого труда как «станции-субъекта» истории. Т.о. они не видят его решающей субъектности в историческом процессе и стремятся его подменить собой – неким женским началом, феминной сущностью, женственными социальными ожиданиями и т.п.

Таким образом, феминизм, как и его множественные теории, представляя собой осколок разъятого социального целого, пытается сначала институализироваться, а затем посредством самых разнообразных механизмов руководить всей системой. Однако истина заключается в том, что сама эта система существует вне феминизма и под феминизмом и даже в своей нынешней расколотоности на современном этапе исторического развития, обладая самостоятельным бытием, вне всяких феминистских пожеланий продолжает движение и развитие.

Выделение системы общественного разделения труда в качестве субъекта исторического процесса можно назвать революцией философской мысли, поскольку системность мира здесь находит своё прямое и объективное объяснение: «Как бы то ни было, но признание наличия в общественной истории осо-

бой надындивидуальной реальности – «социальной силы» – является одним из важнейших ключевых моментов к теоретическому портрету объективного субъекта истории, без которого исторический материализм оказывается неспособным преодолеть сугубо антропоморфный взгляд на общественную историю людей, свойственный старому материализму XVIII века» [3, с. 28].

Тезис идеологов марксизма о том, что идея прогресса и развития общества обусловлена социально-экономическими условиями, а не является следствием только человеческих желаний и устремлений, нашел отклик и у теоретиков феминизма. Очевидно, что специфика развития семьи как социального института и проблема взаимоотношений полов, равно как и иные формы социальной организации, помещены в исторический контекст. Не являясь ни природной данностью, ни результатом человеческого сознания, они есть продукт конкретной исторической ситуации, а, следовательно, могут быть подвержены изменениям. Вместе с тем, такие изменения не могут произойти благодаря призывам к разуму или принципам справедливости, а только вместе с прогрессом условий производства.

Для современного феминизма постмодернистского толка характерен не то чтобы антропоморфный взгляд на категорию субъекта, а гомоморфный (феминный). С одной стороны, это заключается в критике классического патриархального общества без целостного научного понимания причин его возникновения и развития, а с другой – в попытке построения утопического социального пространства, основанного на полном ниспровержении мужского господства и свободе любого сексуального выбора.

Тем не менее, феминистки полагают, что есть возможность изменения социальной реальности вне контекста условий, которые предлагаются существующей формой общественной организации труда, а лишь исходя из политической воли, транслирующей определенную идеологию. «Главную идеологию» феминизма исследователь В. П. Макаренко обрисовал следующим образом: «...различие полов есть кардинальная социальная проблема, поскольку существующее положение вещей не может считаться равенством между полами». И далее сразу: «Эта идеология несводима лишь к одному источнику неравенства между полами. В то же время феминистки подчеркивают самодовлеющий и самоконструируемый характер господства.

Вышеуказанный акцент сближает феминизм с постмодернизмом и постструктурализмом. М. Фуко и Ж. Деррида детально описали телесную и социальную микрофизику отношений силы и бинарные оппозиции современного общества. Однако постмодернизм и постструктурализм заинтересованы преимущественно описанием социокультурных феноменов. Тогда как феминизм однозначно ориентирован на полемику» [1, с. 222]. Вместе с тем, феминизм не представляет и не может представлять собой философскую систему со сложившейся картиной мира, поэтому концептуальные понятия здесь заменяются идеологиями, а политическая активность стремится затушевать раздробленную теоретическую базу. Идея неравенства полов и идея достижения равенства не способны привести к преобразованию всей общественной системы, также

как и государство, на самом деле, не имеет самоструктурируемый, т.е. самообусловленный характер. В этом также заключается проблема феминизма, проявляющаяся в том, что часть (гендерное взаимодействие и борьба) стремится подменить собой целое – трудовой характер истории и трудовую деятельность человека как родообразующее начало.

Библиография

1. Макаренко В. П. Главные идеологии современности. / В. П. Макаренко. – Ростов н/Д : изд-во «Феникс», 2020. – 480с.
2. Рагозина Т. Э. Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии // Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы научной международной конференции. Выпуск 5. / Т. Э. Рагозина. – Донецк : ДОННТУ, 2020. – С. 40-55.
3. Рагозина Т. Э. О гениях и талантах: проблема субъекта истории в работах Ф. Энгельса / Фридрих Энгельс и современность: к 200-летию со дня рождения: материалы Междунар. науч. конф., 27 нояб. 2020 г.; отв.ред. Т. Э. Рагозина. – Донецк : ДОННТУ, 2020. – Вып. 7 – С. 18-36.

УДК 101.1: 316

ББК : 87.6

**Формирование этноса и нации
в свете Западной философской мысли**

Е. И. Петрова

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

На сегодняшний день для жизни и практической деятельности народов наиболее актуальными становятся проблемы социального развития и этнического бытия, сохранения исторического наследия и культурных традиций, менталитета и идентичности.

Современная эпоха, в частности последняя четверть XX и первые два десятилетия XXI века, ознаменована проблемами единства и многообразия цивилизаций и культур, взаимодействия этносов и наций, ксенофобии и национализма, агрессии и экстремизма. Межэтнические конфликты и гражданские войны в разных регионах мира, которые не прекращаются уже несколько десятилетий, системные трансформации обществ способствовали радикальному изменению социальной и политической карты планеты. Они и сегодня заставляют ученых продолжать искать ответы на новые вызовы современности, пересматривать большинство известных политических концепций нации, парадигм этничности и социальных теорий этноса, идеологические основы решения национального вопроса.

Современный этап философского видения проблемы феномена «нация» обусловлен всем предыдущим развитием западной философской мысли. Проблемы этносов и наций требуют к себе все более пристального внимания, так как давно вошли в разряд самых злободневных и актуальных в социально-политической практике. Неоднозначные и сложные процессы взаимодействия культур и цивилизаций, этносов, наций и народов свидетельствуют о необходимости определения природы и сущности этносов как особенных систем, уникальных природно-биологических, социально-культурных и духовно-нравственных целостностей. Многозначность понятия «нация» отражает наличие множества концепций феномена «нация».

Исследование актуальных вопросов становления наций и их идеологического обоснования в западной общественно-политической философии нашло отображение в работах многих ученых. В следствии этого сформировался ряд основных теорий и концепций нации. Хотя они являются достаточно условными, но при этом выполняют определенную функцию способа осмысления дискурсивных вопросов в понимании понятия «нация».

В данной статье рассматривается феномен этноса и нации в ракурсе западных теории происхождения наций. Формирование нации объясняется через социальные законы развития общества.

Среди известных западных исследователей, которые изучали сущность понятия «этнос», «нация» в контексте социологии и философии, стоит отметить таких, как Бастиан А., Кагиян С. Г., Каутский К., Ляпуж Ж. В., Маркс К., Морган Д. Г., Топинар П., Энгельс Ф, и пр.

С точки зрения некоторых современных авторов, этническая принадлежность и идентификация в современном полиэтническом обществе приобретают политический смысл, провоцируя обострение противоречий между этническими группами (этническими меньшинствами). В условиях демократического общества они приобретают весомый общественный потенциал. В связи с этим все более актуальными становятся и научные разработки, связанные с совершенствованием теоретических основ определения таких понятий, как «этнос», «этничность», «нация».

Целью данной работы является анализ понятий «этнос», «нация» с точки зрения западных и, в частности марксистской, теорий развития нации, его содержания как социально-философского феномена. Для достижения этой цели необходимо решить следующие задачи:

- исследовать важнейшие условия формирования этноса и нации согласно учениям представителей западной философской мысли, учениям К. Маркса и Ф. Энгельса;

- определить перспективы дальнейшего изучения теории нации.

В современной научной литературе понятие «этнос» функционирует в значении «сообщество, объединяющее людей, принадлежащих к одному временно-пространственному измерению, людей одного происхождения, одного языка общения, материальной и духовной культуры» [8, с.102]. Понятие «народ», «этнос», «нация» взаимозаменяемы, синонимичны, когда речь идет о поиске истоков, происхождении этноса. Потребность в определении границ этих понятий объясняется их полисемантическим характером. Данные понятия нередко употребляются в различных смысловых значениях.

Западные ученые XIX века, изучавшие конкретные народы в своей практической деятельности чаще использовали термины «нация», «раса», «племя». Лишь со временем термин «этнос» начинает употребляться в литературе в самостоятельном значении и в довольно необычном смысле.

По мнению французского антрополога П. Топинара необходимыми атрибутами общественного быта является материальная культура, а также язык. Ученый подчеркивал, что «под этническими признаками разумеют все факты, вытекающие из соединения людей между собою, под влиянием какого бы то ни было побуждения: общественных нужд, выгоды, личного произвола или воинственных наклонностей» [8].

А. Бастиан, немецкий этнограф, под «этническим» понимал культурно-специфический облик народа. Он выделял отдельные «этнические ареалы» (египетский, ассирийский, китайский, японский, индийский и др.).

Французский социолог XIX века Ж. В. Ляпуж предложил употреблять термин «ethnie» для обозначения культурной единицы. Его соотечественник антрополог Ж. Деникер дал близкое к современной трактовке определение этнических групп как «народы», «нации», «племена», причем подчеркивая, что они отличаются друг от друга языком, образом жизни, поведением. Он предпочитал термину «этнос», термин «народ» [7].

Л.Г. Морган, американский ученый, использовал термин «этнический период» для обозначения стадии, пройденной человечеством в ходе своего развития. Он отмечал, что «этнический период представляет собой определенное состояние общества и отличается свойственным этому периоду образом жизни. Человечество начало свое поприще с самой низкой ступени развития и проложило себе дорогу из состояния дикости к цивилизации, благодаря медленному накоплению опыта» [4 с. 7]. Стоит отметить, что взгляды Льюиса Генри Моргана оказали сильнейшее воздействие на мировоззренческие взгляды как К. Маркса, так и Ф. Энгельса. Маркс набросал конспект «Древнего общества» с множеством пометок и примечаний, а Ф. Энгельс за короткое время написал книгу «Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана». Оба ученых усмотрели в исследовании Л. Моргана научное подтверждение своих идей в области частной собственности, классового неравенства и вечности отделенной от народа государственной власти. То есть труд Л. Моргана был использован основателями марксизма как важнейшее практическое доказательство их теоретических идей.

Одной из идей марксистской философии является определение понятия исторической общности людей как рода, племени, нации.

В доклассовый период основной формой общности людей является род, племя. Род - первичный социальный и этнический коллектив, обладающий общностью происхождения, общим языком, верованиями, общими обычаями, чертами культуры и быта. Экономической основой данной общности (рода) являлась первобытнообщинная собственность.

Племя представляет собой более крупную общность людей, состоящую из двух или нескольких родов. Ф. Энгельс характеризует племя следующими основными признаками: собственной территорией и именем, особым диалектом, правом вводить в должность и смещать избранных родами старейшин и военных вождей, общими религиозными представлениями и культовыми обрядами, наличием, заседающего публично, совета племени, состоящего из старейшин и военных вождей [3, с. 879]. В этот период родоплеменная общность была единственно возможной формой функционирования и развития всего первобытного общества и производства.

С возникновением общественного разделения труда, с появлением торговли, появлением отношений имущественного неравенства родоплеменная общность уступает место новой форме общности людей, которой явилась народность. Впоследствии экономическую разобщенность хозяйственных районов ликвидировали товарно-капиталистические отношения, они укрепили

связи между жителями данной народности и близких к ней, содействовали образованию общего для них языка, общих черт культуры, сплачивали людей в более устойчивые общности - нации. «... родственные племена, - пишет Ф. Энгельс, - сплачивались в постоянные союзы, делая, таким образом, первый шаг к образованию наций» [3; с. 292]. То есть, классик марксизма говорит о формировании в родовую эпоху устойчивых этнических общностей – народов и народностей, которые стали первой предпосылкой к образованию народа-нации как классовой, политико-экономической категории. Еще в одной работе, в «Манифесте Коммунистической партии», К. Маркс и Ф. Энгельс указывают на капиталистическую основу формирования нации: «Буржуазия...сгустила население, централизовала средства производства, концентрировала собственность в руках немногих. Независимые...области с различными интересами, законами правительствами и таможенными пошлинами, оказались сплоченными в одну нацию, с одним правительством, с одним национальным классовым интересом...» [4; с. 428].

По схеме исторического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса, смена этно-социальных общностей людей («племя», «народность», «нации») соответствует поступательному ходу общественно-экономических формаций истории человечества, то есть человеческое общество развивается в соответствии с развитием производительных сил и производственных отношений.

Согласно марксистской теории, на первобытнообщинной стадии развития человечества происходит образование первых этно-социальных общностей - «племен», основой организации которых являются родовые связи. С возникновением рабовладельческого общества, которое первым в истории человечества характеризуется классовой структурой, появляется «народность» (народ), основой социальных связей которой является территориальность. Эта форма общности существует и в феодальный период. К. Маркс и Ф. Энгельс в своих работах часто употребляют термин «национальность», который применим именно к народностям феодального общества, предшествующим нации, хотя сформулированного определения «нация», «национальность» в работах нет. Развитие капиталистического производства, возникшего в недрах капитализма, обуславливает возникновение качественно новой общности людей – «нации».

Один из сторонников марксистской теории, германский социал-демократ К. Каутский утверждал, что объективными условиями, а затем и неотъемлемыми признаками образования нации являются: общность экономических связей, созданная капитализмом, конкретная целостная территория, как материальная почва для создания экономических связей народов, и являющаяся пространством их жизни и деятельности; и общий литературный язык, который имеет важнейшее функциональное значение для создания и налаживания общественно-экономических связей нации [2; с. 34-35].

Таким образом, можно отметить, что классическая марксистская теория выделяет важнейшим условием формирования нации потребность в преодолении феодальной раздробленности экономики и развитие капиталистических экономических связей больших групп людей, совместная деятельность которых предполагает общность территории и языка. К. Маркс и Ф. Энгельс в связи с зарождением и становлением капитализма доказали закономерный характер возникновения национальной формы развития общества, указали решающую роль экономических факторов в формировании и прогрессе наций. По мнению классиков марксизма, нация возникает наряду с формированием централизованного государства в политическом отношении, с появлением буржуазии – в социальном, с формированием национального рынка – в экономическом. То есть, для марксистов важна была роль классовых противоречий в смене этапов исторического развития [1].

Исходя из проведенного анализа, можно сделать следующие выводы:

1. Исследование проблемы «этнос», «народность», «нация» в западных учениях позволяет выявлять тенденции и познавать закономерности процесса расцвета и сближения национальных общностей, овладевать механизмом их действия и взаимодействия.

2. Классическая марксистская теория выделяет важнейшим условием формирования нации потребность в преодолении феодальной раздробленности экономики и развитие капиталистических экономических связей больших групп людей, совместная деятельность которых предполагает общность территории и языка. Ею доказан закономерный характер возникновения национальной формы общественного развития в связи с зарождением и утверждением капитализма, с учетом решающей роли экономических факторов, особенно общности экономической жизни, в формировании и прогрессе наций.

3. Согласно марксистской теории нация возникает наряду с формированием централизованного государства в политическом отношении, с появлением буржуазии – в социальном, и со складыванием национального рынка – в экономическом

4. На наш взгляд, перспективы дальнейшего изучения теории феномена нация состоит в более подробном рассмотрении социальных предпосылок возникновения данной категории.

Библиография

1. Кагиян С.Г. Нации, этносы и национализм: социально-философский анализ этно- национального дискурса. / С.Г. Кагиян – Саратов: Сателлит. – 2004. С. 20.

2. Козлов В.И. Этнос. Нация. Национализм. Сущность и проблематика/ В.И. Козлов, – М.: Старый сад, 1999. С.34-35

3. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в трех томах, т.3. / К. Маркс, Ф. Энгельс – М.: Изд-во пол. лит-ры, 1979. – 643с.

4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс, – М.: Изд-во пол. лит-ры 2 изд., т.4,1955. – 615с.

5. Морган, Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. / Л.Г. Морган. - Л.: Издательство института народов Севера и ЦИК СССР. 1934. - С. 7.

6. Резникова К.В. Этничность как категория социального познания / К.В. Резникова // Социодинамика. – 2015. – № 1. – С. 101-111.

7. Пьер-Андре Тагиефф. Цвет и кровь. Французские теории расизма= La couleur et le sang. Doctrines racistes a la francaise. – М.: Ладомир, 2009. – 240с.

8. Топинар П. Антропология / П. Топинар. - Санкт-Петербург, 1879 год. Издание Л. Ф. Пантелеева. – С. 407.

УДК : 316.728; 141.78

ББК : 87.6

**Поиски национальной идентичности
в зеркале философии и социологии постмодерна**

А. В. Герасимов

Луганский государственный педагогический университет
(г. Луганск, ЛНР)

Для изучения различных аспектов идентичности населения в условиях российско-украинского приграничья, в 2018 – 2020 гг. нами была проведена серия из семи фокусированных групповых интервью (далее – ФГИ) и 71 глубинное интервью (далее – ГИ). Отметим, что транскрипты ФГИ и ГИ были подвергнуты анализу в соответствии с методикой А. Страусса и Дж. Корбина. Также нами был проведен анкетный опрос 759 респондентов. Подавляющее большинство респондентов, принявших участие в ФГИ, ГИ и анкетном опросе, являются жителями ЛНР.

В анкетном опросе (как и в ГИ и ФГИ) наблюдается значительный перекоп в сторону молодежи, т.е. лиц до 35 лет (68,1%). Соответственно лиц среднего и старшего возраста (т.е. от 35 лет и старше) было опрошено – 31,9%. Обратим внимание, что это такой перекоп в сторону молодежи мы делали намеренно. Нам было интересно в первую очередь узнать об идентичностях в повседневных жизненных практиках именно молодого поколения, т.е. родившегося и социализировавшегося после развала СССР, при так называемой независимой Украине.

Анализ данных ФГИ и ГИ свидетельствует, что часть молодежи, высказывая мнение о том, что будущее Донбасса вместе с Украиной, впадает в антиисторизм и некий инфантилизм, наивно рассуждая как бы было хорошо, если бы Донбасс вернулся на Украину, но не ту, которая есть сейчас, а ту, которая была до 2014 года¹. Представители старшего поколения ЛНР более реалистичны в этом вопросе. Они понимают, что, к сожалению, как невозможно оживить погибших людей на Донбассе (в том числе мирных жителей, женщин, детей), так и невозможно повернуть историю вспять².

¹ «Я бы хотел, чтобы вернулась Украина, которая была до войны. То есть, я бы хотел, чтобы было как раньше». (м., 20, ср., студент, с. Хорошее); «Ну как по мне, ну, я не знаю. Мне бы хотелось вернуться на Украину, но не с этой властью (имеется в виду киевская власть), не с этими взглядами на жизнь (некоторой части украинских граждан с неонацистскими взглядами)» (м., 24, ср. спец., строитель, г. Луганск).

² «Будущее Донбасса... вот, я когда-то услышала фразу, что Украина должна быть там, где есть украинцы. У нас есть украинцы, но все равно, я думаю, что нам все-таки по духу ближе Россия. Вот, это раз. И второе, после всего того, что сделала Украина по отношению к мирным жителям нашего региона, вряд ли мы сможем вообще простить, смерти детей, мирных жителей. То есть, я

При этом, по данным анкетного опроса, почти половина респондентов (46,3%) считают, что будущее Донбасса вместе с РФ. Однако, почти четверть опрошенных (24,5%) затруднились ответить на вопрос о будущем Донбасса. Такой большой процент не определившихся респондентов, говорит о том, что в данном долгоиграющем конфликте, много неопределенных факторов и до конца не проявленных уровней. Многие люди, до конца не осознавая этого, чувствуют всю сложность и неоднозначность разворачивающегося конфликта на Донбассе. К тому же, достаточно большой процент людей (15,8%) испытывает полную безнадежность и негативизм в отношении будущего своего края, полагая, что у Донбасса нет будущего, т.е. за семь лет часть населения очень устало от конфликта, неопределенности и разочаровалось во всем. Но, при этом, подавляющее меньшинство респондентов (7,4%) считает, что будущее Донбасса вместе с Украиной.

Обратим внимание, у молодежи ЛНР, наблюдается сложный процесс транзита, а вернее транзитивности ценностей и повседневных жизненных практик идентичности в сложных условиях перманентной конфликтности в зоне российско-украинского приграничья.

Отметим, что и у многих наших коллег, в том числе и в России, наблюдается аналогичные представления. А именно, что якобы большинство жителей Донбасса хотят, чтобы Донбасс вернулся на Украину, состояния до 2014 г.

Интересно, что по последним опросам общественного мнения на Украине, 56,0% жителей Украины выступают против закрепления в Конституции Украины особого статуса для Луганской и Донецкой областей [5]. Из тех, кто поддерживают возвращение республик Донбасса под контроль Киева, 56,0% хотели бы, чтобы эти территории вернулись в состав Донецкой и Луганской областей Украины «на тех же условиях, что были раньше», т.е. до государственного переворота 2014 года. Таким образом, большинство населения Украины хочет, чтобы Украина была такой же, как до 2014 года, прежде всего в территориальном смысле.

Попытаемся объяснить данный феномен общественного мнения, как жителей Украины, так и части молодежи ЛНР, не только с позиций историзма, но и философии и социологии постмодерна.

Начнем с того, что в премодерне (Средневековье) главенствовал принцип теоцентризма, т.е. Бог в центре мира, всё сакрально и Священные тексты формировали у людей премодерна единую картину мира. В конце 19 века Ф. Ницше заявил: «Бог умер!», т.е. он зафиксировал процесс (начавшийся, судя по всему в 16 в.) полного перехода Западной цивилизации из премодерна в модерн. При модерне единая картина мира оформлялась в виде общественного договора и соответствующих идеологий в общественном сознании (либерализм, консерватизм, коммунизм, национализм и т.д.). При этом Бога заменила (или подменила) сциентическая наука.

считаю, что нам ближе Россия. Мы, наверное, должны интегрироваться в Россию» (ж., 57, в., учитель, г. Стаханов).

И если в физике до начала 20 века, господствовало представление о неделимости атома, то в социологии до конца 20 века считали, что человеческая личность неделимая, т.е. человек является индивидуумом. В конце 20 века постмодернисты фиксируют «смерть социальности» и трансформацию индивидуума в дивидуума, т.е. в автономную делимую человеческую личность.

Заметим, что Ж. Бодрийяр в таких работах, как «В тени безмолвствующего большинства, или Конец социального» (1982) и «Иллюзия конца» (1992), написал, что социальное, по сути, мертво, но продолжается как симуляция (отсюда понятие «симулякр»), скрывающая за потоками знаков отсутствие реальных социальных действий.

Акцентируем внимание, что идея «смерти социального» приводит к выводу о фактической «смерти» социологии, которая возникла как модернистская форма знания и должна исчезнуть с исчезновением своего предмета – социального – или превратиться в симуляцию реальной исследовательской работы [1, с. 58].

Больше того, вслед за модернистской «смертью Бога» постмодернистская «смерть социального» ведет к «смерти человека», обозначающей в онтологическом смысле не что иное, как капитуляцию жизни перед мертвой материей. Такое либеральное «остужение» объективности и плюралистической поливалентности – это результат проекции нашей ментальности на неорганические системы, безразличные к нашим моральным, эстетическим и прочим эмоциям [3, с. 99], на которых, причем и основывается идентичность человека.

Следует учитывать, что прошлое и будущее время для постмодернистов одно и то же, т.к. существует лишь в нашем сознании. При этом реально лишь настоящее время, в котором дивидуум может свободно пользоваться своим телом, а вернее его желаниями.

Отметим, что постструктурализм и постмодернизм как идейные течения философской мысли возникают в конце 1960-х гг., на фоне массовых молодежных студенческих волнений в Западной Европе. К фундаторам постмодернизма относят: Ж. Лакана, Ж. Дерриду, Ж. Батая, Ж. Делеза, М. Фуко, Р. Барта, Р. Рорти и др.

Заметим, что на смену модернистской рациональности, с ее всеохватывающим детерминизмом пришла постмодернистская раскованность, радикальная гетерогенность, непрерывная дифференциация, отрицание всякой упорядоченности и определенности формы [4, с. 371]. И если в социуме исчезает «смысл», то возникают оптимальные условия для появления нигилизма, анархии (интересно, что новые руководители Украины – Зеленский и Ко, провозгласили себя сторонниками либертарианства), уничтожения любых обязательств и обязанностей перед социумом, отрицание всех социальных норм и табу.

Парадокс неолиберального постмодерна в том, что мир теряет свою архаическую многокачественность и становится тотально однородным. И лишь в таком гомогенном пространстве может восторжествовать «эра денег» (Ж. Аттали) – всеобщего эквивалента, не знающего различий высшего и низшего, морального и аморального, аутентичного и неаутентичного [4, с. 37].

В результате постмодернизм получает свое воплощение в экономическом человеке как таковом, избавленном от всех «искажающих» примесей культуры и морали.

По словам Ж. Лиотара возникло тотальное недоверие к «метанарративам», обосновывающим устойчивую целостность реального мира. В результате произошла радикальная инверсия в научной картине мира, т.к. на первый план вышли: микроуровень, микропроцессы, центробежные тенденции, локализация, фрагментация и дивидуализация. Таким образом, субъект истории растворяется во множестве, как и сама история, исчезает в становлении настоящего.

Пафос постмодернистов выразился в радикальной критике всякой «метафизики», в которую они включали, какие бы то ни были попытки рационального объяснения и обоснования действительности, в том числе принципы причинности и идентичности.

Конечно же, все вышесказанное привело постмодернистов к тяготению к иррациональности, фрагментарности, случайности, нестабильным процессам, к любым противоречивостям и релятивизму.

Не удивительно, что постмодерн ведет к уничтожению в мышлении человека и коллективной идентификации, которая строится на иерархических структурах, т.е. вертикальных социальных отношениях. В итоге, в противовес понятию структуры, представляющей собой жестко систематизированный, иерархически упорядоченный принцип организации социокультурных феноменов, Ж. Делез вводит понятие ризомы [2, с. 656–660].

Заметим, что ризома (фр. rhizome «корневище») – это одно из ключевых понятий философии постмодернизма, введенное Делёзом и Гваттари в одноименной книге 1976 г. Данное понятие призвано служить основанием и формой реализации «номадологического проекта» этих философов. Категория ризомы должна противостоять неизменным линейным структурам (как бытия, так и мышления), которые, по мнению Делёза и Гваттари, типичны для классической европейской культуры. К тому же понятие ризомы идет в противовес понятию дерева как иерархической системы передачи свойств с центральной инстанцией и рекапитулирующей памятью. Политика, наука, мораль, религия древовидны, древообразны.

С помощью понятия ризомы постмодернисты низвергают вертикальную иерархию в горизонталь уничтожения любой иерархии, в том числе идентичности. Так как в одной личности множество делений (дивидуум, т.е. делимый, на множество проявлений в разных точках) или жизненных миров повседневности. Итак, понятие ризомы (горизонталь, поверхность) становится главным в постмодернизме.

Обратим внимание, что Делёз выдвинул некий третий образ философа, который в своих рассуждениях не опирается ни на высоту идей (Платон), ни на глубину инстинктов (Ницше). А там, где нет ни глубины, ни высоты, господствует самодостаточная и автономная «горизонталь, поверхность», повседневная посредственность.

Из этого вывод постмодернистов, – все равноценно в мире, а потому не существует иерархии ценностей: нет морального и аморального, высокого и низкого. Получается, что каннибализм, инцест – такие же повседневные события, как трезвость, целомудрие и т.д. То есть, как гениально написал Ф.М. Достоевский: «Если Бога нет, то все дозволено».

Для большей ясности добавим, что с помощью ризомы постмодернисты отвергают все бинарные оппозиции: расовые (черные – белые); половозрастные (мужчина – женщина, взрослые – дети); гносеологические (субъект – объект) и т.д. А без бинарных оппозиций невозможно построение какой-либо идентичности.

Таким образом, постмодернисты пришли к убеждению о бессмысленности поклонения и идентичности (тождественности, субъектной принадлежности) человека чему-то или кому-то.

Применяя марксистское понятие отчуждения к парадигме постмодернизма, мы можем утверждать, что пройдя школу безразличного отношения к вещам во всех их объективной и субъективной неповторимости, человек сам станет ко всему безразличным «гражданином мира». Что мы и видим, по высказываниям некоторых молодых людей ЛНР, в проведенных нами ФГИ и ГИ¹.

Как это ни странно прозвучит, но предшественниками постмодернистов были и Ницше, и киники, и стоики, не признающие ни глубины, ни высоты. И даже Конфуций, но о нем ниже.

Другой известный постмодернист М. Фуко [7], развивал идею паноптикума. Отметим, что паноптикумом называется проект идеальной тюрьмы И. Бен-тама, в которой один стражник может наблюдать за всеми заключёнными одновременно. То есть паноптикум представляет собой цилиндрическое строение со стеклянными внутренними перегородками. Стражник находится в центре, но невидим для заключённых. Узники не знают, в какой именно момент за ними наблюдают, и у них создаётся впечатление постоянного контроля. Таким образом, они становятся идеальными заключёнными.

Развивая идею паноптикума М. Фуко приводит пример «дисциплинарной мечты», в которой воплощается стремление власти все видеть, оставаясь невидимой, и все учитывать, оставаясь анонимной, где паноптикум – это не просто инструмент, используемый вне и независимо от него сформировавшимися властными отношениями, но и сам способ организации и функционирования власти. Таким образом, М. Фуко видит в паноптикуме наиболее концентрированное выражение принципов дисциплинарной власти.

¹ «Я гражданин мира, потому что я считаю, что идеология Советского Союза - это самая оптимальная идеология» (ж., 20, ср., студентка, г. Алчевск); «Я себя считаю гражданином, скорее всего мира, потому что Республика-то у нас еще не сильно признанная, вот. И мы не относимся на данный момент ни к Украине, ни к России. Если подумать, да, то напрашивается такая мысль, что мы – никто. Мы - никто за пределами нашей границы. Тут мы считаемся гражданами непризнанной Республики, чисто мое мнение». (м., 24, в., рабочий, г. Алчевск)

А теперь перенесем идею Фуко на человека и общество. Социальный паноптикум порождает самоцензуру, определяющую структуру социума. Например, человек старается вовремя прийти на работу, если ему дана правильная установка, что он находится под гипотетическим наблюдением. То есть, человек сам начинает следить за собой, определяя свои нормы поведения, по существу занимаясь тотальным самоконтролем. Так как боится, что за ним наблюдают. Заходя каждый день в социальные сети – человек сам, без принуждения, показывает средствам наблюдения за ним свою суть, свои самые сокровенные желания, если он хочет быть членом данного сообщества и общества в целом.

С точки зрения постмодерна, чем больше насыщается информацией настоящее, тем более бессмысленна жизнь человека. Поэтому манипулятивные технологии постмодерна постоянно увеличивают информационный поток (большая часть которого состоит из т.н. «постправды» и «фейков»), тем самым уничтожая дивидные формы человека бессмысленной информацией, не имеющей к жизни человека никакого прямого отношения.

Кстати, многие коллеги и на Западе, и на постсоветском пространстве ломают голову, – так в чем же феномен Зеленского? Как население Украины могло выбрать откровенного паяца, клоуна, шута?

Так вот, с точки зрения постмодерна все вполне логично. По данным социологических опросов большинство населения Украины являются пассивными потребителями информации. То есть большинство граждан Украины не в состоянии перерабатывать постоянно увеличивающийся поток информации и формировать из него какую-то более-менее непротиворечивую, единую картину мира. При этом, сама по себе информация по телевидению и в Интернете не дает целостной картины мира, да и не может дать в принципе. Поэтому человек постмодерна всего лишь повторяет обрывки чужих мыслей, куски нарративов, которые по своей сути крайне фрагментированы.

К тому же сам украинский социум крайне расколот, фрагментирован сам по себе, что проявляется в так называемых сообществах социальных сетей, где спокойно объединяются люди с обрывками иногда противоречивых идеологий.

Украинские социологи считают, что таких пассивных потребителей информации в Украине около 75,0%, примерно столько же избирателей Украины отдали свой голос за Зеленского во втором туре президентских выборов на Украине в 2019 г.

Обратим внимание, что диктатура постмодернистского типа более страшна, чем внешняя тоталитарная диктатура модерна, отнимавшая у человека внешнюю свободу через систему тюрем и «психушек». Постмодернистская диктатура в своем всепоглощающем тотальном контроле отнимает у человека внутреннюю свободу. По существу человеку оставляются лишь телесные желания, которые он может лишь механически удовлетворять. Не думая, не сомневаясь, не веря ни во что. Так как диктатура постмодернистского типа, связана с подчинением реального виртуальному и бесконтрольным произволом знака, попавшего в руки виртуозов манипуляции сознания.

По своей сути постмодерн антигуманистичен, т.к. проецирует тотальный внутренний нормативно-ценностный контроль над человеком, в том числе через втягивание человека в финансовые долги.

Таким образом, самый лучший контроль – это погружение человека и всего общества в финансовые долги на всю жизнь и желательно такие, которые невозможно отдать в принципе (на этом построен весь современный неолиберальный финансовый капитализм).

Итак, если при модерне социальный контроль осуществляется внешними методами принуждения (тюрьмы, работные дома и т.д.), то при постмодерне контроль осуществляется более «мягкими» методами тотальной манипуляции сознания человека.

Будем объективны, вне Запада тоже есть свой «постмодерн». Так, в Древнем Китае, философ Конфуций более двух с половиной тысяч лет назад выразил основную идею постмодерна – миром правят знаки и символы (мысли и идеи), а не сила, власть или деньги.

В КНР творчески развили идеи Конфуция, применяя их для разработки системы эффективного социального управления и контроля, через систему так называемого социального рейтинга. Социальный рейтинг в КНР – это система оценки граждан по тем или иным параметрам, которые обеспечиваются инструментами массового наблюдения. Эта система называется – Social Credit Score или SCS [6].

Социальный рейтинг в КНР определяет социальную позицию отдельного человека: кем и как он работает, как оплачивает счета и даже его личную жизнь. Отметим, что впервые правительство КНР опубликовало план по внедрению этой системы социального рейтинга 14.07.2014 г.

Обратим внимание, что система социального рейтинга сосредоточена на четырех областях:

- честность в государственных делах,
- коммерческая целостность,
- социальная целостность,
- судебная достоверность.

В следующем, 2015 г. к плану по разработке системы социального рейтинга подключились крупнейшие компании КНР (Alibaba и Tencent). А в 2017 г. система социального рейтинга начала действовать в отдельных городах КНР. Уже в 2018 г. в силу вступили первые ограничения для граждан КНР с низким социальным рейтингом. В 2020 г. завершилось внедрение системы социального рейтинга. При этом она охватывает более 1 млрд. граждан КНР и все компании и предприятия страны.

Заметим, что в рейтинговую базу КНР попадает все, что можно узнать о человеке: штрафы, просрочки по кредиту, пристрастие к алкоголю, штрафы за нарушения ПДД и т.д. Помимо этого человек постоянно находится под наблюдением камер, которые оснащены модулями распознавания лиц, движений тела и могут отследить человека по навигационным системам. Кроме того, еже-

кундно в базу социального рейтинга попадает все, что человек делал в Интернете.

Итак, система социального рейтинга КНР как бы говорит всем гражданам – мы будем следить за вами и если вы порядочные люди, то мы вас наградим, если нет, то накажем.

Система социального рейтинга КНР предполагает, что для китайцев с высоким социальным статусом есть особые поощрения:

- получение кредитов без справок по сниженным ставкам;
- бронирование номеров в лучших отелях без залога;
- достойные социальные выплаты;
- возможность арендовать хорошее жилье без залога;
- возможность занимать руководящие должности, в том числе в КПК;
- быстрое оформление документов для выезда за границу;
- возможность обучать детей в хороших ВУЗах.

При этом для китайцев с низким социальным рейтингом вводятся ограничения или запреты на:

- работу в госучреждениях и банках;
- право претендовать на социальное обеспечение;
- право претендовать на руководящие должности, в том числе в КПК;
- получение кредита или оформления кредитных карт;
- отдыхать в лучших отелях страны;
- право покупки билета на самолет или на ночной поезд с лежащими местами;
- право посещать люксовые рестораны;
- удаление аккаунтов в социальных сетях;
- право отдавать на обучение своих детей в лучшие школы и ВУЗы КНР.

Последние события в США показывают, что американское «глубинное государство» вместе с американскими ТНК и крупнейшими социальными сетями (Твиттер, Фейсбук и т.д.) очень быстро и эффективно перенимает опыт своих китайских партнеров. После штурма Капитолия 06.01.2021 г., миллионы аккаунтов американцев с консервативными взглядами блокируются (в том числе аккаунт экс-президента Д. Трампа), иногда с объяснениями о нарушении т.н. политкорректности, а иногда вообще без каких-либо объяснений.

Отметим, что под горизонтально-ризомой можно понимать и человеческое тело, состоящее из желаний. Ризома человека развивается для механического удовлетворения желаний, с помощью расширения круга социальных контактов, дающих ресурсы для удовлетворения желаний. Поэтому человек постмодерна начинает воспринимать только текущую информацию, помогающую ему жить, удовлетворяя как можно больше своих желаний здесь и сейчас. В результате сознание как отдельного человека, так и социума в целом, становится крайне фрагментированным и даже амбивалентным. То есть, в сознании могут совмещаться вроде бы несовместимые вещи, например: либерализм и национализм (даже неонацизм), христианские ценности и языческие (а иногда и откровенно сатанинские) мифологемы и т.д.

Следует учитывать, что на постсоветском пространстве, после развала СССР и упразднения КПСС/ВЛКСМ образовался не только институционально-организационный вакуум, но и ценностно-идеологический вакуум. Подрастающее поколение в СССР социализировалось благодаря четко действующим институтам октябрят, пионерии и комсомола. Нынешняя постсоветская молодежь проходит процесс социализации через коммуникации сообществ различных социальных сетей.

Выше мы уже показали, как действует постмодернистская технология паноптикума в тех же социальных сетях. Но еще раз сделаем упор – с помощью ежедневных огромных потоков фрагментированной информации (которая большинством населения потребляется пассивно) у молодежи создается полностью фрагментированная картина мира. Таким образом, именно молодежь легче всего управлять (именно молодые люди наиболее активны в социальных сетях), внушая части молодых людей радикальные националистические (иногда откровенно неонацистские) идеи, в то время как другой части молодёжи – агрессивный неолиберализм. При этом абсолютному большинству молодежи прививается релятивный индифферентизм, т.е. идет внушение, что ничего в этой жизни изменить нельзя, что наступил «конец истории», что никакой свободы воли (одна из главных ценностей Православия) нет и быть не может.

Возвращаясь к ситуации в ЛНР, зададимся вопросом: «Что мы можем противопоставить изоощренным постмодернистским технологиям манипуляции сознания, особенно опасным для неокрепших умов молодого поколения?»

На наш взгляд, ответом на данный вопрос будет методичная разъяснительная работа с нашей молодежью (в тех же социальных сетях) по формированию единой (непротиворечивой) патриотической картины мира, основанной на примере наших предков, прежде всего – ветеранов Великой Отечественной войны.

Ведь нацистская Германия с покоренной Европой были объективно сильнее, мощнее СССР, но наши деды не думали об этом, – они шли на фронт, воевали за Родину до последней капли крови, погибали, выживали и, в конце концов, победили, изменив тем самым весь мир. Поэтому мы и считаем День Победы как бы лакмусовой бумагой некоего транзита ценностей и идентичностей молодежи ЛНР в сложных условиях повышенной конфликтности российско-украинского приграничья.

Считаем жизненно необходимым создание единой концепции молодежной политики РФ и Л/ДНР на основе единого методологического понимания отечественной и всемирной истории (особенно периода СССР) с последующим привитием патриотических ценностей подрастающему поколению, начиная с дошкольных образовательных учреждений. Для этого необходимо (сначала на экспертном уровне, а потом на общенародном обсуждении через тот же Интернет) выработать непротиворечивый образ будущего, на основе единого понимания истории, наиболее значимых ценностей Православия (любви к ближнему, свободы воли и т.д.) и коммунизма (социальное равенство, интернационализм, социальная справедливость и т.д.).

Полагаем, что без скорейшего осуществления этих мер наша молодежь (это касается и Л/ДНР и РФ в целом), да и в целом российская цивилизация будут полностью поглощены западным потребительством, индифферентизмом, местечковым национализмом и т.д., чем непременно воспользуются наши западные партнеры (да и восточные тоже), что приведет вслед за развалом СССР к демонтажу и деиндустриализации РФ (вслед за Украиной, являющейся наглядным примером) и к последующему уничтожению Русского мира как цивилизационной единицы.

А главное, у современной РФ и в целом российской цивилизации нет своей модели социально-экономико-гуманитарного и в целом цивилизационного развития, которую бы поддерживало большинство населения. Разработка же такой модели невозможна без чётко проработанного образа будущего, на основе единого понимания прошлого и чёткого целеполагания стратегии развития российской цивилизации.

Библиография

1. Иванов Д. В. Парадигмы в социологии: учеб. пособие / Д. В. Иванов. – Омск: Изд-во ОмГУ, 2005. – С. 58.
2. Можейко М. А. Ризома // Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. и науч. ред. А. А. Грицанов, М. А. Можейко. – Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 656-660.
3. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. – М. : Алгоритм, 2002. – С. 99.
4. Панарин А. С. Философия истории: Учебное пособие / А. С. Панарин. – М. : Гардарики, 2001. – С. 37, 371.
5. Ставлення українців до вирішення питання окупованих територій. URL: http://ratinggroup.ua/research/ukraine/otnoshenie_ukraincev_k_resheniyu_voprosa_okkupirovannyh_territoriy.html?fbclid=IwAR2QO-LrejwQmGBrpeelJcYEU8Di7PvqmqB89yKpSeAqG8aiHbK6Eh-KjEUg (дата обращения: 05.11.2020).
6. Тотальная слежка. Система социального рейтинга в Китае. Антиутопия в действии. URL: <https://zen.yandex.ru/media/russiansinthecity/totalnaia-slejka-sistema-socialnogo-reitinga-v-kitae-antiutopiia-v-deistvii-5cdaa1b5bd085200b36d6402> (дата обращения: 06.11.2020).
7. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.

УДК : 101.1::159.922:316.653

ББК : 87.6

**Общественное мнение в структурно-уровневой организации
обыденного сознания: метасистемный подход**

И. А. Емец

Донецкая академия управления и государственной службы
при Главе Донецкой Народной Республики
(г. Донецк, ДНР)

Возрастание роли общественного мнения в социальных процессах в различных сферах общественной жизни, детерминированное тенденциями демократизации социальных отношений, в которых оно выступает фактором принятия и реализации управленческих решений и усугубившиеся в XXI веке проблемы манипулирования общественным мнением, делают актуальным исследование особенностей его формирования, функционирования, границ и возможностей манипулятивного воздействия на него.

В рамках социально-гуманитарного знания уже стало традиционным, анализируя феномен общественного мнения отождествлять его с формой проявления либо состоянием массового сознания, оставляя без внимания тесную связь общественного мнения с обыденным сознанием. Однако обыденное сознание, непосредственно связанное с бытийными практиками эвристично уже тем, что наиболее выпукло обнаруживает фундаментальные интересы социальных групп, слоев и общностей, выступающих субъектом общественного мнения и являющихся базовой основой его формирования. В данном контексте понятие обыденного сознания практически не разработано, в силу чего представляется целесообразным исследование общественного мнения как компонента обыденного сознания, посредством определения его роли и места в структуре данного социального феномена и связи с другими компонентами в их взаимодействии и взаимообусловленности.

Анализ научных трудов, посвященных проблематике обыденного сознания, показал многообразие подходов к изучению структуры и содержания данного феномена, обусловленных интенцией различных сфер социально-гуманитарного знания, целями проведения исследований и методологией научного осмысления. Так, в психологической науке сознание рассматривается как целостное образование. Представляя собой многокомпонентную, многослойную и гетерогенную систему, сознание объединяет в единое целое множество разнородных элементов: древнейшие предрассудки, суеверия и научные знания, продукты эмпирического, абстрактно-логического познания и неотрефлексированного, интуитивного, аффективного отражения, а выделение обыденного или теоретического уровней в его структуре объясняется его интенциональностью.

Философская рефлексия данного феномена предполагает несколько иной подход к пониманию сознания, как имманентной способности субъекта отражать окружающую действительность и себя самого в единстве или в соотношении с миром. При этом глубина такого отражения и способы соотношения и определяют специфику разных уровней и форм сознания.

Осуществленный анализ позволяет отметить многообразие подходов к структурированию обыденного сознания: от простого перечисления его компонентов, до структурирования на основе выделения различных критериев, в зависимости от цели исследования. Так, с позиции гносеологического подхода определяются, прежде всего, отражательные возможности обыденного сознания: интенциональность, способ и качество отражения (степень адекватности отражаемого объекта реальной действительности, субъективность, достоверность, диалектика рационального и иррационального, чувственного) и др. Из чего следует, что ключевым компонентом в структуре обыденного сознания с позиции данного подхода является знание (с учетом его содержательного и качественного аспектов). В рамках данного подхода по уровню концептуализации обыденных знаний структурируют обыденное сознание Н. К. Мосиенко [12], С. А. Белановский [3], Д. В. Петров [13]; по интенциональности в движении от объекта к субъекту – А. П. Сегал [15]; по сферам жизнедеятельности – А. И. Бурдина, С. Т. Баранов [2].

В контексте деятельностного подхода, можем выделить следующие взгляды на структуру обыденного сознания: по содержательной специфике структурируют обыденное сознание представители неомарксистского направления П. Н. Кондрашов и К. Н. Любутин [10]; по функциональной направленности – С. Т. Баранов [2].

Отдельного внимания заслуживает подход к структурированию обыденного сознания В. Н. Гореловой [4]. Основываясь на тезисе о полифункциональности обыденного сознания исследовательница, проанализировала структуру обыденного сознания с учетом его динамики, форм активности в современных общественных трансформациях и различных видов межкомпонентного взаимодействия, и разработала его структурно-функциональную модель: в контексте которой обыденное сознание структурируется на основе критерия диалектики вербализованных – невербализованных знаний, по видам деятельности и по субъекту деятельности.

Анализ различных исследовательских подходов к структуре обыденного сознания показал, что, раскрывая сущностные характеристики данного феномена, они не позволяют определить место и роль общественного мнения в его структуре, что обуславливает необходимость разработки системно-структурной модели обыденного сознания, позволяющей рассмотреть общественное мнение как его компонент в их взаимосвязи и взаимообусловленности

В рамках данной статьи автором предпринята попытка проанализировать место и роль общественного мнения в структурно-уровневой организации обыденного сознания с позиции метасистемного подхода.

Прежде чем приступать собственно к анализу структуры обыденного сознания на основе системно-структурного метода, представляется необходимым обозначить основания, позволяющие нам анализировать данный феномен как систему.

С позиции социально-философской рефлексии обыденное сознание представляет собой некую духовную целостность, детерминированную конкретно-историческими условиями бытия, с присущей ему качественной определенностью и внутренней логикой. Будучи, тем не менее, включенным в систему более высокого порядка – общественное сознание – обыденное сознание представляет собой его инвариантную основу, что проявляется в существовании единых для обеих систем закономерностей функционирования и развития. Традиционно сознание рассматривают как высшую форму субъективного отражения объективной реальности, проявляющуюся не только в способности отражать, но и в способности преобразовывать окружающий мир. Отражательная способность сознания как такового детерминирована его специфическими особенностями, возможностями субъекта-носителя сознания и социокультурной средой. Проявляясь на индивидуальном, коллективном и общественном уровнях обыденное сознание формируется под воздействием внешних по отношению к нему факторов (социального бытия и общественного сознания), через призму индивидуально-психологических характеристик отдельного субъекта (носителя) посредством интерсубъективного взаимодействия, выступая, таким образом, детерминантой его поведения и деятельности.

Обыденное сознание представляет собой единое и неделимое целое, т.е. по сути – континуально. Однако, как невозможно отразить все объекты и явления окружающей действительности во всей их бесконечности и континуальности, так как отражение сознанием требует их понятийной конкретизации и наделения соответствующими смыслами, т.е. «упрощения» континуальности до дискретности, структурируя таким образом бесконечность, так и для исследования структуры обыденного сознания необходимо чисто условно вычленив определенные его элементы. Наложение на континуальную сущность обыденного сознания дискретного набора элементов и оперирование ими посредством континуального же человеческого мышления (В.Налимов) позволяет сделать её обзорной [1; с. 69].

Таким образом, применяя системно-структурную методологию в исследовании специфики обыденного сознания, мы отвлечемся от момента его непрерывного развития и попытаемся охарактеризовать его как систему.

Обыденное сознание по праву можно отнести к одному из наиболее сложных типов систем – саморегулирующейся целенаправленной системе, существование которой подчинено обеспечению жизнедеятельности социального субъекта и сохранению его аутентичности. Целостность обыденного сознания как системы проявляется в синергетичности – несводимости его свойств к совокупности свойств составляющих его элементов и их анализе с точки зрения целого. Открытость – проявляется в его интегрированности в общественное сознание, непосредственное взаимодействие с ним и с обыденными социальными

практиками, вследствие чего оно развивается, сохраняя, однако, свою качественную определенность. Как динамическая система обыденное сознание изменяется во времени (развивается) в соответствии с особенностями социокультурного развития общества. Ретроспективный анализ его состояний позволяет определить тенденции его дальнейшего развития, раскрывая, таким образом, его стохастический характер. При этом гомеостатичность (способность к самостабилизации) и самоорганизация обыденного сознания как системы достигается посредством негативных и позитивных обратных связей соответственно.

Таким образом, системно-структурный анализ позволяет исследовать обыденное сознание как реальную, открытую, сложную, динамическую, иерархически организованную многомерную целостную систему, характеризующуюся надежностью, живучестью и адаптивностью, имеющую стохастический характер и включающую множество компонентов, в частности, общественное мнение, с учетом их внешних и внутренних взаимосвязей, опираясь на единую логику [11; с.124-126].

В контексте нашего исследования системный подход позволяет, с одной стороны исследовать такие явления как общественное мнение и обыденное сознание, отвлекаясь от их природы, и сосредоточив внимание на изучении формальных взаимосвязей между ними, характера их динамики в результате воздействия внешних по отношению к ним условий, основываясь на выявлении специфики взаимодействия их компонентов.

С позиции системного анализа любой объект может быть представлен в качестве элемента системы более высокого уровня (метасистемы), либо, при более глубоком анализе, расчленен на структурные составляющие, т.е. по сути может сам являться некой подсистемой, что дает основания считать данные понятия взаимопреобразуемыми и исследовать их как на микро-, так и на макроуровне [14]. Из этого следует, что такая открытая система, как обыденное сознание, не может быть исследована вне контекста её взаимодействия с внешней по отношению к ней средой (социальными практиками и общественным сознанием), поскольку и формируется, и проявляет свою качественную специфику во взаимодействии с ними, являясь при этом ведущим компонентом данного взаимодействия.

Исходя из вышеизложенного в контексте системно-структурного анализа обыденного сознания, с нашей точки зрения, целесообразно использовать метасистемный подход, предложенный А. В. Карповым [9]. Метасистемный подход как методологический принцип основывается на положениях системного анализа сознания, предложенного Б. Ф. Ломовым [11] и представляет собой более совершенную версию одного из основополагающих принципов в психологии - системного анализа психологических явлений [9; с.38].

Метасистемный анализ предполагает исследование структуры изучаемого феномена, исходя из его понимания как открытой системы, взаимодействующей и взаимообусловленной внешней по отношению к нему системой, и включает в его структуру уровень, являющийся связующим звеном между ним и внешней системой - так называемый метауровень, характеризующийся двой-

ственной локализацией: с одной стороны, являющийся собственным уровнем системы, с другой – выходящим за её пределы и представляющим собой низший уровень внешней системы. Таким образом, метасистемный подход обладает большими эвристическими возможностями при изучении таких явлений как сознание, с одной стороны погружаясь вглубь системы - изучая внутрисистемные явления в их взаимодействии и взаимообусловленности, с другой стороны – выходя в сферу интересубъективного взаимодействия, выступающего источником изменения, развития и формирования исследуемой системы [9; с. 360].

Таким образом, представляется правомерным исследовать структуру обыденного сознания как системы именно с позиций метасистемного подхода, в рамках которого оно представляет собой систему, обладающую специфическими сущностными характеристиками, определенным соотношением частей и целого, взаимодействующую с «внешними» по отношению к ней системами, и в структуре которой присутствует уровень, локализованный как внутри, так и вовне системы – метасистемный уровень.

Согласно А. В. Карпову, не смотря на наличие характерных особенностей структуры каждой конкретной системы, любая из них может быть дифференцирована на пять уровней, обладающих собственными качественными характеристиками.

Для определения места и роли общественного мнения в структуре обыденного сознания и специфики их взаимодействия считаем целесообразным рассмотреть указанные феномены как взаимосвязанные и взаимообуславливающие системы на макро- и микро-уровнях в их связях с внешней средой.

При изучении на макро- уровне основное внимание уделяется взаимодействию обыденного сознания как системы с внешней средой, детерминирующей формирование и проявление его основных свойств во взаимодействии с окружением, и являющейся по отношению к нему метауровнем. Причём системы метауровня: общественное бытие, общественное сознание, субъект обыденного сознания можно рассматривать как часть внешней среды. При таком подходе главными факторами являются целевая функция системы - обеспечение жизнедеятельности субъекта обыденного сознания, или выражение отношения к социально значимым явлениям и объектам окружающей действительности (общественное мнение) как условия её функционирования. При этом элементы системы изучаются с точки зрения организации их в единое целое, влияние на функции системы в целом.

На микро- уровне основными становятся внутренние характеристики системы, характер взаимодействия элементов между собой, их свойства и условия функционирования. Для изучения обыденного сознания и общественного мнения как его компонента целесообразно сочетать оба уровня.

Исследуя специфику взаимодействия обыденного сознания с окружающей действительностью, представляется необходимым рассмотреть метасистемный уровень его структуры. *Метасистемный уровень* обыденного сознания представляет собой отражение объективной реальности, причем, чем полнее и адекватнее будет её идеальный субъективный образ, тем выше его адаптационные

возможности и эффективнее реализовывается основная функция обыденного сознания – обеспечение жизнедеятельности и сохранение субъектности. При этом, представляя собой «совокупность «знаний о мире» (в широком смысле), метасистемный уровень «является именно уровнем, имеет статус уровня и включен в общую иерархическую структуру уровневой организации» [8], являясь иерархически высшим уровнем системы обыденного сознания.

Качественная специфика обыденного сознания, выражающаяся в его консервативности, стабильности, устойчивости, гомеостазе, как стремлении всеми средствами сохранить динамическое равновесие, детерминирована рутинностью и постоянным воспроизводством отражаемых им повседневных практик, опирающихся на традиционные способы обыденного мироосвоения на основе прошлого опыта и следования авторитетам. Динамические же характеристики обыденного сознания проявляются в субъективной диалектике мнений, стремлений, притязаний, в изменениях эмоционально-чувственного фона повседневности.

Отдельного внимания заслуживает характеристика субъекта как носителя обыденного сознания, выступающего связующим звеном сознания и деятельности как системного и метасистемного уровней. В контексте философского осмысления феномена обыденного сознания «субъектность» является одним из ключевых понятий, коррелирующим с оппозицией коллективного и индивидуального, и проблематизирующим личность в качестве субъекта свободы в модусах «Я и Они», «Я и Мы», «Я и Другой» (Е. В. Кармазина) [5].

Опираясь на то, что с позиции психологического осмысления субъектом является личность, поскольку обладает самосознанием и активностью, способностью к саморегулированию и целеполаганию, самоопределению и самореализации, следует указать, что субъект должен пребывать в непрерывном коммуникативном взаимодействии с другими субъектами, являющемся основой согласования систем релевантности и источником интерпретаций. В то же время личность является продуктом социального взаимодействия, в котором она выступает объектом социализирующего воздействия как ближайшего окружения, социальных групп и общностей, так и общества в целом, посредством различных социальных институтов, которые по отношению к ней являются коллективными субъектами, наделенными властью и способностью подчинять [5].

Философская рефлексия позволяет рассматривать категорию «субъект» как на индивидуальном, так и на групповом уровнях и проблематизирует её в трёх направлениях: в контексте дихотомии «субъект – объект»; в контексте какой-либо активности (в онтологическом смысле более широкое понятие, чем деятельность) как её носитель; в контексте имманентно присущих ему качественных характеристик, собственно порождающих данный феномен.

При этом дихотомия «субъекта – объекта» в обыденном сознании и общественном мнении как его компоненте проявляется в двух аспектах: в гносеологическом – в процессе познания окружающей действительности, выражается в интенциональности сознания на отражаемый объект; в онтологическом – рас-

крывается в дискурсивных практиках субъекта – объекта, в процессе формирования и развития обыденного сознания и общественного мнения.

Социальный субъект на коллективном уровне интегрирует взаимодействующих и связанных единичными социальными интересами индивидов в целостную систему. Причем, в данном понимании следует исходить из дедуктивного принципа формирования группы – т.е. общее является первичным по отношению к единичному. Исходя из этого, существование социального субъекта детерминировано необходимостью удовлетворения определенных социальных потребностей при отсутствии таковых социальный субъект прекращает свое существование. Основной сущностной характеристикой социального субъекта является деятельность, как основа интеграции индивидов в социальную общность.

Социальный субъект на индивидуальном уровне также представляет собой системную целостность, интегрируя качественные характеристики индивида, личности и индивидуальности, и являясь связующим звеном сознания и деятельности человека [6].

Системный уровень в метасистемном подходе представляет собой микроуровень и раскрывает внутреннюю специфику системы, представлен собственным обыденным сознанием, включающим устойчивую и упорядоченную совокупность компонентов, объединенных внутрисистемными межкомпонентными связями, обуславливающими специфику их соотношения и взаимодействия и включает субсистемный, компонентный и элементный уровни в их взаимодействии и взаимообусловленности.

В частности, *субсистемный уровень* – это уровень отдельных подсистем, обеспечивающий различные функциональные проявления системы в целом. Каждая из субсистем направлена на обеспечение жизнеспособности и аутентичности обыденного сознания и его функционирование в различных сферах жизнедеятельности субъекта в разные исторические периоды.

Так, по функциональной направленности можем выделить гносеологическую, аксиологическую и онтологическую субсистемы, отражающие различные аспекты обыденного сознания, продуктом взаимодействия которых выступают ценности, нормы, знания, идеалы, регулирующие социальные взаимодействия субъекта – носителя обыденного сознания.

Содержанием гносеологической субсистемы являются обыденные знания, имеющие практическую направленность. Аксиологическая субсистема включает в себя компоненты и элементы, представляющие собой продукт отношения человека к окружающей действительности: веру и верования, убеждения и идеалы, желания и стремления. При этом, например, вера в обыденном сознании представлена как отношением к сакральному и сверхъестественному, так и в качестве результата эмоционального отношения субъекта к реальным объектам окружающей действительности. Онтологическая субсистема направлена на обеспечение жизнедеятельности субъекта в повседневных практиках: в быту, в досуговой деятельности и в труде (в профессиональной, но привычной и рутинной сфере), на основе аккумулированного повседневного опыта.

Спецификой обыденного сознания является взаимообусловленность и взаимопроницаемость аксиологической и гносеологической субсистем: эмпирический опыт, например, представляет одну из важнейших социальных ценностей, бережно хранящуюся и передающуюся последующим поколениям, и включенную в виде регулятора практической деятельности человека в онтологическую субсистему обыденного сознания.

Следующим уровнем в структуре обыденного сознания с позиции метасистемного подхода к его анализу является *компонентный*. На уровне компонентов локализованы отдельные структурные составляющие обыденного сознания - когнитивный, аффективный и конативный компоненты, включающие в себя мировоззренческие и ценностные компоненты, социальные установки и настроения, общественное мнение и т.д.

Сложная, синкретичная и в то же время противоречивая природа обыденного сознания как системы детерминирует сложность и многообразие внутри- и межкомпонентных связей. Структурные компоненты, автономно «живущие» в обыденном сознании могут, в то же время, иметь собственную структуру и являться структурными составляющими других его компонентов. Так, например социальные установки, социальные настроения, будучи вполне самостоятельными компонентами, реализующими определенные функции в обеспечении жизнедеятельности субъекта, являются в то же время структурными составляющими такого компонента обыденного сознания как общественное мнение, в свою очередь также характеризующегося полиструктурностью, поскольку когнитивный, аффективный и конативный компоненты обыденного сознания являются, в то же время, и элементами общественного мнения.

С позиции метасистемного подхода общественное мнение как компонент обыденного сознания представляет собой образование, обладающее качественной спецификой (сущностными характеристиками) целого (обыденного сознания), нашедшими выражение в его атрибутивных чертах [7].

Компонент, в отличие от элемента, является составляющей всех или нескольких субсистем системы, проявляясь в них в различных ипостасях, в каждой из которых может выполнять различные функции, поддерживая, таким образом, взаимодействия субсистемы с системами более высокого порядка. В то время как элементы, являясь структурными составляющими как компонента (общественного мнения), так и целого (обыденного сознания) качественной определенностью целого не обладают, хотя и являются онтологически необходимыми для его существования.

Общественное мнение как компонент обыденного сознания имеет интерсубъективную природу: возникает, развивается и формируется в процессе субъект-субъектного взаимодействия; ему имманентно присущи элементы различных уровней и форм общественного сознания. Диалектика соотношения обыденного и теоретического, идеологии и общественной психологии в общественном мнении определяет уровень его компетентности и возможности манипулятивного воздействия на него. Аффективный, когнитивный и конативный компоненты обыденного сознания являются структурными составляющими

общественного мнения. В различных условиях соотношение этих аспектов различно. Так, выработка отношений к факту, явлению связана с размышлениями, с оценкой и в этом случае, видимо, большую роль играют рациональные и эмоциональные компоненты. Переход же к конкретным действиям на базе сложившегося оценочного отношения требует значительных волевых усилий.

Таким образом, компонентный уровень обыденного сознания субъекта представляет собой качественно своеобразную систему, содержащую мировоззренческие и ценностные компоненты, представленные притязаниями, социальными интересами, социальными отношениями, установками группового или индивидуального уровня, представлениями о различных проявлениях социального.

Завершающим уровнем обыденного сознания с позиции метасистемного подхода является *элементный уровень*, который представлен образованиями, объективно необходимыми для формирования и функционирования обыденного сознания, его компонентов и их сущностных свойств, но не обладающими их качественной определенностью. К ним относятся отдельные аспекты (элементы) психической организации социального субъекта, фундирующие возможности его жизнедеятельности, социальной интеграции и адаптации.

Так, например, знания и представления, эмоции и чувства, ценности, убеждения и вера, мотивы и потребности, элементарные социальные и поведенческие нормы и прочее, будучи элементами обыденного сознания, могут существовать в нем как в качестве самостоятельных единиц, так и, создавая различные конфигурации, составлять структуру множества его компонентов: социальных установок, социального настроения, общественного мнения, мировоззрения, менталитета и т.д.

Таким образом, применение метасистемного подхода к анализу обыденного сознания позволило выявить его структурно-уровневую организацию, что в свою очередь обеспечивает основания и дает возможность для конструирования модели взаимодействия обыденного сознания и общественного мнения как его компонента на основе их взаимосвязи и взаимообусловленности.

Библиография

1. Ашмарин И. Дискретность и континуальность: что первично / И. Ашмарин // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования. Вып. 5. – РАН, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – С. 66 - 75.
2. Баранов С. Т. Обыденное сознание как сфера социального бытия человека: автореф. ... д-р филос. наук: 09.00.11 / Баранов Станислав Трофимович – Ставрополь: Изд-во Северо-Кавказ. техн. ун-т, 2001. – 39 с
3. Белановский С. А. Глубокое интервью: Учебное пособие / С. А. Белановский. – М.: Николо-Медиа, 2001. – 320 с.

-
-
4. Горелова В. Н. Обыденное сознание как объект социально-философского анализа: автореф. дис. ... д-ра филос.наук: 09.00.11 / Горелова В. Н. – Нижний Новгород, 1994. – 36 с.
 5. Емец И. А. Диалектическая природа обыденного сознания / И. А. Емец // Научный вестник ГОУ ЛНР «Луганский национальный аграрный университет». – Луганск: ГОУ ЛНР ЛНАУ, 2020. – № 8(2). – С. 337 – 345.
 6. Зырина Я. А. Время индивида, индивидуальности и индивидуума в обыденном сознании [электронный ресурс] / Я. А. Зырина // Общество: философия, история, культура. – 2021 - №3 (83) – URL : [zyrina.pdf \(dom-hors.ru\)](http://zyrina.pdf(dom-hors.ru))
 7. Зырина Я. А., Емец, И. А. Атрибутивные характеристики общественного мнения в контексте диалектико-материалистического подхода К.Маркса и Ф.Энгельса / Я. А. Зырина, И. А. Емец // Культура и цивилизация – Донецк: ДонНТУ, 2020. – С. 227-239.
 8. Карпов А. В. Системная методология как основа разработки проблемы метакогнитивных способностей личности [электронный ресурс] / А. В. Карпов, А. А. Карпов // Системная психология и социология. – 2014. – №11. – URL : <http://systempsychology.ru/journal/2014-11/221>
 9. Карпов А. В. Метасистемная организация уровневых структур психики / А. В. Карпов – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2004. - 504 с.
 10. Кондрашов П. Н. Диалектика повседневности: Попытка марксистского анализа. / П. Н. Кондрашов, К. Н. Любутин – Изд.2-е, испр. и доп. – М. : ЛЕНАНД, 2015. – 168 с.
 11. Ломов Б. Ф. Системность в психологии: избранные психологические труды / Б. Ф. Ломов. – Воронеж : МОДЭК ; Москва : Московский психолого-социальный институт, 1996. – 384 с.
 12. Мосиенко Н. К. Интуиция обыденного сознания: философский анализ: автореф. дис. ... канд.филос.наук: 09.00.01 / Мосиенко Михаил Константинович – Красноярск, 2016. – 24 с.
 13. Петров Д. В. Фокус-группы. Снижение риска при принятии решений. Методическое пособие./ Д. В. Петров – Саратов, 2000. – 57 с.
 14. Ракилов А. И. Системный анализ и аналитические исследования: руководство для профессиональных аналитиков / А. И. Ракилов, Д. А. Бондяев, И. Б. Романов, С. В. Егерев, А. Ю. Щербаков; [Отв. ред. А.И. Ракилов]. – М., 2009. – 448 с.
 15. Сегал А. П. Генезис и структура обыденного сознания: дис. ... канд.филос.наук: 09.00.11 / Сегал А. П. – М. : МГУ им. М.В.Ломоносова, 2014. – 183 с

УДК : 140.8

ББК : 87.3

**Симулятивная методология Кастельса
как характерное явление постсовременности**

А. В. Гиж

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

Вопросы формирования методологии исследования, выработки адекватного понятийно-терминологического аппарата, формулировка внятных принципов познавательной практики являются необходимым звеном в становлении действительно научного знания в любой предметной сфере, будь то изучение природных или социально-исторических процессов.

Для гуманитарных и социальных дисциплин, желающих обрести статус подлинной науки, насущным требованием выступает их, во-первых, деидеологизация, и, во-вторых, осознанное и критическое исследование своих оснований. Последнее требование, как писал Гегель, обязательно для достижения высшей теоретической формы познания, диалектики: «В познании... должны соединяться друг с другом деятельность форм мышления и их критика. ...Тогда это будет та деятельность мышления, которую дальше мы рассмотрим особо как диалектику» [2; с. 154-155]. Отметим, что постулат о деидеологизации исторически ограничен рамками буржуазного общества, в котором присутствует антагонистическое классовое неравенство, и его интеллигенция, так или иначе, в силу ли интеллектуально-духовной и моральной близорукости, либо по прямому заказу грантодателя занимается охранительской деятельностью, выступая апологетом существующего политического строя и, шире, глобального миропорядка.

Учения об обществе, не имея возможности предметного экспериментирования и проведения существенной математизации своих моделей, не могут напрямую перенять опыт развитой методологии исследования, наработанный в естественных науках за 400 лет их развития. Они вынуждены собственными усилиями вырабатывать методологическую канву социальных, культурных, исторических и т.п. видов исследований. Однако это совершенно не означает, что начинать надо полностью с нуля и оставить вне обобщающего рассмотрения огромную практику содержательного функционирования категориального и терминологического аппарата, например, теоретической физики. Категориальная практика познания, относящаяся и к социально-историческим, и природным системам, требует учёта как их определенной внутренней спецификации, так и общей ориентировки исследователя, выстраивания теоретизации в направлении удовлетворения системным принципам связности содержания и проверке её на объективно-предметной основе. Речь идет, безусловно, не об эмпирически-наглядном

подтверждении или опровержении обобщенной содержательности философских концептов, а об утверждении достоверной методологической процедуры достижения смысловой связности, прошедшей через этап понятийной легитимации.

Что конкретно означает искомая методологическая процедура? Она сосредоточена на необходимости превращения философии в подлинную науку в гегелевском понимании, которая неосмотрительно упускается из виду исследователями как в отечественной, так и в зарубежной традициях уже на протяжении десятилетий. Конкретизация категориального аппарата философского рассуждения предполагает, согласно требованию семантической связности, обобщающее рассмотрение понятийной практики работы с абстрактными прообразами соответствующих понятий в развитой и апробированной естественнонаучной традиции. При этом закономерным и последовательным образом выделяется обоснованная логика такой работы, формулирующая устойчивый и достоверный промежуточный результат в виде объективированного понятия, т.е. такого, чья содержательность надежно подтверждена практикой, в том числе, естественнонаучного познания.

В свое время Гегель указал на эту познавательную особенность новоевропейской философии, связанной с развитием научного знания: «Философия, обязанная... своим развитием эмпирическим наукам, сообщает их содержанию существеннейшую форму *свободы* мышления (*априорную* форму) и *достоверности, основанной на знании необходимости*, которую она ставит на место убедительности преднайденного и опытных фактов...» [2; с. 98].

Объективированное понятие, найденное в обобщенном рассмотрении научного познания, отмечено тем, что оно принципиально абстрактно и функционирует в четко определенных контекстах формально-замкнутых систем теоретического знания. Появляется искушение – в гуманитарных и социальных дисциплинах – одним махом преодолеть эту имманентную абстрактность и выйти на всецело конкретный уровень социально-исторических приложений используемого категориального аппарата. Такая тенденция существовала уже несколько десятилетий назад, присутствует она и сейчас – вопреки периодически звучащей вполне развернутой критике. Характерно то, что обычно методологическая подоплека, ведущая к вульгаризации содержательности категориального аппарата, не обременена тщательной проработкой его составляющих, ограничиваясь несколькими подтверждающими (и даже одной) цитатами из классиков/первоисточников, а, бывает, обходится и без них, подразумевая достаточную проницательность самого автора.

Можно утверждать, что рассмотрение вопросов, например, социального времени вне предварительной понятийной проработки понятия времени и пространства в их исторически сложившемся функционировании в общем массиве системы знания классической и теоретической физики, сводятся к некритическому воспроизведению представлений повседневно-календарного времени с простым наложением на них социальных процессов различного характера -

экономического, познавательного, политического и проч. Но ни изменившаяся периодичность процессов, ни их событийная интенсивность не позволяют говорить о некоем новом времени и пространстве социального бытия. Все изменения происходят в том же привычном астрономическом времени и географическом пространстве.

С точки зрения лучшего понимания особенностей неотработанной должным образом методологии гуманитарных дисциплин, необходимо концептуально анализировать продолжающиеся попытки несоответствующего описания форм времени и пространства на социальном уровне, проделанные безотносительно к практике их научного инструментально-функционального применения. Они, в своей сути, являются примером методологически некорректного стремления к полной автономии категориального аппарата социальных и гуманитарных дисциплин. Яркий пример подобных усилий демонстрирует М. Кастельс. Он отмечает, что его собственный анализ посвящен некоему «строго социальному значению пространства и времени» [3; с. 354], в котором нет места рассмотрению понимания времени и пространства в теоретической физике.

Если Кастельс сразу берётся за социальные категории времени и пространства, то очевидно, что его представления в этой области будут взяты исключительно из практики обыденного знания, в лучшем случае прошедшие внешнюю оформительскую обработку в направлении их наукоподобной рационализации. Однако Кастельс пренебрегает и этими штрихами, рождая сразу впечатляющую нарративную совершенно произвольных определений и нагромождения эмпирического материала, действуя в точном соответствии с утвердившейся постмодернистской схемой образно-ассоциативного, бессистемного, личностно ориентированного «исследования». В постмодерне доминирует не логика достижения конкретной истины, а яркость стиля, непривычные терминологические заимствования из других областей знания и введение новых, понятийно подобных значений, далеко не все из которых вообще определены.

Кастельс задает максимально возможный теоретический горизонт своим исследованиям. Он приводит весьма обширный материал по описанию структуры современного мира, привлекая его как из собственных многолетних исследований, так и из работ многочисленных авторов. Иными словами, эмпирическая база его работы выглядит безупречной и научно добросовестной.

В Предисловии научного редактора издания приводится высокая оценка Гидденсом труда Кастельса: «Это выдающийся труд по социальной и экономической теории, вероятно, наиболее значимая попытка по сравнению с любыми другими описать экстраординарные изменения, происходящие ныне в социальном мире» [3; с. 18].

Невзирая на попытку сравнения Маркса и Кастельса в том ключе, что в социологии последнего продолжается (см. Предисловие) вполне научный анализ, отметим их противоположность. Кастельс в целом действует, скорее, позитивистским образом, принимая и оценивая события экономической и политической жизни в сугубо абстрактной манере, весьма поверхностно, нисколько не интересуясь реальным состоянием дел. Так, анализируя распад СССР, Кастельс

всерьез считает, что Горбачев возглавлял неких неизвестных «реформаторов», понимавших необходимость перехода с индустриального на информационный уровень развития. «История показала, - пишет он в связи с этим, - что как только русское общество вышло на открытую политическую арену, оно, поскольку его так долго угнетали, отказалось подчиняться заранее намеченной государственной политике, создало собственную политическую жизнь и стало непредсказуемым и неконтролируемым» [3; с. 438]. Но история показала совершенно иное, а именно – что логика предательского мелкобуржуазного перерождения среднего и высшего уровня партхозноменклатуры, действующего в сговоре вместе с силовыми ведомствами привела к переходу общественной собственности, всех материальных фондов и ресурсов советского общества в руки наиболее удачливых политических авантюристов. И никакого неподчинения «русского общества» государственной политике здесь не существовало, но, напротив, то, что Кастельс аттестует как «собственную политическую жизнь» как раз и было тенденцией возникновения через криминальный передел частной собственности на средства производства. Заметим и немаловажный факт небрежного терминологического оборота в приведённой цитате, связанный с неким «русским обществом». Понимание общества в СССР базировалось на интернациональном понятии советского народа, полностью исключая выделение одной национальности как ведущей и «титальной». Это показатель стандартного шаблонного мышления, что для социолога, чьи претензии распространяются на задание новых горизонтов исследований общественных отношений, вряд ли допустимо.

Для осмысления и придания весомости эмпирики Кастельс приступает к обобщающей концептуализации, и здесь он находится в плену неосознаваемых и политически мотивированных схем западного интеллектуала, а все его теоретизирование оказывается возводимым довольно произвольно и на негодном фундаменте либеральных домыслов. Методика «здорового смысла» и образная наглядность здесь оказываются совершенно неуместными, они, будучи к тому же политизированы, носят просто обывательски-вульгарный характер. Так, Кастельс как о факте жизни в СССР говорит об угнетении национальностей и этнических меньшинств (в 8-й главе). Эта чепуха подаётся как проходной и, якобы, всем известный факт, не требующий хотя бы пояснений, не говоря уже о доказательствах.

Заметим, что выход на собственный понятийно-терминологический язык совсем не обязательно требует новой проработки базовых (гегелевских) категорий под углом их некоего «развития», принципиальной содержательной трансформации. Многие задачи вполне адекватно ставятся и решаются в ракурсе гегелевской экспликации рациональной способности суждения и осознания. Более того, логическое учение Гегеля заложило достаточную основу для конструктивной работы общественного сознания на многие поколения вперед, его творческий потенциал огромен, он не выработан и в малейшей степени.

Кастельс же приступает к разработке новых представлений о пространстве и времени, долженствующих раскрыть сущностную основу возникшего типа

сетевой социальности как совершенно особого явления нашей современности, чье понимание не укладывается в традиционные классические представления, причем настолько, что требуется, по его мнению, коренная модификация пространственно-временных характеристик социума.

Он вводит представление о так называемом «вневременном времени» сетевого общества. При этом, сравнивая его с обычным представлением времени, автор пишет: «Трансформация же более масштабна: это смешивание времен для создания вечной вселенной, не саморасширяющейся, но самоподдерживаемой, не циклической, но случайной, не рекурсивной, но инкурсивной (*incursive*): вневременное время, использующее технологию для того, чтобы избавиться от контекстов своего существования и избирательно присваивать любую ценность, которую мог бы предложить каждый контекст вечно-настоящему» [3; с. 402]. Насколько запутанно и витиевато сказано, настолько данное суждение и ненаучно, поскольку оно просто насыщено непроговариваемыми значениями буквально всех входящих в него переменных – тут и вселенная, и некие «технологии», избавляющие от контекстов, и сами контексты, которые каким-то образом могут предлагать химерическому «вневременному времени» ценности. Причем, указанная химера становится действующим субъектом, который способен «использовать», «избавляться», «избирательно присваивать». Но смысл, хотя и туманно, все же немного проглядывает сквозь всё это бесконечное говорение. Он заключается в полном сносе всех полноценных рационалистически выстроенных понятийных конструкций, дающих такое понимание, которое можно обсуждать. Здесь же ускользает сам предмет разговора, и мы попадаем совершенно фантазмагорическим образом как раз в то «пространство потоков», о котором сам автор и говорит! Это «пространство» структурировано, прежде всего, незнанием исторически действительного положения дел, а также отсутствием состояния проблемности. Последнее же в философском суждении, взятое в единстве с осмотрительной (само)критикой позволяет выйти исследователю из его обыденных и обывательских детерминаций, которые обычно исподволь направляют понимание социальных процессов в стандартное русло шаблонного и расхожего толкования. В данном случае мы имеем произвольно формирующуюся терминологию, в которой при обилии статистического материала относительно эмпирического социального уровня отсутствует как её понятийная содержательность, так и собственно реальная историческая канва общественной жизни.

Вот, например, как Кастельс определяет понятие социального господства: «Мое утверждение состоит в точности в том, что социальное господство осуществляется посредством избирательного включения или исключения функций и людей из различных временных и пространственных рамок» [3, с. 403]. Стало быть, оно способно меняться путём вариации упомянутой избирательности и совершенно не требует какой-либо революционной практики.

Фактически, Кастельс переписывает политическую экономию и социологию в терминах пространства и времени, рационализируя собственное представление истории и экономики в таком ракурсе, который подходит исключи-

тельно для формулировок положений механики Ньютона или, даже, при развитом интеллектуальном воображении – специальной теории относительности. Расширяя эвристическое поле толкований этих категорий, кстати, принимая при этом урезанные формулировки и определения Лейбница, Кастельс не даёт обоснований такого нетривиального шага. Но дело в том, что категория социального пространства и времени сама находится под вопросом о своей конструктивности. До сих пор разработка этой темы не приводила к реальным результатам, выражаясь, в целом, в достаточно схоластическом наборе текстов, абстрактных и содержательно банальных.

Кастельс решает проблему терминологической трансляции стилевым образом, и ему удаётся создать впечатление серьёзных научных разработок. Вот он пишет: «Утверждение, что профессиональная элита наших обществ переступает через время, может показаться противоречащим интуиции. Разве они (мы) не сталкиваются(емся) каждый день с часами? Мое утверждение состоит в том, что эта модель поведения в точности есть следствие нацеленности на непрерывное вытеснение времени и ритмичности из жизненного цикла (старение, карьерное продвижение), порожденное нашей культурой/организацией и очевидным образом облегченное новыми технологическими средствами. Что приносит больше стрессов, нежели ежедневная борьба со временем? [3; с. 434]. И таков его стиль вообще в тех местах, где он проводит свою постмодернистски-игровую концептуализацию. Там же, где Кастельс даёт сводку статистических данных, он вновь выглядит подлинным ученым. Из приведённого фрагмента мы узнаем, что капиталист занимается не присвоением прибавочной стоимости неоплаченного труда наемных работников, а направляет свои усилия на вытеснение времени из жизненного цикла, выступая при этом в роли не человека, а злого волшебника из многочисленных фэнтези, заполонивших духовный горизонт нынешних читателей.

Кастельс создает не новую понятийную структуру, более соответствующую условиям развитых информационных обществ, нежели прежние, стародавние политэкономические исследования, а настойчиво формирует мифогенную, техносциентистской направленности трактовку общества, решая задачи не научного исследования, а идеологически выдержанной апологетики. Соответственно его «пространство потоков» в реальности оказывается «пространством потока» профанного сознания.

Социологическая фантастика конца XX века, выдающая себя за высокую научную мысль, формулирует своё видение таким образом «Между подчиненными темпоральностями и эволюционной природой поднимается на краю вечности сетевое общество» [3; с. 434]. Таково, можно сказать, поэтическое провозвестие посткапиталистической эпохи, пытающейся сбросить исторический груз почти четырехсотлетнего господства буржуазных отношений и выдать себя за их принципиально обновленный вариант общественно-политических и экономических отношений, не имеющий пороков и системных проблем классического капитализма.

Кастельс перегружает язык исследований не сущностной, но наукообразно звучащей терминологией, вводит обозначение «потоков», не имеющего необходимой смысловой нагрузки, но успешно выполняющее отвлекающий маневр. Меня стилистику и терминологию исследования, сдвигая понятийную содержательность в сторону обезличенного описания, он, тем самым, тщательно устраняет все выходы на действительные проблемы и антагонизмы западной цивилизации. Именно этой цели служит терминологический камуфляж, сотканный из эквилибристски-неотчетливых определений, наподобие того, что «Пространство есть выражение общества» [3; с. 384].

Автор практически элиминирует время, делая принципиальный упор на пространственную организацию. Этому и служит метафора «кристаллизации времени», или выражение «вневременное время». При этом ликвидируется историчность как социальное измерение культуры, более того, выделение внешних, пространственных форм распределения социальных элементов оказывается главенствующим в трактовке сути современной эпохи: «Пространство является материальной опорой социальных практик разделения времени (time sharing). Я немедленно добавляю, что любая материальная опора всегда несет в себе символическое значение. Под социальной практикой разделения времени я имею в виду факт, что пространство сводит вместе те практики, которые осуществляются одновременно» [3; с. 385]. Абстрактнейшее понятие пространства, которое, как мы узнаём страницей ранее, непостижимым образом «есть общество», превращается в реального и действующего субъекта, который способен, опять-таки совершенно непонятным образом, «свести практики», которые и так одновременны. Эти утверждения могут служить хорошим примером абсурда нынешних рационализаций в социальных дисциплинах.

Субъективистская прихотливость данных определений, постоянные упоминания о пространстве как «материальном продукте», «материальной опоре» уводят внимание от действительных материальных продуктов и базиса общественного развития с одновременной перекодировкой на теоретическую систему безличных означающих, где невозможно понять, что же в реальности представляет собой современное общество и в чём заключаются его ключевые проблемы. Устранение Кастельсом времени, «опространствивание» его, свидетельствует об антиисторичности утверждаемой позиции, попытке зафиксировать статус-кво правящих финансовых элит, имеющий глобальный характер. Перед нами вариант «конца истории», но не в шпенглеровском критически-симптоматичном варианте, а в ракурсе идейного обоснования претензий на мировое господство сложившейся системы капитализма. Устранение времени здесь есть теоретическая попытка отказаться от понятия развития и окончательно зафиксировать наличное глобальное разделение труда и получение сверхприбыли «золотым миллиардом» как вневременное явление, не подлежащее пересмотру во веки веков.

Тем не менее, несмотря на столь явные признаки ненаучности предлагаемой социологической доктрины, на её философские и методологические просчёты и несоответствия, растёт литература по её продвижению в научное сооб-

щество. Приведём характерные примеры. О.Е. Брун отмечает особую представленность теории Кастельса на социологическом конгрессе [1]. Н.Е. Сечкина продолжает разработку, с опорой на результаты Кастельса, тезисов технологического детерминизма, отмечая, что: «...определяющая роль в механизме социальной детерминации современного общества принадлежит его производственной подсистеме» [6; с. 161]. В недавней же публикации [4] отмечается актуальность кастельсовской «целостной концепции власти коммуникации» для развития «развития методологических, методических и социо-проектных компонентов цифровой социологии...» [4; с. 9].

Тем не менее, в отношении методологии и формулировок Кастельса полностью справедливым остаётся замечание Маркса по Гегелю, причём его содержательность требует даже усиления возражения. Маркс пишет о переводе Гегелем процесса развития мышления в разряд самостоятельного движения понятия, представленного как субъект: «...Для такого сознания (а философское сознание именно таково) для которого постигающее в понятиях мышление есть действительный человек и поэтому только постигнутый в понятиях мир как таковой есть действительный мир, - движение категорий вступает как действительный... акт производства, результатом которого является мир; и это... постольку правильно, поскольку конкретная целостность... действительно есть продукт мышления, понимания; но это ни в коем случае не продукт понятия, порождающего само себя...» [5; с. 37].

Если Гегель мистифицировал развитие понятия, рассматривая его в ключе самодействия, субъектно (и это, по крайней мере, имеет определенные основания), то Кастельс опускается на мифологизированный позитивистский уровень, не только гипостазируя время и пространство, но и возводя их содержательность в ранг основного и универсально действующего фактора. Однако можно сколько угодно играть ассоциациями и метафорами, но предельная абстрактность времени и пространства – Гегель определяет время как «сущее абстрагирование» - ставит предел и попыткам конструктивного описания реального мира в этих терминах, фиксируя его содержательность на том же уровне абстракции. Теоретическая сторона социологических исследований общественных отношений при этом выходит за пределы собственно научного знания, обнаруживая себя как явление даже не схоластического толка, а как результат произвольной (и логически небрежной) авторской языковой игры.

Библиография

1. Брун О. Е. XVII всемирный конгресс социологии: Теория информационализма Мануэля Кастельса – формирование новых подходов к исследованию эффектов масс-медиа / О. Е. Брун // Социальная политика и социология. – 2010. - № 4. – С. 266-272.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т. 1. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 452 с.

3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
4. Кибакин М. В. Концепция власти коммуникации Мануэля Кастельса в научном дискурсе цифровой социологии / М.В. Кибакин, М.М. Крюкова // Цифровая социология. -2020. - Т. 3. - № 3. – С. 4-11.
5. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов. Введение / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Собр. соч. 2-е изд. Т. 46, ч. I. – С. 28-42.
6. Сечкина Н. Е. Понятие сетевого общества М. Кастельса / Н. Е. Сечкина // Вестник Майкопского государственного технологического университета. - 2019. – Вып. 2(41). – С. 161-169.

УДК : 008:001.8

ББК : 87.3

Фрагментированное сознание постмодернизма

А. Е. Отина

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

Рубеж XIX и XX вв. был отмечен динамичным и непримиримым сражением модерна с классикой. Битва за новые эстетические идеалы и принципиально иное мировосприятие охватила все культурное пространство: философию, психологию, лингвистику, 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, предшественник постмодернизма 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 культуре постмодернизма «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.

Значительными работами мыслителей, принадлежащих к постмодернистскому направлению в философии, являются «Символический обмен и смерть» Ж. Бодрийера, «Капитализм и шизофрения» Ж. Делёза и Ф. Гваттари и «Состояние постмодерна» Ж. Ф. Лиотара. Среди крупнейших писателей-постмодернистов нельзя не назвать У. Эко.

Постмодернизм оказался 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 здания культуры классического образца, последующее восстановление которого крайне сомнительно. Поэтому проблема реконструкции единства после воздействия на него постмодернист-

ской 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 влияние и сожаление о нем.

Понятие «культурного текста» для представителей постмодернизма является центральным, наряду с понятиями 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 самоценность, 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» [2; 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 свойств 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.

Идеологическое и эстетическое содержание постмодернизма как в его претензиях на философское бытие, так и в художественно-эстетической реализации в различных видах искусства, особенно в литературе, было подготовлено предшествующим ему этапом движения культурологической мысли XX столетия. Это время возникновения множества культурологических концепций и теорий, каждая из которых рассматривала культуру исключительно с точки зрения собственного специализированного предмета, не стремясь к объяснению причин ее единства и всеохватности, о чем так ярко писалось в эпоху классики философии культуры Нового Времени. Сама по себе новоевропейская культура, достигнув апогея философской рефлексии, вместе с тем устала от нее, что явилось результатом кризиса, связанного с рядом объективных причин развития исторического процесса.

Самосознание европейской культуры новейшего времени, при всей его раздробленности, объединяет осмысление глубокого социокультурного кризиса и восприятие его как трагедии современного общества. Об этом работы виднейших культурологов XX в. Х. Ортеги-и-Гассета «Дегуманизация искусства», В. Вейдле «Умирание искусства», Н. Бердяева «Человек и машина», А. Камю «Миф о Сизифе», Ж. П. Сартра «Бытие и ничто» и др.

Из ощущения трагичности бытия человека в разъединенном мире, в котором личность и ее сознание отчуждаются от «другого» и всего остального мира (а есть ли он?) наполнено творчество модернистов, особенно представителей сюрреализма. Одиночество, непонимание и невозможность быть понятым другим воспринимается в модерне как абсурд мира, апокалиптически.

Сознание в своей значительности и, вместе с тем бытийной хрупкости становится главной, отправной точкой культуры, рычагом механизмов культурного творчества в феноменологической философии Э. Гуссереля. Т.е. для него сознание – ни что иное, как субъект культуры, основание всякой реальности. При этом Гуссерель отмечает, что сознание современного человека разорвано, что выражается в дегуманизации науки и, следовательно, всей культуры («бессилие современного рационализма»), в ущемлении творческого духа культуры гносеологическим формализмом, в оппозиции гуманитарного и технического знания [1].

Абсолютизация сознания, провозглашение его в качестве субъекта исторического развития претерпели фиаско в разорванном, фрагментированном сознании постмодернизма. Здесь нет ощущения трагедии распада мира, как в модерне. Наоборот, этот распад декларируется как естественная и единственная

форма бытия человека, а, следовательно, и его сознания. Здесь нет не только единой картины мира, но и множественных картин мира.

Они заменены фрагментами деятельности коллективного сознания при забвении самого этого коллективного сознания и коллективности как единственной формы развития человека в культуре. Исторический процесс, таким образом, отрицается. Существуют и имеют какие-то значения лишь отдельные его осколки, бытие «разбирается» на цитаты. Философская деятельность, художественное творчество перестают восприниматься как духовный труд и нравственно-эстетический поиск. Этическая сторона деятельности творца в подобной системе мировосприятия снимается сама по себе. Так происходит смерть творца, как философа, так и художника.

Библиография

1. Гуссерль Э. Идеи для чистой феноменологии и для феноменологической философии. Книга I. [Электронный ресурс] / Э. Гуссерль. – Режим доступа: [http : // Royallib.com \ book | gussire_Edmund](http://Royallib.com/book/gussire_Edmund)
2. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Изд-во политической литературы, 1991. – С. 230-261.
3. Флиер А. Я. Культурология для культурологов: Учебное пособие для магистрантов и аспирантов / А. Я. Флиер. – М.: Академический Проект, 2000. – 496 с.

УДК : 101.9

ББК : 87.5

**Культура типологического познания личности
в экофилософской парадигме современности**

Ю. М. Лустин

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

Природу легче всего подчинить, повинясь ей
Ф. Бекон

В контексте социально-философской проблематики взаимосвязь культуры типологического познания личности и экофилософии имеет дискурсный характер относительно ее онтологической природы, логико-гносеологической сущности и интерпретаций социетальной системности. Социально-экономическое, культурно-историческое, технико-технологическое обострение глобальных проблем человечества все активнее обнаруживает их противоречивый характер, экологическая многовекторность которого приобретает особую актуальность. Как утверждает профессор Э. В. Баркова, экофилософский поворот, стремительно утверждающийся в современной картине мира, открывает необходимость переосмысления и переоценки содержания ряда вопросов теории, нацеленных на новое переосмысление источников, условий и перспектив человеческого бытия [2, с. 152-153].

Современная направленность научного поиска в решении экологических проблем развития общества находит своё должное отражение в исследованиях учёных-философов. Так, в российской философской литературе методологические аспекты познания вопросов универсальных смыслов бытия личности, интегративных тенденций природоохранной деятельности социума, социокультурной целостности экосистем отражены в исследованиях Ф. А. Айзятова, Э. В. Барковой, М. М. Бетильмерзаевой, М. П. Бузского, Н. А. Моисеевой, К. И. Шилина, Е. Н. Шульги и др.

Сравнительный анализ различных исследовательских подходов свидетельствует о том, что в них содержится нечто общее – это интегративная направленность социального познания (в том числе и типологического – автор) на развитие экологически ориентированного стиля мышления личности в пространстве противоречий мирового универсума. Констатируется, что социальная деятельность человек должна опираться на содержание понятий, универсалий, ориентиров и параметров эколого-смысловой данности, которые конструктивным образом отражают естественно природные значения мироздания, способ-

ствуют антропоцентристскому пониманию закономерностей достойного существования человека на Земле.

Стоит подчеркнуть, что проблемы природного единства человека с социокультурным континуумом его бытия (Е. Ю. Плешивцева, 2009 и др.), адекватное место индивида в эволюционных процессах цивилизации волновали человечество издавна. Еще Аристотель, осмысливая возникновение естественным путем «рода сущего», подчеркивает в этом первостепенную роль природы, потому что она «это и то, из чего нечто возникает, и то, сообразно с чем оно возникает... и то, вследствие чего нечто возникает, – так называемое дающее форму (*kata to eidos*) естество, по виду тождественное возникающему, хотя оно в другом...» [1, с. 198]. Один из творцов немецкого идеализма, родоначальник диалектики Г. В. Гегель в своей работе «Философия природы» утверждал, что природа остаётся проблемой, а человек нерациональным образом «употребляя природу» для своих нужд, стремится стереть её грани, истощить, уничтожить её.

Эколого заботливые воззрения этих великих философов злободневны и на сегодняшний день. В кризисно сложных условиях обострения цивилизационных противоречий современности социокультурная взаимосвязь типологического познания личности и экофилософии представляет собой динамичный процесс, основанный на жизненных требованиях Человечества ко всей природно-исторической, культурно-экономической, когнитивной многомерности социума. Говоря другими словами, культуроёмкая объективная обусловленность познания человеком различных социоприродных взаимоотношений представляет собой, во-первых, тот персонализированный фокус, в котором сублимируются и реализуются субъективные устремления личности в типологическом постижении взаимодействия различных экосистем, глобальных экологических процессов как мирового, так и регионального уровней. Во вторых, в типологическом дискурсе социальности самоосуществление личностного «Я» направлено на сохранение объективной первичности и социокультурной первозданности бытия природной среды. Транспарентная обусловленность такого подхода подчёркивает архетипический генезис, культурную значимость объективной взаимосвязи типологического познания и экофилософии, высокую экомировоззренческую ответственность индивида за сохранение природной среды. «Понимание природы, гуманное, бережное отношение к ней, писал – великий русский и советский писатель Константин Паустовский, – один из элементов нравственности, частица мировоззрения».

Методология типологического познания личности имеет онто-гносеологическую, мировоззренческую фундаментальность и в значительной мере определяет уровень понимания и социальной ответственности современного человека за позитивное обновление концептуального величия его должностующего бытия перед будущими поколениями землян. Безусловно, экофилософский дискурс данного подхода соответствует общественно признанным экологическим императивам, идеалам, нормам, образцам того или иного сообщества. Именно в таком аспекте культурно-познавательной предметности сущей

ценности Природы и Общества субъектом типологической явленности приобретаются фундаментальные знания экологической направленности, бесценный общественный опыт уважительного отношения к природной среде.

Философско-методологическая экспликация типологических аспектов понимания индивидом экологически значимых основ цивилизационного развития общества предполагает разрешение противоречия между современной теорией культурно-экономического содержания экогенеза и достигнутым уровнем практической реализации биосоциальных, психолого-бытовых, производственно-технологических возможностей общества, адекватных потребностям социума.

Логика данного подхода очерчивает контуры более глубокой взаимосвязи культуры типологического познания личности и экофилософии, которая может быть выражена в виде комплексной парадигмы целостного научного знания «природа – человек – общество – культура – познание – типология». Как нам представляется этот «срез» научной репрезентативности позволяет видеть в экофилософской парадигме рациональные аспекты типологической теории культурной самоидентификации человека, культурно-нравственного кода индивида, объективно учитывающих параметры и характеристики личностного бытия субъекта социальности. В этой связи, в контексте экофилософской проблематики, представляет интерес разработка типологической теории культурной самоидентификации личности, которая позволит выработать обновлённое содержание всеобщей эколого-правовой деятельности конкретного социума, направленное на противодействие деградации личности, «омассовлению» общества с навязыванием его членам стадного инстинкта денежного накопления и сверх потребления, нивелирования экорациональным подходом к решению судьбоносных проблем человечества. К сожалению, как авторитетно отмечает профессор Г. И. Колесникова «на современном этапе идёт разрушение Человеческого в Человеке и формирование некоего постчеловеческого мира в котором нет места Человеку, а только человекам» [4, с. 18].

Экофилософия, в определённом значении её предметности, является «познавательным ядром» социально-исторического, когнитивного, интеллектуального, мировоззренческого, типологического содержания культурного развития любого социума. Само собой разумеется, что культуру значимая экспликация типологического познания личности в экофилософской парадигме человеческого бытия логически может быть сведена к утверждению, в котором, с одной стороны, экологические закономерности жизнедеятельности личности *потенциальны* в типовых актах мыслительного постижения природной и общественной среды. С другой стороны, экофилософское мировоззрение, экорациональный стиль мышления созидающего индивида *актуален* в актах конкретных практических действий, направленных на сохранение природного окружения.

Концептуальность данного основоположения свидетельствует о том, что типологическое познание личности реализуется в пространстве экологической реальности в качестве устойчивой культурной модели её социально-экономической, общественно-политической, историко-религиозной жизнедеятельности.

тельности. Следуя логике данного установления, можно заключить, что эволюционный путь развития любого социума является концептуальной основой коэволюционного единства теории экофилософии и практики типологического познания личности. Своеобразным онто-гносеологическим критерием данного единства является конкретный тип личности, типология которой проявляется через многообразие культурных форм, стилевых характеристик, праксеологических функций типологического познания. В дискурсе такого рода концептуальности типология личности выступает в качестве познавательного модуса её бытия и диалектически сопряжена с культурой экофилософского постижения природы, общества, мышления человека, результатов человеческой деятельности в целом.

В диалектическом соотношении содержания понятий сходства и различия типологическое познание целенаправленно форматирует, описывает, алгоритмизирует идеализированный процесс временной организации деятельности личности, обращённый на взаимодействие её с объективной природно-экологической реальностью, различными общественными формальными и неформальными структурами, природно-культурным миром других людей. Через экологическое содержание специфических форм мыслительной практики личность получает достоверные знания о научной картине мира, во времени и в пространстве постигает техногенные и технологические изменения окружающей среды. Именно поэтому человеку, с типологических позиций познавательного оптимизма, всегда необходимо учитывать объективную длительность происходящих событий, онтологический порядок адекватного способа своей жизнедеятельности, историко-культурную устремлённость событийных изменений. В этой связи характерным является дискуссионное утверждение М. П. Бузского о том, что «в экофилософской картине мира время входит в содержание органической целостности и является мерой ее возможных изменений» [3, с. 207].

Принцип единства играет существенную роль в гармонической взаимосвязи культуры типологического познания личности и экофилософии, чем определяет содержание их взаимовлияния. С одной стороны, концептуальные воззрения о сохранении мира Природы усваиваются субъектами познания во всех типах национальных культур, а их долженствующее переосмысление на качественно обновляемом уровне передаётся из поколения в поколение. С другой стороны, в типологическом дискурсе познания созидательной личности её концептуальные представления о коэволюции и тесном сотрудничестве с природно-культурной средой своего обитания закономерно направлены на сохранение планетарного бытия человечества в целом.

Результат данного взаимовлияния отражает определённый уровень развития экологического сознания личности в сравнительных (сопоставительных) характеристиках его качественной выраженности. Именно поэтому экофилософия основывается на особом типе мышления человека, которое в различных формах чувственной и логической данности определяет его специфическое отношение к экологической предметности планеты Земля и Вселенной в целом.

Как следствие, посредством типологического познания раскрывается экофилософское содержание человеческого бытия, уникальные закономерности самой экофилософии, чем ещё раз подчёркивается её методологическая важность в культурном пространстве конкретной социальной общности.

Отсюда становится понятным, что типологическое познание целесообразно представлять в виде специфической умственной деятельности личности, направленной на комплексное постижение ею закономерных связей и отношений между различными формами социо-природной, культурно-индивидуальной данности, объективность которых детерминирована сравнительными характеристиками их качественной значимости (определённости). Иначе говоря, в широком значении смысловой определённости, типологическое познание – это философско-методологическое постижение личностью типологического содержания природы, человека, общества и культуры, направленное на сравнительное (сопоставительное) выявление в них закономерных связей и отношений между всеми формами их качественных значений.

В данном определении принцип всеобщей связи и развития выступает как основополагающее установление, которое формирует культуру одномоментного типологического постижения личностью как объективной, так и субъективной реальности. Исходя из этого можно утверждать, что «культура типологического познания всецело зависит от типологии личности и, ... может пониматься как цивилизационное постижение субъектом социальности типологического содержания природы, человека и общества, направленное на сравнительное выявление в них закономерных связей и отношений культурозначимой определённости» [5, с. 130].

Наряду с глубинными процессами дигитализации и интеллектуализации современного информационного общества, его экологизацией и ноосферизацией роль и значение типологического познания возрастает. Познавательная ориентация экофилософии на системность научного потенциала, приобретение ею функций типопределённой значимости направлено сегодня на поиск парадигмальных решений эволюционной значимости в таких областях научного знания, как биоэтика, социальная антропология, биомедицина, космическая генетика, генодиагностика, генотерапия и др.

Таким образом, теоретико-практическое содержание экофилософского знания и культура типологического познания личности тесно взаимосвязаны. Их диалектичность выражена в цивилизационном дискурсе природно-культурного бытия Человечества: научно-методологический потенциал экофилософии детерминирует типовые характеристики познавательной практики субъекта созидания, а культурно значимые аспекты типологического познания личности формируют достойный уровень экофилософского мировидения, в котором фундаментализируется истинно верное эко-отношение Человека к Природе, самому себе и Другому.

Социально-научный смысл экофилософской парадигмы современности служит всеобщей культурной основой мировоззрения субъекта социальности XXI века, которая направлена на восстановление естественной реальности кос-

мопланетарного Бытия Человечества. Если это принять за культурно-нравственный императив экофилософии, то требование выдающегося русского учёного В. И. Вернадского актуального сегодня как никогда: «Благо людей и мира на Земле, безопасность планеты и торжество «царства разума» – это дело всех и каждого».

Библиография

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель: Соч. в четырех томах. Т. 1 / Ред. В. Ф. Асмус. – М. : Мысль, 1976. – 552 с.
2. Баркова Э. В. Экофилософское измерение историко-философской мысли / Э. В. Баркова // Право и практика, 2017. – № 3. – С. 152-161.
3. Бузский М. П. Инновационный аспект экофилософии: понятие времени / М. П. Бузский // Право и практика, 2018. – № 3. – С. 204- 210.
4. Колесникова Г. И. Парадоксы осмысления категорий «человек» и «человек» в истории цивилизации / Г. И. Колесникова // Электронный научный журнал «Архонт», 2020. – Вып № 6 (21). – С. 13-21.
5. Лустин Ю. М. Стиль мышления в культуре типологического познания личности / Ю. М. Лустин // Формы культуры и противоречия современного общества: Материалы Международной научной конференции (Донецк, 27 апреля 2019 г.) / Отв. редактор к. филос. наук, доц. Рагозина Т. Э. – Донецк: ГОУВПО «ДОННТУ», 2019. – С. 128–134.

УДК : 342.7

ББК : 87.6

**Проблемы формирования культуры прав человека:
социально-философский аспект**

И. В. Ширкова

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

Современное развитие глобальных интеграционных процессов мировой цивилизации характеризуется усиленным вниманием к поиску теоретических концепций, которые обеспечат эффективное действие механизма реализации прав человека. Эволюция понятия прав человека от естественных прав к позитивным правовым ценностям, которые являются одними из высших ценностей в целом, рассматривались многими учеными на протяжении столетий. Но на сегодняшний день отсутствует специальная литература, которая бы раскрывала содержание культуры прав человека, проблему их формирования.

Культура прав человека – это составная часть духовной культуры, которая представляет собой систему знаний и представлений, психологических чувств, основанных на признании и уважении достоинства человека, его прав и свобод, а также практических навыков и умений для их реализации и защиты. Уникальность культуры прав человека заключается в тесной связи его основных частей. В качестве признаков этой категории можно выделить: знания, психологические чувства, навыки и умения, которые находятся в системном взаимодействии. Иными словами, при разработке понятия «культура прав человека» необходимо обращать внимание на несколько важных аспектов: рациональный, аксиологический, психологический и прагматичный.

Культура прав человека конкретного общества – это показатель развития его духовной сферы. Она характеризуется состоянием грамотности населения в области теории и практики прав и свобод человека, наличием признанных и одобренных обществом гуманистических ценностей, а также моделей поведения людей, произведенных в обществе навыков решения конфликтов на основе толерантности, диалога и т.п.

Безусловно, культура прав человека конкретного общества может содержать как общие, так и особые, единичные признаки. В современном мире трудно найти общество, социальные группы и народы, которые имеют одинаковый подход к проблематике прав и свобод. Будучи в целом универсальными, права человека по-разному вписываются в различные культурные контексты и системы ценностей, взаимозависимость и иерархия прав человека также понимается по-разному. В российской юридической науке права человека определяются как определенные возможности человека, необходимые для ее существования и развития в конкретно-исторических условиях, объективно обусловлены достиг-

нутым уровнем развития человечества и должны быть общими и равными для всех людей, то есть права человека определяются через ее возможности. В дальнейшем было много попыток интерпретировать понятие «право», которые показали сложность данной проблемы и невозможность однозначного толкования природы права, поскольку они могут использоваться в различных контекстах и анализироваться с разных точек зрения.

Однако в основе признания универсальности прав человека лежит ценностное преимущество сегодняшнего цивилизованного человечества, которое заключается в возвышении сходства между людьми над их различиями как несущественными [2; с. 235].

Высшей формой в идеале является культура прав человека всего человеческого общества (население земного шара), которое может сформироваться под влиянием общечеловеческих ценностей, выраженных в идеи гуманизма и закрепленных в стандартах прав человека, и к воплощению которой должно стремиться все современное международное сообщество.

Правовая культура – это широкое юридическое понятие, включающее сложный комплекс явлений правовой жизни. Так, суммируя все выделенные в научной литературе компоненты, ученые в структуру правовой культуры включили следующие элементы: 1) правосознание; 2) право; 3) правовые отношения; 4) законность и правопорядок; 5) правомерной деятельности субъектов; 6) государственно-правовые институты; 7) юридическую науку; 8) юридические акты [1; с. 14]. Но, культура прав человека не является только юридическим понятием. В основе культуры прав человека лежит идея достоинства человеческой личности, а это, безусловно, моральная категория, поэтому при характеристике данного понятия преобладает моральный аспект. Культура прав человека представляет собой отражение в категориях духовной культуры общества, в частности, в правовой культуре, понятие «права человека».

То есть «правовая культура» и «культура прав человека» не являются идентичными понятиями, но состоят в сложном органическом единстве как составные части духовной культуры общества. При этом культура прав человека имеет важное значение для формирования гуманистической правовой культуры. Так, право само по себе является существенным фактором и способом реализации прав и свобод человека, поэтому гуманистический характер правовой культуры способствует более реальному и эффективному воплощению прав человека в жизнь. А культура прав человека является фактором, который относится к гарантиям прав человека.

Необходимо обратить внимание на особенности культуры прав человека.

Во-первых, культура прав человека является структурным элементом духовной культуры, процесс формирования которых обращен на духовное развитие личности и общества, и ориентирован, прежде всего, на изменения мировоззренческих установок и ценностных ориентаций.

Во-вторых, культура прав человека выступает особым механизмом, который имеет отношение к оценке прав и свобод человека.

В-третьих, культура прав человека является многоплановым явлением мировой культуры, включающие в структуру общие, прежде всего, рациональные элементы.

Воздействие культуры прав человека на правосознание состоит в следующем:

- культура прав человека является важнейшим средством и необходимым условием гуманизации правосознания;

- культура прав человека влияет на взаимодействия человека, социальных групп, объединений, сообществ и общества в целом, воздействует на формирование ориентиров поведения в целом. Правосознание обогащается не только более философским подходом к проблематике прав и свобод человека и его законодательному закреплению, но и способностью к саморазвитию, благодаря наличию среди элементов культуры прав человека навыков и умений, которые находятся в глубоком обратной связи с элементами правосознания;

- культура прав человека позволяет развивать и воспитывать гражданские качества личности с собственным мировоззрением, направленным на развитие гражданского общества;

- культура прав человека формирует осознание взаимосвязи между индивидуальной свободой, правами человека и его гражданской ответственностью;

- культура прав человека меняет отношение к конституционным механизмам защиты прав человека, формирует навыки их использования и уверенность в их эффективности.

Таким образом, основным гуманистическим принципом, пронизывающим эту категорию, является идея уважения и реального соблюдения прав и свобод, достоинства и ценности человеческой личности; сознательное отношение к своим правам и обязанностям перед обществом и государством, глубокое уважение к законам и правилам человеческого общежития, готовность соблюдать и выполнять закрепленные в них установки, которые формулируют права, свободы, волю и интересы народа.

Формирование культуры прав человека наполняет и обогащает его духовную жизнь. В тоже время знание своих прав и обязанностей расширяет возможности их реализации и защиты.

Библиография

1. Иванников И. А. Концепция правовой культуры // Правоведение. – С.-Пб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1998, № 3. – С. 12-16.
2. Философия права: Учебник / О. Г. Данильян, Л. Д. Байрачная, С. И. Максимов и др., Под ред. О. Г. Данильяна. – М.: Изд-во Эксмо, 2005. – 416 с.

УДК :130.3

ББК : 87.6

Национальная идея как метафизическая реальность

В. С. Ромадыкина

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

Поиск национальной идеи, а также её роль как фактора общественных преобразований особенно актуализируется в переломные и в кризисные периоды развития государств, обществ, духовной культуры, поскольку тогда она становится уже своего рода политической идеологией и стратегией государственной деятельности, направленной на трансформацию общества на новых принципах.

В рамках одного из подходов понимания сущности категории «национальная идея» как метафизической реальности (некого божественного замысла), который не совпадает с исторической реальностью, однако в этой реальности всегда существуют определённые предпосылки и условия его (божественного замысла) реализации. Как писал В. Соловьёв, «...Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности ...». Таким образом, национальная идея превращается в заданную свыше «программу», рассматривается через призму божественного плана, содержащую весьма ценную мысль относительно вклада, который народ должен внести в мировое развитие. И в тоже время выводится за рамки научного анализа.

Идея нации, которая, как сказал русский религиозный мыслитель В. Соловьёв: «... есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности... Призвание, или особая идея, которую мысль Бога полагает для каждого морального существа – индивида или нации – и которая открывается сознанию этого существа как его верховный долг, – эта идея действует во всех случаях как реальная мощь, она определяет во всех случаях бытие морального существа ...» [6; с. 224].

Для В. Соловьёва русская идея является в первую очередь метафизической проблемой, в которой скрывается смысл существования России во всемирной истории. Как и всякая нация, русский народ имеет высшее предназначение, которое ему нужно еще постигнуть, «...ибо идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности...» [6; с.220].

Эта формулировка затем была использована Н. А. Бердяевым, который уже на первых страницах своей работы «Русская идея» писал: «...Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько

вопрос о том, что замыслил творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея...» [14; с.65].

Согласно Н. А. Бердяеву, национальное своеобразие нации придает национальная идея, под которой мыслитель подразумевает все то, что «...замыслил Творец о России», включая осознание своей роли в истории, своего призвания. Философ высказывал мысль о духовном прорыве России к новой жизни для всего мира, и идея эта, по его мнению, космологична, сверхнациональна, пронизана предчувствием всечеловеческого единства, достижимого путем национального роста и развития национального творчества. Н. А. Бердяев подчеркивал, что «русская идея» найдет свое воплощение в истории, чему способствуют особые черты русского национального характера: всечеловечность, искание правды и справедливости, душевность, сострадание, совестливость, бескорыстие, смирение, терпимость, которые он называет термином «русский дух» [3].

Более близкий подход к русской идее Бердяев осуществил в статье «Душа России» (1915), в которой попытался дать свой ответ на главный вопрос русского национального самосознания. «С давних времен, – пишет он, – было предчувствие, что Россия предназначена к чему-то великому, что Россия – особенная страна, не похожая ни на какую страну мира. Русская национальная мысль питалась чувством богоизбранности и богоносности России» [2].

Мысль о религиозности, пронизанной принципами соборности, всеединства и христианской любви, как основе русской идеи четко прослеживается и в трудах таких выдающихся мыслителей как С. Булгаков, С. Франк, П. Флоренский.

Идея нации трансцендентна и имманентна духу народа. Она бессознательно и сознательно присутствует в нем, есть его безначальное начало и конец, уходящий в бесконечность. «Но, – как сказал русский философ Е. Н. Трубецкой, – осуществление этого первообраза в мире, становящемся во времени, не является односторонним действием Божества: оно совершается при деятельном участии твари, призванной к свободному сотрудничеству, к свободному содействию воле Божией» [7; с. 103].

Концепция божественного происхождения национальной идеи пользуется популярностью и в условиях современности: «<...>идея народа вбирает в себя всё лучшее, что о себе помыслил и что из Божьего завета совершил в истории этот народ» [1; с.16].

При этом С. Фомин предлагает понимать национальную идею как «цель, поставленную Богом перед народом, как тот вклад, который в соответствии с божественным планом данный народ должен внести в мировое развитие<...>» [8, с. 215-216].

То есть, в контексте данного понимания категория «национальная идея» предстаёт как некая предустановленная, данная свыше программа, существующая в виде потенции реализация которой зависит от двух факторов: 1) «промысел Божий» и 2) «свободная воля народа».

Не меньшее значение для религии и её роли в обретении властью легитимности, а народом духовной силы и единства, имеет, согласно Ф. Ницше, «...сила, которая лежит в единстве народного сознания, в одинаковых и общих целях, охраняется и скрепляется религией... интерес опекающего правительства и интерес религии идут рука об руку, так что, когда начинает отмирать последняя, потрясается и основа государства. Вера в божественный: порядок политических дел, в таинство, которым овеяно существование государства, имеет религиозное происхождение; если религия исчезает, то государство неизбежно потеряет свое покрывало Изиды и не будет возбуждать благоговения...» [5; с. 443-445].

Формируя национальную идею, государство определяет свою судьбу в системе координат добра и зла. В такой системе национальная идея трансцендентна. Она выходит за рамки материальных смыслов, или, точнее, находится в иной плоскости бытия, духовной сфере жизни общества. Национальная идея раскрывает цивилизационно-историческое предназначение государства, его миссию и роль в мировой истории. В теологической трактовке история государства представляет собой высшую волю Творца как в отношении жизни человеческого сообщества в целом, его коллективной судьбы, так и в отношении судьбы индивидуальной. Метафизический характер национальной идеи свидетельствует о наличии «национального духа» [4]. В американской геостратегии он рассматривается еще с конца 1930-х годов как один из основополагающих факторов силы государства [9].

Библиография

1. Аксютин В. Бог и отечество: формула русской идеи // Москва. 1993. № 1.
2. Бердяев Н. Душа России // Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990. – С. 1.
3. Бердяев, Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев. – Москва : Директ-Медиа, 2019. – 288 с.
4. Владимиров, А. И. О национальной государственной идее России / А. И. Владимиров // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. – 2000. – № 3.
5. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Соч. в 2-х томах. М.: Наука, 1990. т.1.
6. Соловьев В. С. Русская идея // Соч. в 2 тт. Т. 2: Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989
7. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М.: Республика. –1994. – 816 с.
8. Фомин С. О русской национальной идеи// Москва. 2000. № 1. С.215-216.
9. Spykman, N.J. America's strategy in world politics: the United States and the balance of power / N.J. Spykman. – New York: Harcourt, Brace a. Co, 1942. – 500 p.

УДК : 316.722

ББК : 87.6

Проблемы развития современной культуры

Р. П. Соловьева, Ю. М. Соловьева

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

В современных странах мира, проходящих путь модернизации, наблюдаются тенденции, свидетельствующие о доминирующей роли культуры во всех процессах развития общества. Именно поэтому современная глобальная политика опирается на такие актуальные понятия, как «диалог культур», «толерантность», «культурное многообразие», «культура мира», широко используемые в ООН и ЮНЕСКО. Концепция модернизации в ее классическом варианте является фактически культурологической концепцией, так как опирается на осмысление сферы культуры в период построения современного общества [2; с. 391].

Изучение места и роли культуры в общественной жизни, закономерностей ее развития отечественными и зарубежными учеными, такими как Гудова М. Ю., Костина А. В., Кожаринова А. Р., Силантьева М. В., Сомсикова О. А., имеет большое практическое значение. В современных условиях становится очевидным концептуальный тезис – нельзя проводить в жизнь экономические и политические программы без учета культурного уровня населения, повышение которого является необходимой предпосылкой социально-экономического роста [3].

Авторами статьи ставится цель – осветить основные проблемы эволюции современной культуры.

Культура – это понятие, имеющее огромное количество значений в различных областях человеческой жизни. Она является предметом изучения философии, истории культуры, искусствознания, лингвистики, этнологии, психологии, педагогики и других наук. Согласно одной из концептуальных теорий, культура – это совокупность производственных, организационных и духовных достижений общества и цивилизации; уровень интеллектуального, нравственного и эстетического развития общества. Различные области научного знания – антропология, психология, социология и тому подобные – составили золотой фонд науки о культуре. Не менее ценным и значимым является уникальный опыт, который накопили отечественная культурология и философия культуры в разработке темы взаимодействия культур сквозь призму «парадокса сравнимости».

В современной научной литературе активизировались философские споры о возможной исчерпанности эпохи постмодернизма, активным внедрением ее особенностей в массовую культуру. Происходит полная реализация ее коммуникативной функции, разрушается бинарная оппозиция интеллектуальной эли-

ты и массового потребителя. Массовая культура выступает как: 1) универсальный механизм выполнения необходимых обществу функций; 2) форма адаптации человека к стремительно изменяющимся условиям его существования; 3) закрепляет существующую в обществе социальную иерархию через символически значимое культурное потребление; 4) ориентируется на социализацию индивида и включение его в определенную среду; 5) придает устойчивость общественным структурам через формирование единого информационного символического пространства, посредством повышенных стандартов основных его составляющих. Массовая культура выполняет и негативные функции, которые состоят в ее стремлении к универсализации коммуникативного, смыслового и ценностного пространства в границах создаваемой виртуальной реальности [2; с. 391-392].

В современных условиях люди стран мира испытывают двойственные чувства: восхищение перед достижениями западной цивилизации и одновременно опасение, что ценности Запада могут полностью вытеснить национальное культурное наследие. Основная дилемма современности – отношения между западными и другими странами. Современный Запад рассматривается как синоним понятия «развитые страны». Западная культура традиционно провозглашает такие ценности, как индивидуализм, свобода, стремление к счастью. Но она прагматична, часто отбрасывает духовные сущности. Запад не может выступать эталоном инноваций, так как внутри самого западного общества наблюдаются симптомы демодернизации. Если раньше западные ценности были достаточно сильными во всех странах, то в последнее время картина постепенно меняется. Образованные арабы, индусы, представители Латинской Америки стали активно отстаивать свое собственное культурное наследие. Модернизация народов Востока коснулась их в той или иной степени, но идентичность культурной специфики им удалось сохранить. Поэтому восточные культурные ценности не могут быть легко и просто перенесены в общественную жизнь Европы и Америки. Каждой культуре нужно самостоятельно развиваться, уважать свои корни и традиции, эволюционировать к тем взглядам и ценностям, которые позволяют жить в гармонии с другими культурами. Сейчас жизненно важно, чтобы различия в культурных ценностях не препятствовали тем сферам, где интересы различных народов совпадают.

Основой современного общества считается наличие культурного сопротивления как показателя его развития. В наши дни наблюдаются многочисленные проявления контркультуры, которые выступают против культурного единообразия. Ученые справедливо утверждают, что культуры формируются в комплексном диалоге и взаимодействии с другими культурами. Границы между ними подвижны и проницаемы, а культурная идентичность возможна только через противостояние другим культурам, поэтому они неизбежно становятся политическими [5; с. 121-122].

Актуальной тенденцией проявления эволюции культуры личности является владение всеми формами письма, востребованными в современном обществе. Культурологическая методология позволила выявить такие черты рас-

смаатриваемого феномена, как сосуществование разных культурно-исторических форм грамотности письма, смещение доминант на компьютерные формы, а также субверсия каналов трансляции грамотности. При выборе форм грамотности, которым необходимо обучать молодежь, и при организации обучения компьютерной грамотности старшего поколения следует сочетать достижения классической книжной культуры слова с достижениями цифровой информационнои цивилизации, т.е. стратегия обучения грамотности должна строиться с опорой одновременно и на цивилизационно-эффективный, и на культуросообразный подходы [1; с. 30].

Доступ к информации и знаниям в условиях современности является определяющей основой приобщения молодежи 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 те приоритеты, которые соответствуют степени ее развития и духовному настрою.

Уровень передачи интеллектуальных знаний народным массам находится далеко от эталона: медиа, переводя научные знания на доступный обиденный язык, излагают их на примитивном уровне; из-за возросшей сложности постнеклассической науки многие научные проблемы не могут обсуждаться в средствах массовой информации, а «знания», предлагаемые массовой культурой, становятся нетождественными подходами по отношению к экспертным знаниям в системе науки [2; с. 393].

Культура в современном обществе переживает состояние, определяемое подавляющим большинством исследователей, как «кризисное», «критическое», «пограничное», «пороговое» или «межэпохальное». Переполнение гносеологического пространства таким количеством синонимов в современной науке свидетельствует о напряженных попытках осмысления социокультурного процесса в постсоветском обществе. С одной стороны, современная культура испытывает на себе влияние формирующихся сегодня социально-политических и социально-экономических механизмов в обществе. С другой стороны, культура сама по себе оказывает заметное влияние на них, выступая, тем самым, своеобразным катализатором социального процесса. Подобное положение рассматривается в современной науке как «переходный тип культуры», когда культурная ситуация выходит за границы прежнего качественного состояния, но еще не достигает целостности нового типа и другого системного уровня [3].

Современную культурную ситуацию в стране нельзя оценить однозначно и категорично, так как она чрезвычайно сложна и противоречива, а также недостаточно ясна глубина и масштаб происходящих в ней перемен. Исходя из реалий современности, можно выделить наиболее очевидные проблемы культуры в современном обществе.

Размывание духовной самобытности культуры приводит к унификации обычаев, традиций и образа жизни по зарубежным образцам. Следствием массового распространения западного образа жизни и моделей поведения стано-

вится стандартизация культурных запросов, утрата национально-культурной идентичности и разрушение культурной индивидуальности.

Деидеологизация культуры и ликвидация государственной монополии на культуру в содержательном плане обусловили большую степень свободы творчества и свободы выбора в сфере культуры, но привели к потере качества предлагаемой потребителю культурной продукции и нарушению процесса эффективного взаимодействия культуры и общества.

Коммерциализация культуры в настоящее время имеет одностороннюю направленность: предприниматели и бизнесмены предпочитают вкладывать средства в развлекательную индустрию как высокодоходную сферу жизни. Такие институты как образовательные учреждения, музеи, театры, библиотеки, классическое искусство не представляют коммерческого интереса, испытывают трудности и кризисные тенденции из-за недостаточности финансирования.

Особую тревогу вызывает молодое поколение, которое все больше отдаляется от духовной культуры. Несоответствие декларируемого приоритета общечеловеческих ценностей и реальной жизни ведет к разрушению нравственных оснований и правовому нигилизму, которое как социальное явление выражает негативное отношение к определенным ценностям, нормам, взглядам, идеалам человеческого бытия.

Рост интереса к национальным культурам ведет к формированию уважительного отношения к национальным обычаям и традициям, но повышенное внимание к аспектам национального наследия со стороны политических элит часто приводит к дестабилизации общественного и государственного порядка в обществе.

Культурно-коммуникативная апатия населения приводит к ослаблению интереса к чтению в пользу визуальных, зрелищных форм, падению посещаемости театров, музеев, библиотек.

Существует проблема состояния языка, который рассматривается как индикатор культуры: в нем наряду с положительными тенденциями наблюдаются негативные явления (распространение иноязычных слов, использование нецензурной лексики в обыденной речи и другие).

Влияние на культуру процессов глобализации в условиях экономических и политических изменений в жизни общества с одной стороны ведет к развитию межкультурного обмена и взаимодействия, с другой – создает угрозу разрушения национальных культур, вызывает ответную реакцию защиты собственной культуры, стимулирует интерес к прошлому культуры, ее истокам и доминантам [3].

Сегодня перед обществом остро стоят разноплановые вопросы: можно ли воспринимать образцы современного западного опыта как идеал, или они должны быть подвергнуты критике; какой путь наиболее приемлемый – западный или восточный; какие приоритетные пути развития современной мировой цивилизации?

Несоизмеримость подходов в современной отечественной науке позволяет изучать культуру сквозь призму концепции различия. Философия культуры да-

ет возможность подвергать рефлексии методологические установки позитивно мыслящих исследователей. Что, в свою очередь, открывает перспективы более корректной реализации их задачи – описания и сравнения культур с целью оптимизации их взаимодействия на современном этапе. Таким образом, изучение взаимосвязи культур получает в современной науке дальнейшее развитие и релевантный методологический фундамент [4; с. 450].

В современной культурной жизни на молодое поколение ложится ответственность за сохранение и развитие национальных культурных традиций и ценностей, за цивилизованную интеграцию страны в мировое сообщество и культурное пространство. Развитие сферы культуры является важнейшим национальным приоритетом развития страны. Поэтому особую актуальность приобретает выработка методологии культурной политики и разработка адекватных ей механизмов, имеющих четко выраженные приоритеты, а также усиление внимания к соответствующим ключевым проблемам формирования культуры в современном мире [3].

Выводы: таким образом, на современном этапе инновационного развития общества культура переживает сложные и противоречивые тенденции. Культурная ситуация вышла за грани качественного состояния. С целью эффективного улучшения состояния страны приоритетным направлениям стратегической модернизации общества должно стать преодоление актуальных проблем в культурной сфере.

Библиография

1. Гудова М. Ю. Актуальные проблемы современной культуры: постграмотность // Инновационные проекты и программы в образовании. – 2014. – Т. 4. – С. 27-31.
2. Костина А. В., Кожаринова А. Р. Актуальные проблемы современной культуры. – Научная жизнь. – 2014. – №2. – С. 390-394.
3. Проблемы культуры в современной России. - URL. - https://studme.org/41813/sotsiologiya/problemy_kultury_sovremennoy_rossii (Дата обращения: 16.03.2021)
4. Силантьева М. В. Проблемы современной культурологии в исследовании взаимодействия культур. Современные исследования культуры в России: между наукой и философией // Контуры будущего в контексте мирового культурного развития, XVIII Международные Лихачевские научные чтения, 17-19 мая 2018 года. СПб.: СПбГУП. – 2018. – С. 448-450.
5. Сомсикова О. А. Проблемы развития культуры и культурной идентификации в современном мире // Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования. [XI Международная конференция, Екатеринбург, 19-20 марта 2008 г.]: в 5 частях. – Екатеринбург: [Факультет политологии и социологии Уральского государственного университета]. – 2008. – Ч. 2. – С. 121-123.

УДК 101.1: 316

ББК : 87.6

**Культурная универсализация в контексте
современных глобализационных процессов**

Д. И. Измайлова

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

На современном этапе развития человечества тенденции культурной универсализации приобретают особую актуальность, что побуждает к поискам теоретических стратегий и практических решений, так как наряду с таким видением нынешнего мира существует и другое, которое абсолютизирует различия и исключает возможность мирного разрешения конфликтов.

Характерной чертой современного мира является не только интенсивный диалог культур, но и взаимопроникновение культур, описываемое такими понятиями как диффузия, конвергенция, интеграция, сближение, ассимиляция, творческое взаимодействие и др. Обозначенные этими понятиями динамические процессы способствуют формированию единого мирового сообщества, одновременно они сопровождаются другими, противоположными им процессами, направленными на определение культурной идентичности, подчеркивание уникальности культур, установление культурной автономии, - и в этом отличительная черта современной культурной ситуации.

Социальная философия рассматривает культуру в качестве самой плодотворной составляющей цивилизации и обнаруживает осуществимость именно в культуре отношение человека к миру в лучшем, то есть творческом, выражении, тогда как в принципе его отношение к миру может быть и разрушительным. В философии раскрывается необходимость деятельностного характера такого отношения, потому что люди, чтобы удовлетворять потребности, должны создавать материальные, социальные и духовные блага, выстраивать общественные отношения, производя и воспроизводя на этой основе самих себя. Культура необходимо вырастает из преобразования людьми мира в объект познания, универсального освоения и разнообразного практического влияния. В ее содержательном наполнении оказывается то благое, что человечество силами своей активности берет от мира и то, что оно привносит в него. Благодаря формированию культуры происходит пролиферация сущего: оно становится качественно разнообразнее и прирастает за счет появления и обогащения ноосферы.

Однако нельзя упрощать аксиологическое понимание культуры, поскольку процесс идентификации ценностей сложный и противоречивый: что считать, а что не считать ценностью почти всегда составляет проблему, и вопрос о содержательном наполнении ценностного актива цивилизации никогда не бывает решен окончательно. В ценность может оказаться возведённым то, что совсем

недавно осуждалось, а нечто, только что признанное особенно дорогим, вдруг лишается своего ореола. По мнению российской исследовательницы культурологических процессов в современном обществе Т. С. Лапиной, культура представляет собой постоянный процесс ее становления, а также выявления людьми, и важнейшей задачей, встающей перед каждым новым поколением, является идентификация ценностей. И уже только поэтому культура оказывается процессом, а не механической совокупностью достижений [6]. Культура как процесс реализации духовных ценностей выражает вечное стремление человечества к постоянному освоению и преобразованию действительности, и она, как сфера проявления сущностных сил человека, отражает также становление, самоутверждение субъекта культуры - человека. Продолжает эту мысль И. Д. Каландия, провозглашая, что культура - это процесс, связанный с «работой» сознания, его активностью, направленной на удовлетворение духовных потребностей и реализации духовных ценностей людей, на основе которого формируются определенные взгляды, идеи, учения об окружающей действительности и о себе, и создаются духовные ценности, составляет духовное богатство, или духовную культуру общества [3].

В представленной работе в фокус рефлексии автора не попадают объекты материальной культуры, поскольку, во-первых, их значимость и важность для социокультурной истории человечества являются абсолютными и безоговорочными, а, во-вторых, объекты материальной культуры следовало бы отнести к техническому, то есть «цивилизационному» арсеналу человечества, в то время как культура включает в себя прежде всего духовное достояние.

Итак, под духовной культурой мы будем понимать, прежде всего, процесс общения, взаимодействия людей, осуществляемый с помощью знаковых механизмов, среди которых наиболее существенную роль играет язык, который, в свою очередь, теснейшим образом связан с мировоззрением, формируемым данной культурой. Именно здесь кроется одна из главных проблем культурной глобализации.

Основной опасностью при этом оказывается возможность потери разными культурами своей индивидуальности, своей специфики, что неизбежно приведет и к потере носителями данной культуры своей самоидентичности, к размыванию культур и вследствие этого к потере исключительно важного для развития любой цивилизации фактора - фактора разнообразия. Как отмечает известный исследователь глобализационных процессов В. В. Кутырев, в глобально целостной системе этносы не обогащают друг друга, а взаимопоглощаются, культуры не получают импульс для самораскрытия, а нивелируются, страны не коэволюционируют, сотрудничая, а унифицируются. Везде то же самое надевают, едят, пьют, поют. Своеобразие народов уходит в прошлое, в традиции, в фольклор и существует как пережиток прошлого. Если бы в городах не было старых кварталов и музеев, то путешествовать было бы совершенно бессмысленно – человек неизбежно попадает в окружение изящно одинаковых автомобилей, дизайн-зданий, его преследуют вездесущие рекламы транснациональных корпораций. Многообразное, до противоположности, пестрое, географически

разбросанное и растянутое по историческим эпохам человечество стоит на пороге трансформации в, пусть раздираемое противоречиями, но структурно однородное пространственно-временное образование [5]. Очевидно, что в том случае, если глобальная культура будет строиться исходя из тех инвариантных свойств человеческой природы, которые присущи всем людям просто потому, что они принадлежат к виду *homo sapiens*, то с этой точки зрения будет невозможно отличить друг от друга представителей разных культур. Более того, сами эти различия будут несущественны, ибо тот, кто относит сам себя к «гражданам мира», рассматривать свои национальные и культурные особенности как маргинальные для его самоидентификации. Это, несомненно, уменьшит возможности для возникновения разного рода межгрупповых конфликтов (религиозных, национальных и т. д.), но при этом и обеднит возможности коммуникации, так как в этом случае тем универсумом, по которому будут осуществляться коммуникативные действия, будет множество простейших человеческих потребностей, так что на этом языке уже нельзя будет говорить о тех переживаниях, которые не являются общими для всех людей – этических, эстетических, религиозных и т. п.

Необходимо отметить, что на сегодняшний день человечество не является унифицированным. То обстоятельство, что большинство терминов и слов, используемых при коммуникации, имеют совершенно неоднозначный смысл, очевидно. Более точный смысл как раз и определяется теми составляющими нашей психики, которые стремится игнорировать динамичная культура западноевропейского происхождения, что и является главным двигателем процесса глобализации в его нынешнем варианте. Исходя из этого, как отмечает А.С. Колесников, понятие глобализации представляет собой философско - культурологическую интегративную концепцию, отражающую тенденции прогресса мировой истории и культуры на нынешнем этапе развития человечества, когда современное общество является целостным и взаимосвязанным миром, постоянно сталкиваются с необходимостью культурного плюрализма при решении глобальных проблем современности. В такой ситуации «становится ясно, что при всей уникальности и непреодолимости различий между отдельными цивилизациями - западной, исламской, индийской, африканской, китайской, латиноамериканской, при их культурном, этническом, социальном плюрализме тезис о единстве мировой цивилизации уже не кажется ошибочной концепцией. Просто рассмотрение современного мира через призму европоцентристского, рационального, западного видения не соответствует духу времени и глобальном планетарном восприятию»[4].

Как отмечает И.А. Василенко, в безбрежном океане социокультурных феноменов современного мира выделяются устойчивые культурные системы. Они пересекают границы социальных образований, не совпадают с национальными или государственными ареалами. Например, Н. Данилевский определяет их как «культурно-исторические типы», А. Тойнби - как «локальные цивилизации», О. Шпенглер – как «высокие культуры», П. Сорокин – как крупные «культурные суперсистемы», А. Крёбер – как «модели культуры», основанные на высших

ценностях [1]. Хотелось бы отметить, что именно отсюда берет начало скептическое отношение А. Тойнби к концепции тотальной глобализации мира [8]. По его мнению, тезис об унификации мира на базе западной экономической системы и создание единой Цивилизации не просто ошибочен, более того он приводит к грубым искажениям исторических фактов. И если о «вестернизации» экономики и политики можно говорить, хотя и с большой долей оговорок, то культурная карта мира и до сих пор остается такой, какой была до начала западной экспансии.

Столкновение культур - явление, которое берет свои корни еще с древних времен, и на повестку дня ставится всегда один и тот же вопрос, а именно: приведет ли столкновение культур к враждебности между людьми, или к мирному диалогу? Сегодня культура должна быть осмыслена в качестве решающего аспекта глобализации, а не просто стать реакцией на глобализацию экономическую. При этом не следует считать, что глобализация культуры – это банальное установление культурной однородности во всемирном масштабе. По мнению Н. М. Федотовой, этот процесс включает в себя культурные столкновения и противоречия. Таким образом, конфликты и столкновения различных культур и цивилизаций – это главный фактор современного многополярного мира [9]. А отсюда понятно, что в условиях культурной глобализации нужна новая культурная философия - философия взаимопонимания, которая была бы рассмотрена в контексте диалога Востока и Запада, Юга и Севера.

Все убеждены в необходимости ведения диалога между мировыми цивилизациями и соблюдении их партнерства, тем не менее, очевидно, что плодотворный и гармоничный диалог - достаточно сложное явление. Хотелось бы продолжить эту мысль и задаться вопросом: есть ли будущее в диалоге культур и цивилизаций? Во-первых, надо заметить, что не стоит путать или отождествлять эти термины. Вероятно, цивилизация включает в себя, прежде всего технический арсенал человечества, а культура - духовный. Во-вторых, очевидно, что такой диалог очень сложно вести даже в рамках одного сообщества, ибо культура «тяготеет» к духовности, а цивилизация к чистой технике. Поэтому межкультурный межцивилизационный диалог - это очень тонкое и противоречивое понятие. Как отметил известный болгарский философ Ц. Тодоров, цивилизация - категория оценочная, с появлением которой человечество начало разграничивать варварство и цивилизованность [7]. Против варваров всегда предстает не культура, а цивилизация, ибо цивилизация, по его мнению, категория морально-оценочная, которая определяет, кто достоин жизни, а кто лишен такого права. Отсюда можно сделать вывод о том, что диалог культур - залог выживания цивилизации. По мнению Ц. Тодорова, столкновение культур, чаще всего, вообще и не столкновение, а мирное общение. Народы на уровне культуры намного быстрее сходятся, чем на уровне цивилизации, потому что цивилизационный уровень охватывает не только культуру, как дополнение техники, но и геополитику, экономику и т.д. Как отмечает П. Шаллер [10], в межкультурном диалоге есть свои недостатки, но как их исправить? Здесь возникает и более весомый вопрос: возможно ли принимать участие в таком диалоге не руко-

водствуясь имеющимся неэффективным, а иногда и разочаровывающим опытом? Диалог требует определенного равенства, а равенство не отрицает различий. Они существуют и даже могут быть значительными, но если различия и значительные, они не могут помешать конструктивному диалогу. Культурный диалог - это, прежде всего, диалог между людьми. Это означает, что мы должны определять себя в качестве отдельных лиц и членов национального образования со всеми ограничениями и возможностями. Также нужно понимать, что нет никакой культуры, или религии, которая была бы лучше или хуже. Все они существуют независимо друг от друга. Следует принять тот факт, что каждое государство имеет свою историю, традиции и ценности, исторический опыт, а иногда и навязчивую идею.

Таким образом, очевидно, что диалог культур в условиях глобализации, должен стать принципиально новой парадигмой общественных отношений, основанной на взаимном доверии и партнерстве. Культура, которая формируется в рамках глобализационных дискурсов, непременно должна стать адекватной вызовам XXI века.

Таким образом, очевидно, что диалог культур является сегодня острой необходимостью ради сохранения мирного сосуществования. Современная культурная реальность подтверждает прозорливость гносеологического предостережения, данного Х. Ортегой-и-Гассетом, о том, что иногда мы в поисках целого, не понимаем, действительно ли то целое является целым, то есть Универсумом, а не является ли оно многими различными целыми, то есть Мультиверсумом.

Библиография

1. Василенко И. А. Политическая глобалистика: Учеб. пособие для студентов вузов. – М.: Логос, 2000. - 358 с.
2. Каландия И. Д. Культура в процессе глобализации // Россия и Грузия: диалог и родство культур: сборник материалов симпозиума. Выпуск 1. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 145-161.
3. Колесников А. С. Философская компаративистика в поле глобальных проблем // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия "Философия". 2006. № 1. – С. 82-105.
4. Кутырев В. А. Философия постмодернизма / В. А. Кутырев. Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вят. акад. гос. службы, 2006. – 95 с
5. Лапина Т. С. Общее понимание культуры: социально-философское обоснование / Т. С. Лапина // Философия и общество. – 2008. – № 2. – Апрель-июнь. – С. 54-70.
6. Тодоров Ц. Цивилизованный диалог [Электронный ресурс] / Цветан Тодоров ; [пер. с англ.. И. Сащенконой]. – Режим доступа: http://n-europe.eu/article/2008/06/10/tsivilizovannyi_dialog

-
-
7. Тойнби А. Исследование истории. Возникновение, рост и распад цивилизаций / А. Тойнби; пер. с англ. К. Я. Кожурина. М.: АСТ; АСТ МОСКВА, 2009. – 670 с.
 8. Федотова Н. Н. Возможна ли мировая культура? / Н. Н. Федотова // Философские науки. – 2000. – № 4. – С. 58-68.
 9. Шаллер П. Диалог культур и партнёрство цивилизаций/ П. Шаллер // Диалог культур и партнерство цивилизаций : IX Международные Лихачевские научные чтения, 14-15 мая 2009 г. – СПб. : Изд-во СПбГУП, 2009. – 552 с.

УДК : 101.1 : 316.4

ББК : 87.5

Антропологические матрицы рекламы

Е. А. Лобовикова

Луганская государственная академия культуры и искусств
имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)

Развитие информационных технологий, средств массовой информации и электронной коммуникации порождает изменения, которые претерпевает современный социум в течение последних десятилетий. Становление новых типов информационных процессов, происходящих в обществе, вызывают коренные преобразования в структуре социальной реальности и это трансформирует человека. Информационное пространство необходимо рассматривать со стороны присутствия в ней человека, который создает социокультурное пространство в его пределах, дополняя «превращенность» как его характеристику в социальной реальности.

С помощью рекламы как социокультурного явления и вида социальной активности человек усваивает определенные модели поведения, социальные стереотипы, паттерны, ярлыки, ценностные ориентации и установки в социокультурном пространстве, поэтому одной из задач рекламы есть создание образа товара (продукта, услуги, личности, идеи), который понравится представителю целевой аудитории. Этот образ – информация, с помощью которой потребитель ориентируется в пространстве.

Рекламу как инструмент управления социальными процессами и человеческой деятельностью можно также назвать «продуктом» конструирования социальной реальности. Проблема технического воспроизведения связана с оснополагающими принципами бытия человека, который в своей деятельности воспроизводит опыт предшественников, осуществляет жизненно необходимые действия по определенным образцам. Возникает необходимость переосмысливать антропологические аспекты и перспективы рекламы в условиях современных электронных коммуникаций, оценивать возможности формируемой новой социальной реальности и роль человека в данном процессе. В связи с тем, что способы и средства деятельности избираются человеком самостоятельно, особое значение вызывает исследование антропологических матриц рекламы в пространстве социальной реальности.

Изучение рекламы актуализируется благодаря тем объективным процессам, действие которых свидетельствует о качественных изменениях в способе воспроизведения социальности человека. В современной социальной философии выделяется противоречие между историческим типом общества, функцио-

нирующего на данном отрезке времени, и уровнем развития имманентных качеств человека, самореализация которых требует изменения способа организации социальной жизни. Как известно, возникновение определенного противоречия становится основой трансформации социума и его перехода на другую ступень развития. Поэтому научное постижение и теоретическое обоснование новых принципов социальной жизни человека оказывается очень важным, ведь эффективность и качество функционирования нового типа общества зависит в большой степени от осознания основных его направлений и определения приоритетов общественного развития. Суть философского аспекта взаимодействия человека и способа организации социальной жизни отражается в современной рекламе. Исследование рекламы и человека как основы ее возникновения вызывает необходимость учета философского наследия формирования информационного типа организации социального бытия. Человек выступает активным началом в создании определенного типа социальной организации своей жизнедеятельности. Духовные (в частности, информационные) потребности человека являются атрибутивными по происхождению; вследствие чего благодаря рекламе можно говорить о способах удовлетворения потребностей человека.

По мере развития информационного пространства именно активность человека все больше определяет смыслы образов, транслируемых рекламой. Информационное пространство необходимо рассматривать со стороны присутствия в нем человека, который создает внутри себя социокультурное пространство, завершая «трансформацию» как его характеристику в социальной реальности. Результат деятельности человека можно условно назвать «продуктом» строительства, который представляет собой особый модифицированный объект. По мере развития информационного пространства деятельность человека все больше определяет значения образов рекламы.

В современных условиях в результате ускорения темпов социальных и культурных изменений, реклама как компонент социальной реальности трансформируется, при этом сочетает две противоположные тенденции. С одной стороны, в условиях современного информационного рынка происходит унификация идей, товаров, услуг, когда общезначимые события становятся объектом повышенного внимания. С другой стороны, отмечается противоположная тенденция – возможность диверсификации информационных услуг по содержательным признакам, когда небольшие сообщества или национальные образования получают возможность развивать свою культуру, сохранять язык, формировать ценности, традиции, формируя коммуникационное пространство современной социальной реальности.

Исследование антропологического аспекта рекламы показывает, что развитие навыков субъекта становится условием реализации обмена информацией на индивидуальном уровне, что определяет возможность восприятия, обработки, хранения и производства рекламной информации. Полученная информация формирует взгляд человека на определенные вещи и явления. Собирая детали воедино, человек получает готовую картину мира, при этом рекламная картина мира – это не что иное, как плод мифологического сознания. Образы рекламно-

го сообщения являются мифами, при этом сама реклама эти мифы создает. Спецификой рекламы как мифа является то, что она создает образ не столько окружающей действительности, сколько образ правильного, идеального человека, которым должен быть каждый из нас. Достичь этого совершенства можно, если делать то, что рекламируется. Все это закрепляется в сознании потребителя, влияя на его мировоззрение и поступки. Реклама способствует видоизменению не только духовных ценностей, но и приводит к смещению приоритетов современного общества, которое исследователи обозначили как «общество массового потребления»[1]. По словам Ж.Бодрийяра сама реклама становится предметом потребления «...именно в качестве ненужного, несущественного дискурса она и оказывается пригодной к употреблению как предмет культуры. ...В силу почти исключительно вторичного характера своей функции, в силу высокой степени аллегоричности своих образов и слов реклама образует идеальный, особенно показательный мир системы вещей. В силу того, что, она обращена сама на себя, она способна лучше всех сказать нам, что же именно мы потребляем через вещи» [2, с.34].

Реклама формирует новую идеально-виртуальную системную совокупность имён и названий, манипулируя которыми рекламодатели выстраивают новую реальность в сознании потребителей. Вероятность дистанционной трансляции информации, изменчивый диалоговый характер взаимоотношений экранного текста с потребителем информации позволяет говорить о манипулятивной роли рекламы в системе современной социальной реальности, реализуя ее социально-деструктивную сущность.

Такие реалии информационного общества, как рекламные образы - стереотипы являются симулякрами. Многие симулякры имеют вирусный характер, т.е. очень быстро распространяются по многим каналам коммуникации, легко укрепляются в индивидуальном и массовом сознании и с трудом поддаются опровержению и искоренению.

Исследуя антропологические аспекты рекламы отметим важное условие осуществления информационного обмена на уровне личности - развитие способностей субъекта, которые обуславливают возможность восприятия, обработки, хранения и продуцирования информации. В рекламе, наряду с обыденной реальностью существует иная, игровая реальность. Можно констатировать, что реклама – это некая игровая, искусственная реальность, созданная человеком, где человек выступает одновременно как автор-создатель и участник социальных процессов. Зависимость уровня адаптации человека к новой социальной реальности зависит от его интеллектуальных «ресурсов», что прямо выводит на проблему социального мышления личности.

Современный социум создает специфическую среду развития человека благодаря объективированной форме процесса осуществления информационного обмена, и одновременно задает пути дальнейшего совершенствования человека. В современном социуме благодаря рекламе создаются новые формы восприятия смыслов в коллективном бессознательном в виде архетипов, существующих в сознании в форме знания, а в сверхсознании - как смыслы, логиче-

ски структурированные с помощью знаковых систем. Таким образом реклама становится основополагающей частью информационного пространства и среды обитания человека нового типа. Находясь в ситуации трансгрессии культуры современного информационного общества возникает необходимость исследования трансформации человека в новой социальной реальности, формируемой рекламой как социальным институтом.

В условиях современного информационного общества обнаруживается большое количество опасностей и рисков, связанных с потреблением рекламной информации. Возникает необходимость переосмысливать роль человека и перспективы развития рекламы в условиях господства электронных коммуникаций и оценивать возможности нового социального пространства. Таким образом, в исследовании антропологических аспектов рекламы, источником саморазвертывания выступает противоречие между человеком как семантической структурой и социумом как информационной средой, где происходит становление человека и развитие его имманентных свойств, осуществление которых способствует воспроизведению социальности человека. Рекламная коммуникация связана с формированием социальности человека, его духовного мира, поэтому определение этого явления имеет важное значение для понимания сущности человека. Бытие человека в современной социальной реальности основывается на философско-антропологической сущности рекламы. Экзистенциалии человека уплотняют жизненное пространство, сводят его к рекламным технологиям и одновременно выполнением основных функций повседневной жизни.

Библиография

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М. : АСТ, 2020. – 320 с.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М. : РУДОМИНО, 2001. – 44 с.

УДК: 378

ББК : 74.4

**Роль социально-гуманитарных наук
в патриотическом воспитании молодёжи**

И. И. Ковалева, А. В. Писарева

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

Произошедшие в нашей жизни, жизни государства и общества изменения, делают особенно актуальными вопросы создания условий и механизмов для воспитания молодого поколения, формирования его патриотической позиции. Важнейшим звеном в этой деятельности выступает качественная социально-гуманитарная подготовка молодежи, ответственность за которую возложена на институт образования в целом и на кафедры социально-гуманитарной направленности в частности.

Следует отметить, что вклад гуманитарного образования, являющегося средством социализации, в укрепление стабильности общества, состоит в формировании устойчивых ценностных ориентаций человека на широкой базе знаний о природе, обществе и человеке и его уверенности в своих возможностях, проявляющихся в овладении компетенциями, необходимыми для жизни в гражданском обществе.

Существует представление о гуманитарном знании как в принципе неточном, необъективном, а поэтому малозначимым и неважным с точки зрения «настоящей» науки. Однако, даже трудно представить, скольких неприятностей в общественной жизни последних лет, проецирующихся на частную жизнь каждого, можно было бы избежать, если бы общественное сознание и государственная политика были более восприимчивы ко всей обширной сфере социально-гуманитарного научного знания.

Если позволить себе небольшой экскурс в недалекую историю, мы увидим, что, начиная с 90-х годов прошлого столетия, социально-гуманитарные науки перешли в разряд «второстепенных», их доля в общем количестве учебной нагрузки постепенно, но неуклонно снижалась, отношение студенчества к «разным там философиям» становилось все более негативным. Результат не заставил себя долго ждать. Всего через каких-нибудь двадцать с небольшим лет мы получили общество духовных «инвалидов», чьи помыслы и чаяния сопряжены исключительно с материальным миром и удовлетворением самых примитивных базовых потребностей. Конечно, нелепо предполагать, что человек, которому на протяжении длительного времени внушались псевдоценности толерантности как вседозволенности и при этом ничего не

предлагалось взамен, станет высокоморальной личностью с оптимальным набором социально-значимых качеств. Общество, которое по определению должно состоять из мыслящих, самодостаточных личностей превратилось в аморфную толпу, биомассу, процессы расчеловечивания в которой протекают с невероятной скоростью.

В этой ситуации, чтобы окончательно не сверзиться в бездну антропологической катастрофы, когда необратимые процессы происходят уже на уровне психики и мышления индивида, когда полностью разрушаются нормативно-ценностные основы духовного и морального характера, придающие человеческому существованию гуманистическое оформление, как никогда необходима глубоко продуманная и четко сформулированная концепция стратегических изменений в общей парадигме системы образования, основанная, прежде всего, на качественных переменах по отношению к социально-гуманитарному образованию как транслятору истинных традиционных общечеловеческих ценностей.

Одной из таких ценностей для нас является патриотизм как наиболее значимая ценность, присущая всем сферам жизни общества и государства, которая является важнейшим достоянием личности, характеризующей высший уровень ее развития, и проявляется в ее активной деятельности на благо Родины.

Значимость патриотического воспитания и, как результат, становление идеологически выверенной и ценностно-ориентированной личности – один из основных приоритетов, поскольку от его решения во многом зависит будущее нашей Республики.

К. Д. Ушинский считал, что патриотизм является не только важной задачей воспитания, но и могучим педагогическим средством: «Как нет человека без самолюбия, так нет и человека без любви к отечеству, и эта любовь дает воспитательный верный ключ к сердцу человека и могущественную опору для борьбы с его дурными природными, личными, семейными и родовыми наклонностями» [4; с.8].

Патриотическое воспитание молодежи – это процесс воздействия на нее с целью осознанного восприятия исторических знаний о лучших традициях своего народа, его героической борьбе, подвигах, талантах, знание символов государства и т.д. Патриотическое воспитание должно стать залогом сохранения единства и целостности нации.

Для формирования патриотизма в системе обучения социально-гуманитарным дисциплинам нужно знать не только его сущность и содержание, но и те внутренние психолого-педагогические компоненты, а именно мотивационный, интеллектуальный, эмоционально-чувственный, поведенческий и волевой, которые в своей совокупности выступают как носители указанного качества [2; с. 44-50].

Возрождая традиции и достижения предшествующих поколений, мы создаем условия для поступательного движения в будущее, и в этом великая роль образования вообще и наук социально-гуманитарного цикла в частности как

фактора обеспечения мира, которого нам пока не дается достигнуть, и стабильности путем воспитания молодежи в духе патриотизма и преданности своим идеалам. Неотъемлемой частью формирования гражданско-патриотической позиции молодежи является ее воспитание на примерах героев Великой Отечественной Войны и героев нашего времени. Священный долг современников перед героями Великой Отечественной Войны – не забывать о подвигах, которые они совершили. Годы Войны – это годы мужества, героизма, стойкости духа нашего народа. Знание исторических событий создает основу для формирования патриотических чувств. Многие тысячи молодых парней и девушек полегли на поле боя. Они были вдохновлены идеей любви к своему Отечеству, идеей ее непобедимости. Своей жизнью они пожертвовали ради того, чтобы наше государство сейчас процветало, а не содрогалось от вражеских снарядов. Каждый должен задуматься над тем, для чего наши предки отдавали свой жизни.

Для нас война — это не только перевернутая страница истории, пугающие, страшные кадры из фильмов и книг, фото в новостях телеэкрана. К сожалению, мы знаем, что такое война не понаслышке, видим ее своими глазами. Мы живем на Донбассе, где разгорелся очаг гражданского противостояния. Здесь постоянно слышны залпы тяжелых артиллерийских орудий, разрушаются дома, гибнут мирные жители. То, что создавали наши деды и прадеды разрушается за мгновение. В этом случае каждый должен уяснить, что под патриотизмом понимается не только и не просто любовь к Родине, а преданность ей, гордость за нее, стремление служить ее интересам, защищать от врагов. Это целенаправленная деятельность по ее прогрессивному развитию и процветанию.

Патриотизм всегда находит свое выражение в чувстве долга перед Родиной. Настоящий патриот любит свое Отечество не за то, что оно дает ему какие-то блага и привилегии, а потому, что это его Родина.

Осваивая социально-гуманитарные дисциплины, учащиеся получают историческую, социальную информацию, которая позволяет им обогатить знания о человеке, основных этапах истории человечества, закономерностях исторического развития своего государства и т.д. Воспитательный потенциал этих дисциплин связан с задачами социальной адаптации учащихся, обеспечении их социальной мобильности в быстро меняющихся жизненных условиях.

В свете современных тенденций примитивизации и дегуманизации мировых социально-культурных процессов для нас также становятся актуальными вопросы нравственного и духовного воспитания, привития молодому поколению правильных ценностных ориентиров.

Духовность – качественная характеристика сознания и самосознания личности, отражающая целостность и гармонию ее внутреннего мира, способность выходить за пределы себя и гармонизировать свои отношения с окружающим миром. Духовным мы можем называть человека, который занимает активную жизненную позицию, интеллектуально развит, умеет трудиться на благо Родины, нравственно состоятелен, эстетически просвещен, способен ориентироваться в сложном современном мире. Вместе с тем духовность заключается и в приобщении человека к основам культурного поведения, правилам и нормам

культуры речи и общения, что делает человека тактичным, воспитанным, деликатным [1; с.26].

Духовность, по нашему мнению, очень тесно связана с системой нравственных ценностей, которые лежат в основе преподавания многих социально-гуманитарных дисциплин. Именно в процессе их изучения происходит обогащение эмоциональной сферы личности через веру в свои идеалы, преодоление препятствий, ощущение собственного личностного роста. Кроме того, социально-гуманитарные науки нацелены на нравственное совершенствование личности, формирование гражданского самосознания человека, воспитание принципиальности и последовательности, укрепление и развитие волевых качеств [3; с. 4].

Нравственное становление молодежи, подготовка ее к самостоятельной жизни есть важнейшая составляющая развития общества и государства.

Таким образом, социально-гуманитарные науки создают социальную среду и формируют развитие социально значимых ценностей, которые естественным образом, через историю будут формировать любовь к Родине и своему краю, стремление сделать его свободным, достойным гордости и уважения!

Библиография

1. Буторина Т. С., Овчинникова Н. П. Воспитание патриотизма средствами образования. – СПб.: Каро, 2004. – 224 с.
2. Гаврилук В. В., Маленков В. В. Гражданственность, патриотизм и воспитание молодежи // Социологические исследования – 2007. - №4. – С. 44-50.
3. Кожевников С. И. Патриотическое воспитание студентов вузов (на примере изучения гуманитарных и социально-экономических дисциплин): Автореф. дисс. ...канд. пед. наук. – М., 2005. – 25 с.
4. Ушинский К. Д. Избранные педагогические сочинения: В 2 т. – М., 1974. – Т. 2. – 160 с.

УДК : 378.147:37.041:028.6

ББК : 87.6

**Культура чтения как средство активизации процесса
самообразования будущих специалистов**

О. В. Кулькова

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

Важной проблемой в жизни человека является профессиональное самоопределение. Одним из необходимых условий в процессе самообразования является культура чтения. Именно овладение навыками культуры чтения позволяет личности достигнуть определенного уровня необходимых знаний. Сегодня чтение необходимо рассматривать как одну из важных составляющую информационно-потребительской деятельности студента.

На современном этапе в сфере высшего профессионального образования произошли изменения, суть которых заключена, в том числе, и в задачах подготовки квалифицированных специалистов, обладающих глубокими общенаучными, профессиональными знаниями, владеющих устойчивыми умениями в соответствующей профессиональной деятельности, способными творчески, самостоятельно пополнять свои знания. Сегодняшнее студенчество – это будущие инженеры, организаторы производства, предприниматели, деятели науки и культуры. Это те, кто уже завтра смогут руководить крупными предприятиями, корпорациями, холдингами, которые будут поднимать экономику государства.

Составная часть всей системы непрерывного образования – студенческое самообразование, которое в современных условиях приобретает особую актуальность. К самообразованию студентов мы относим самостоятельное изучение учебных дисциплин сверх тех программ, которые преподаются в университетах. Самообразование предполагает умение учиться, самостоятельно работать над различными источниками, выработать потребность познавать. Путем самообразования студенты не только получают значительный объем знаний, но и приобретают навыки самостоятельного овладения информацией, элементами научного мышления, методами научных исследований для последующего профессионального самообразования.

Такой подход подкрепляется исследованиями, доказавшими необходимость создания условий, которые сконцентрированы на развитии интереса к формам и методам обучения, создании ситуаций успеха, оптимального соотношения теории и практики в содержании обучения [3; с. 129].

Проблема раскрытия основного понятия «культура самообразования» требует обратиться к основополагающим понятиям – самообразование и самообразовательная деятельность.

Самообразование – целенаправленная познавательная деятельность, управляемая самой личностью; приобретения систематических знаний в какой-либо области науки. В основе самообразования – интерес занимающегося в органическом сочетании с самостоятельным изучением материала [5; с. 252].

Подготовка студента к самообразованию – это, прежде всего, наличие определенного уровня интеллекта, овладение необходимыми способами умственной деятельности, понимание задач самообразования [1; с. 20].

Самообразовательная деятельность определяется как активная, «саморегулируемая, личностно и профессионально значимая» познавательная деятельность [2; с. 59-65].

Конечным результатом самообразовательной деятельности является формирование опыта овладения новыми знаниями и умениями. Значительным социальным смыслом самообразовательной деятельности становятся личностное саморазвитие в процессе «проектирования личностного роста, самосовершенствования и проектирования профессионального будущего» [4; с. 235].

Вузовское образование практически невозможно без самообразования, источниками для самообразования становятся:

- чтение книг (научная, научно-популярная, публицистическая, справочная, методическая литература);
- дистанционное обучение;
- материалы средств массовой информации;
- изучение ресурсов сети интернет;
- самостоятельная исследовательская, поисковая деятельность;
- участие в конкурсах, конференциях, семинарах, проектах, круглых столах;
- курсы повышения квалификации.

Как показывает опыт, одним из основных компонентов процесса самообразования выступает культура чтения. Статус чтения в последнее десятилетие сильно изменился. Это обусловлено глобализацией средств массовой информации, развитием индустрии развлечений, вытесняющих чтение как престижный источник получения информации. Но мы понимаем, что непрерывный характер образовательного процесса повышает требования к личности студента, и предполагает, прежде всего, умение работать с любой информацией, что подразумевает, в свою очередь, высокий уровень развития его информационной потребности.

Будущим специалистам придется не только владеть навыками чтения, но и обладать навыками сравнения текстов с определенными образцами, классификационными схемами, правилами, нормами, навыками их критического оценивания, отбора информации. Эффективность таких действий определяется степенью овладения культурой чтения.

Вопрос самообразования будущих специалистов нельзя рассматривать отдельно от процесса самообразования и его основной составляющей – культуры чтения.

Культура чтения – составная часть общей культуры личности, представляющая собой комплекс навыков работы с книгой, включающий осознанный выбор тематики, систематичность и последовательность чтения, а также умение находить нужную литературу, умение воспринимать прочитанное (конспектирование, рецензирование, аннотирование). Основным источником информации, главным образом учебного материала, выступает вузовская библиотека. Вузовская библиотека – одно из важнейших подразделений вуза, может не только помогать в решении сложнейших проблем обучения и развития, но и способствовать выработке ценностных ориентаций, влиять на формирование в стенах учебного заведения интеллектуальной и культурной атмосферы. Роль вузовской библиотеки, как правило, сводят к обслуживанию учебного процесса и научной деятельности.

Значительное место в структуре студенческого чтения занимает учебный материал (учебники, учебные и методические пособия), справочная литература (различные виды справочников, словарей, энциклопедий). В последнее время многие отдают предпочтение электронным документам. Для самообразовательной деятельности студенты активно используют в своей работе электронные каталоги, электронно-библиотечные системы. Сравнительно малой популярностью сегодня у обучающихся пользуются библиографические и реферативные издания. Однако же важнейшей частью в научно-исследовательской работе студентов должны быть использованы реферативные и библиографические источники, способствующие самообразованию, и которые являются одним из показателей интеллектуально-информационной культуры личности студента. С помощью таких источников у будущих специалистов формируется собственная система усвоения знаний для развития и поддержки научной деятельности. Данные издания помогают определить тематику, раскрыть актуальность, элементы научной новизны и практическую значимость темы научной работы.

Работа над книгой требует от студентов настойчивости, систематичности и последовательности. Основная задача обучающегося – хорошо усвоить ее содержание. Усвоить так, чтобы знания стали собственными для студента, чтобы он легко мог оперировать ими в будущей профессиональной деятельности.

Для работы с книгой любого содержания, тем более профессионального, необходимо освоить способы чтения. В исследованиях ученых в области изучения и работы с текстами представлены несколько вариантов.

Примаковский А. П. выделяет выборочное и сплошное чтение. «Выборочное чтение требует определенных навыков, экономит время и энергию, сплошное необходимо для углубленного изучения всей главы, раздела или книги в целом» [7; с. 138].

Исследователи классифицируют способы чтения как активное и пассивное чтение, когда активное чтение предполагает собственную оценку доказательств и выводов автора, а при пассивном чтении читатель не критикует и не оценивает, а отдает себя на «волю автора» [9; с. 178].

Процесс чтения и понимания прочитанного – творческий процесс, который организует сам читатель в процессе самообразовательной деятельности в соответствии с определенным планом составления, читаемого: четкая градация текста, заголовки глав и параграфов, используемый шрифт. Работа над текстом определяется уровнем работы над содержанием.

Обычно выделяют три компонента умений работы с книгой:

- 1) выделение концептуальной основы текста;
- 2) умение структурировать содержание книги, составив план;
- 3) навыки составления конспекта, тезисов, создания рабочих записей.

То есть процесс овладения культурой чтения должен базироваться на понятии «качественное чтение», в основу характеристики, которого можно взять определение С. И. Поварнина: «качественное чтение – это умение читать лучше немного, но очень подробно и основательно...» [6, с. 43]. Но, вместе с тем, быстрое чтение также является показателем высокого интеллектуального уровня, как и качественное чтение, поэтому будущему специалисту также нужно учиться овладевать им.

Итак, работа по формированию культуры чтения, построенная на основе самообразовательных навыков молодых людей и состоящая как из элементов культуры чтения, связанных с осознанным отношением к процессу чтения как к процессу самообразования, так и ее элементов техники чтения, призвана развивать в человеке "грамотное начало" и ориентировать его на овладение навыками качественно-быстрого чтения, способствующего профессиональному самоопределению. Человек, не умеющий читать, не может сориентироваться в выборе профессий [8; с. 119]. Вместе с тем следует заметить, что работа над книгой состоит в дополнении или изменении наших мыслей и сведений о профессиональной деятельности. Организация работы по обучению студентов культуре чтения предполагает развитие комплекса взаимосвязанных умений: выбирать книгу; быстро читать; осмысливать прочитанное; использовать книгу для реферирования или конспектирования; применять полученные знания в профессиональной деятельности.

Опыт работы научно-технической библиотеки ДОННТУ показывает, что умелое сочетание традиционных форм работы с книгой и внедрением инноваций просто необходимо. Работа над книгой требует от обучающегося настойчивости, систематичности и последовательности. Основная задача студента – хорошо усвоить ее содержание. Усвоить так, чтобы он легко мог оперировать ими в будущей профессиональной деятельности. Тематические книжные выставки, обзоры литературы, встречи с учеными, писателями и поэтами объединяются в большие комплексные мероприятия. Выставки сопровождаются беседами, конференции, встречи с писателями и поэтами – презентациями. Возрастает интерес у студентов к занятиям по основам информационной культуры, которые раскрывают не только возможности информационных ресурсов библиотеки, но и дает толчок к саморазвитию и самообразованию. Поэтому подготовка будущих специалистов к овладению навыками культуры чтения, которые берут свое начало с истоков познания и делают основной упор на самообразо-

вательную деятельность, должна вестись в реальном учебном процессе по специально разработанным методикам.

Резюмируя выше сказанное, можно сделать вывод, становление и формирование профессиональной личности невозможно без познавательной деятельности, которая не имеет смысла без единства основных ее процессов – самообразования и культуры чтения. Главные задачи по повышению качества чтения среди студентов – воспитание культуры чтения, интереса к чтению развитие читательской и информационной культуры. Это обеспечивает решение основных жизненных проблем молодого поколения:

– обучения, освоения профессиональной деятельности, самообразования, формирования мировоззренческих, нравственных основ личности;

– продвижение чтения в не читающую или слабо читающую среду студенчества.

По-прежнему сегодня актуальна задача создания атмосферы чтения, информирования, распространения знаний об авторах и их книгах. Важна культура чтения, продвижение книг к читателю.

Библиография

1. Добраев, Л. П. Психологические основы работы с книгой / Л. П. Добраев. – Москва : Книга, 1970. – 72 с.
2. Карпова, О. Л. Концептуальные основы содействия развитию самообразовательной деятельности студентов / О. Л. Карпова // Сибирский педагогический журнал. – 2009. – № 3. – С. 59–65.
3. Карпова, О. Л. Педагогическая концепция содействия развитию самообразовательной деятельности студентов вуза: монография / О. Л. Карпова. – Челябинск: Урал ГУФК, 2009. – 310 с.
4. Миняева, Н. М. Актуализация ресурса самообразовательной деятельности: дис. на соискание ученой степени д-ра. пед. наук / Н. М. Миняева. – Оренбург, 2011. – 403 с.
5. Педагогический энциклопедический словарь / Э. Б. Абдуллин, О. А. Абдуллина, Э. А. Абаева [и др.]. – Москва : Большая Рос. энцикл., 2003. – 528 с. : ил. – (Золотой фонд. «Энциклопедический словарь»).
6. Поварнин, С. И. Как читать книги / С. И. Поварнин. – Москва : Книга, 1978. – 53 с.
7. Примаковский, А. П. Культура чтения и методы работы с книгой / А. П. Примаковский. – Москва : Учпедгиз, 1951. – 142 с.
8. Чечель, И. Д. Антология гуманной педагогики: Коменский / И. Д. Чечель. – Москва: Изд. дом Шалвы Амонашвили, 1996. – 121 с.
9. Щукина, Г. И. Проблема познавательного интереса в педагогике / Г. И. Щукина. – Москва : Педагогика, 1971. – 352 с.

ФИЛОСОФИЯ И КУЛТУРА



УДК : 103.2

ББК : 87.6

Cultural heritage as a resource of cultural tourism in the context of socialization as a social challenge

M. T. Modeva

University of Library Research and Information Technology
(Sofia, Bulgaria)

Europe's cultural heritage is «one of the old stand most important generators of tourism» and it retains its central role in the European tourism industry to this day. Cultural tourism is recognized as an important agent of economic and social change in Europe. Politicians refer to cultural heritage as a «driving force» [1:30] or as a «development agent»[2]. The metaphors related to the rapid development of tourism and cultural consumption are fully adequate to reality. The cultural and tourism industries are emerging in all European countries and regions, occupying spaces free from processing [3]. Cultural consumption is growing, and tourism is an increasingly important for profit, promoted and funded by local, national and supranational authorities. This reflects the change from an era when production governs consumption to the era of consumer society, where consumption dictates production.

It is believed that the most mobile consumers – tourists, cities, regions and countries – can secure power over consumption, which is the fuel needed for their economic prosperity. Consequently, the market for cultural tourism in Europe is becoming increasingly competitive. The number of cities and regions in the European Union is growing, based on their strategies for the development of tourism and for the promotion of the preservation and socialization of cultural heritage, and the number of cultural landmarks is rapidly increasing. Traditional cultural institutes such as museums, galleries, and in a number of countries and libraries have been forced to reevaluate their role as the pressure is on increasing revenue as well as the need to compete in attracting visitors with a new generation of commercial tourist attractions.

The opening of undeveloped cultural tourism destinations in Eastern and Central Europe adds new opportunities for tourists in the future. As the European tourism market became increasingly segmented in different market niches in the 1970s and 1980s, tourism products were also segmented by time (winter, summer), by consumer group (young people, adults), by destination (tour operators specializing in individual countries or regions) and travel motivation (cultural heritage, event tourism, etc.). For

mass market operators, culture is something inherent in the product, not a niche marketing itself. Increasing market segmentation creates new opportunities for specialized cultural tourism operators. By the end of the 1970s, tourism was becoming a global industry and more and more attention has been paid to the positive and negative consequences of its development. Cultural tourism support policies are becoming increasingly important as governments need revenue and job creation, while at the same time there are concerns about preventing the potential adverse effects of mass tourism in the field of culture and the environment. Individual tourists, fed up with the increasingly crowded Mediterranean beaches, are beginning to look for alternatives, often in the direction of destinations saturated with cultural attractions in a place of interesting nature. The convergence of tourist demand for more but shorter holidays, as well as the need for cities to replace lost jobs in production with those in tourism in Europe, has a positive effect and increases the demand for cultural attractions. Over the years, tourist consumption patterns have changed dramatically. Tourism is transforming from elite to mass and is perhaps the largest source of employment in the world. At the same time, the consumption of all forms of culture is expanding, with the democratization of culture and the growth of the middle class opening access to «high» culture to a wide audience. As tourism and cultural consumption have increased, so has the link between tourism and culture transformed. Until relatively recently, the development of tourism and culture were relatively independent. «The number of tourists has been limited and the consumption of cultural sites during their travel tends to be included by chance as the main function of cultural institutions is to serve the needs of the local population». Cultural institutions also tend to be elitist and perceive visitors as an unwanted deviation from their main job of preserving or producing cultural products. Today, however, museums, libraries and other cultural institutions are opening their doors to visitors and actively competing with other entertainment attractions for tourists. It is important to stratify reasons for this change. According to research by David Lowenthal, culture is «limited in time and space, nostalgia today consumes the whole past», which is part of the «heritage». In addition to the thriving cultural production, stimulated by the historicization of the recent past, postmodernism has also been marked by the emergence of new interest groups and specialized markets. Museums are abandoning the modernist project of universality, in favor of market segmentation and its thematization. The result is a second «museum-boom» in Europe. Although the first accelerated creation of museums in the second half of the nineteenth century was fairly rapid, the museum-boom of the last 25 years produced an unprecedented increase in exhibited collections. This trend has been present throughout Europe from 1970 to the present day. Growth in museum collections is evident in all areas of Europe, but seems to have started a little earlier in north-western Europe. Growth was also observed in Eastern Europe in the 1980s, despite the different motives of Western countries for this process.

The outlined trends in the development of the preservation and *socialization* of the cultural heritage are a prerequisite for the convergence of tourism and culture. It is precisely this convergence that can be seen as a *societal challenge*. The socializa-

tion of cultural values is expressed in the knowledge of them by society, the opportunity for them to become part of its identity, to form a sense of belonging to a particular culture and to have access to it, both real and virtual. The latter method is particularly relevant in the context of social isolation as associated with the coronavirus pandemic. Since the main drivers of expanding tourism and cultural consumption are similar, it is not surprising that mass tourism and mass cultural consumption coincide in the late 20th century. Despite the potential adverse effects of tourism on culture, they are definitely related. As Leovan Nispen of the International Council on Cultural Monuments and Sites (ICOMOS) put it: «culture and tourism are for everyone and develop in collaboration»[7]. The main argument we support is that the convergence of tourism and cultural consumption is not accidental and that cultural tourism can not be understood simply as a «new» market trend. The growth of cultural tourism is related to the cultural heritage, but not always the presence of rich cultural heritage is directly related to the development of cultural tourism. One of the important prerequisites is the socialization of cultural values. The changes have significant consequences for existing cultural landmarks. The place of heritage is determined by the market and the existing cultural institutions can no longer treat it purely aesthetically. In this process, the enjoyment of cultural value is displaced by its valorization by giving it market value. Thus, investments in cultural heritage to support cultural tourism have a high return and contribute to the development of the regions. It is no longer enough for an art exhibition or exhibition in a museum or the theatrical performance to simply be presented to the public, it is necessary for them to have market «success» and to provide financial income. Cultural events are increasingly needed and are quantified in terms of number of visitors or revenue generated. These quantitative indicators are equally important for institutions operating in a fully commercial environment and for publicly funded organizations, which must prove the effectiveness of the subsidy provided to them. As a result, cultural institutions are becoming increasingly concerned about the public and its needs. Consumers of cultural heritage also need to increase in order for revenue to grow. Trying to increase the number of visitors almost inevitably means attracting tourists.

They are needed for a number of reasons. In order to maintain forms of «high» culture, it is necessary to provide subsidies and access to it to all social strata, or in other words a policy of «dissemination of culture through market mechanisms». This is often achieved by promoting the product, leading to accusations that «some museums take the risk of sacrificing their standards and curatorial integrity for grants and in the name of attracting more and more visitors» (Mieczkowski 1995). The data show that the culture of this audience remains stubbornly elitist. It is also recognized that the audience of «high culture» in all areas, whether urban, suburban or rural, is relatively limited, but all should attract visitors to support. As can be seen, the competition for this elite audience is growing, and these trends are observed in countries whose cultural influence extends far beyond their borders. In countries like Bulgaria, there is no such relationship between foreign audiences and the survival of theaters. At the same time, declining levels of public funding are forcing many cultural institutions to increase outcomes from visitors, through changes in the funding structure to

become more market-oriented. In the United Kingdom, the Netherlands and Italy, for example, national museums and art galleries have greater control over their own spending. This measure, undertaken in order to ensure greater accountability for how the money is spent by developing accounting procedures and performance indicators. One of the most important is the number of visitors and attracting more tourists as an important means of improving efficiency. The use of culture and cultural heritage in particular as a means of developing tourism is becoming an important element of public order. An example of innovative development is the transformation of former production spaces into areas of consumption of cultural tourism. Industrial and cognitive tourism are used to transform abandoned industrial areas into centers for tourist visits, and agricultural land and buildings – for «green-tourism» or centers for creative events. The development of cultural tourism in both varieties – centers of high culture and in former industrial centers to some extent reflects its «spatial immobility» [9], which connects its development at the local level through cultural resources, as well as the impact of localization, which results in a growing interest in local cultures. Such social, economic and political changes are forcing publicly funded cultural institutions to join commercial producers in search of mechanisms to increase visitor numbers and revenues. Research has found this trend in all European countries and is observed in urban and rural areas. The growth of cultural tourism can be seen as a consequence of the increased demand for tourist services, as well as the growing supply of cultural attractions. The requirements for economic restructuring turn cultural values in to attractions in order to increase the participants in cultural tourism in general and those interested in cultural heritage in particular. Consumption is becoming more global, so competition between cultural attractions for a share of the cultural tourism market will also intensify. An important role for the integration links between cultural heritage and tourism is also acquired by the historical territory: the part of the earth's surface which, regardless of its territorial scope or topographic homogeneity, has generally cultural-historical coherence and identity, include in related traces of the past-archaeological, artistic, scientific, social or technical interest. It is this concentration of cultural values that makes historical territories an integration field for culture and tourism. Historic territory «is a complete cultural environment that encompasses individual or group cultural values, cultural landscapes, historic settlements, cultural routes, valuable natural environments and characteristic landscapes (with in the meaning of the European Landscape Convention).

This cultural environment can not be territorially limited – its territorial scope depends on the logic of the cultural-historical processes, at the respective local, regional, national or international level» [3]. With consecutive *International Charter on Cultural Tourism* ICOMOS (Mexico, 1999), cultural tourism is a type of tourism that is used as a resource *heritage* – cultural and natural values of the environment, preserving the collective memory of the society. It can be assumed that this integrated resource is divided between the two specific types of tourism: cultural (motivated by cultural heritage and the diversity of living culture) and eco-tourism (oriented to the environment), which most often have a common field of action – in natural territories rich in cultural heritage. Both types of tourism strive to achieve the result of sustaina-

ble development by not only using but also preserving the values and authenticity of their specific and often non – renewable resources. T. Krastev claims that cultural tourism is a child of two parents – *Culture* and *Tourism* , there sult of «marriage», all be it on account, between them. Therefore, trends in the development of cultural tourism largely reflect trends in the role of cultural heritage in today's and tomorrow's world . The same author emphasizes that *cultural heritage*, according to the Council of Europe, will play an exceptional role in the information society of the 21st century. In the age of globalization and unprecedented mobility, it is, under equal economic conditions, that will determine man's choice of living environment. Memory environments will increasingly attract people, activities and investments. In the present study, based on developments from various institutions, some current trends in the notions and approach to cultural heritage are indicated. The following **three trends** are of particular importance for its integration in relations with tourism:

1. «Cultural heritage expands its content to include, in addition to cultural monuments, other values: traditional agricultural practices, social events and traditions, local cuisines and crafts, intangible values, etc., forming a unified *cultural environment*.

2. Cultural heritage expands its territorial scope to include values at ever higher levels: historic cities, cultural landscapes, cultural routes – with local, national, continental, even transcontinental scope;

3. Cultural heritage manifests itself not only as a spiritual value

That must be preserved, but also as a unique resource that can and should be used for sustain able development, according to the rules of the economic game and the laws of the market. Cultural tourism is emerging as the main tool for this. " Modern tourism does not recognize borders, it requires freedom of movement and choice of tourist destinations»[5].

Important trends in the development of *cultural tourism* are outlined *through its connection with the socialization of cultural heritage* :

- «There is integration and a close economic link between Culture and Tourism. The Resolution of the Fourth Conference of the Council of Europe (Helsinki, 1996) emphasizes that «cultural tourism revenues can contribute significantly to the main tenance and protection of cultural heritage», according to the above logic: if cultural heritage is able to stimulate tourism industry, it and tourism, in turn, must help to discover, preserve and promote its own cultural and historical resources.

- Indispensable commercial value is acquired by complete cultural-historical packages, including cultural, tourist, transport and information infrastructures, supplemented with attractiveby-products and activities (festival, attractions, trade, cuisine, hunting, fishing, etc.). Cultural values, most often integrated with natural values, are at the heart of this system, treated as a complete tourist product, with a renewed infrastructure around it that makes it permanently attractive.

- The image of the village-territory-country becomes a marketable commercial product, which is launched around the world with comprehensive marketing and advertising, because it creates a favorable climate for investment and tourism. Cultural heritage is a key element of image» [4].

New trends in recent years are clearly emerging, showing that cultural tourism is developing as one of the most successful tourism industries in the world, and the share of tourist trips motivated by culture and cultural heritage is constantly growing. The tourist practice manifests the cultural heritage as a real «goldmine» for the development of the national economies (according to T. Krastev).

Cultural heritage manifests itself not only as a spiritual value that must be preserved, but also as a unique resource that can and must be used for sustainable market development [6]. Cultural tourism is developing as one of the most successful industries in different countries around the world. The basis for its establishment is above all the potential of the cultural and historical heritage, which is perceived as one of the strategic sources for the general socio-economic development of individual regions. According to international statistical research, culture is one of the main motivating factors for tourist travel in the world. The presence of unique historical sites predetermines the successful development of tourism. Getting acquainted with the history and historical sites is the strongest motive for tourists, influencing their behavior.

The valorisation of cultural heritage, which increases regional and local attractiveness for investors, tourism and the population, is an important factor for economic development and significantly contributes to strengthening the regional identity. Socialization, through the territorial structure, must contribute to the integrated management of the cultural heritage, perceived as an evolutionary process for preservation and preservation, taking into account the needs of modern society.

In **conclusion**, we can state that cultural heritage is a prerequisite for the development of cultural tourism. In its combination of immovable and movable cultural values, various manifestations of living cultural heritage, even embedded in the cultural calendar of the settlements, it is a factor in attracting tourists and an opportunity to better present the local culture.

In general, the cultural heritage also influences the tourist zoning. It is provided for in the Law on Tourism in Bulgaria. Pursuant to Art. 16, para. 1 of the Tourism Act (TA), the Minister of Tourism approves the *Concept for tourist zoning of Bulgaria* [8]. The main public challenge for cultural tourism today is related to the restriction and even prohibition of tourist travel.

In this new situation it is necessary to catalyze the process of socialization through the use of information and communication technologies, which provide new opportunities for access to cultural content, an emerging alternative for environment, characterized with increased risk of interruption of the tradition in the practice of cultural tourism and visits to traditional cultural values.

Bibliography

1. Alzula et al (1998) Cultural and Heritage Tourism : identifying niches for international travelers. Journal of Tourism Studies 9, 2-13.
2. Cultural Attractions and European Tourism CAB International, Wallingford . <http://igbraiutama.files.wordpress.com/2011/05/cultural-attraction-in-europe.pdf>
3. Krastev, T. Cultural tourism – «the golden mine of Bulgaria», http://www.capital.bg/politika_i_ikonomika/redakcionni_komentari/2002/05/04/215113_kulturniat_turizum_-_zlatnata_mina_na_bulgariia/
4. Mieczkowski, Z. (1995). Environmental Issues of Tourism and Recreation Lanham, MD: University Press of America, Inc. National Trust for Historic Preservation's Heritage Tourism Program <http://culturalheritagetourism.org/documents/2011CHTFactSheet6-11.pdf>, (20.10.2020).
5. General Plan for Management of the Old Town of Nessebar. Sustainable cultural tourism, <http://pou-nesebar.org/bg/>
6. Strategy for sustainable development of tourism in Bulgaria 2014-2030.
7. <http://www.icomos.org/en/>
8. Tourism Act (Promulgated SG No. 56 of 7 June 2002, Effective since 01.10.2002).
9. Whitman J.R. Libraries and Tourism. UNESCO Network of Associated Libraries. Retrieved at 21.10.2020. <http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=13678&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

УДК 1(091)

ББК : 87.3

**И. Кант и М. Хайдеггер: аналитика продуктивного воображения
и опыт бытия во времени истории¹**

Б. Л. Губман, К. В. Ануфриева

Тверской государственный университет (г. Тверь, Россия)

Метафизическое теоретизирование, начиная с эпохи его формирования в Античности и вплоть до его критического переосмысления в построениях И. Канта, было ориентировано на постижение бытия как такового путем чистого умозрения, позволяющего проникнуть за пределы феноменально явленного, постижимого в опытной сфере. Конструирование бытийных оснований мира в границах классической метафизики предполагало выявление его субстанциальной первоосновы, которая затем интерпретировалась как порождающая различные слои сущего, вещные проявления. «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» [2; с. 119], - характеризует предмет метафизики Аристотель. Метафизические посылки обычно понимались как значимые для интерпретации человека, эпистемологических проблем, этики, трактовки общественной жизни, государственно-политической сферы и т.д. Вполне естественно, что такого рода подход отнюдь не предполагал обращения к историческому опыту как основанию решения метафизических проблем: бытие при всех различиях его истолкования классической западной философской мыслью представлялось как вечно пребывающее в своем единстве и самоидентичности, независимое от его постижения субъектом, темпоральных условий такового.

Кант поставил под вопрос саму способность метафизического конструирования представлений о бытии как таковом, заговорив о важности эпистемологической рефлексии по поводу предпосылок такого рода теоретизирования. Естественно, что его критика познавательных возможностей субъекта, выявившая возможности и ограниченность всего спектра познавательного потенциала не только чувственности и рассудка, но также и разума с его претензией создания осмысленных конструкций предельных реалий существующего, выходящих за границы опытно постижимого, стала вызовом классической метафизике. Для многих его современников Кант предстал как философ, подрывавший саму возможность построения обоснованных метафизических представлений о мире.

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

Однако при всем радикализме кантовской философской программы, она отнюдь не стала финальным пунктом эволюции европейской метафизики, а подготовила трансформацию ее лика. Повергая в прах стереотипы теоретизирования классической европейской метафизики, Кант создал новое мыслительное пространство для построения критической метафизики, которая предполагала обнаружение жесткого контура познавательных возможностей субъекта и одновременно выдвигание таких допущений относительно предельных оснований существующего, которые бы отвечали критериям рационально-логической обоснованности, заданным его эпистемологической доктриной. «Итак, всякое чистое априорное знание, - резюмирует свое видение критической метафизики Кант, - благодаря особой познавательной способности, служащей для него единственным источником, образует особое единство, и метафизика есть философия, которая должна изложить это знание в таком систематическом единстве» [3; с. 688.]. Критическая метафизика рисовалась Канту новым образцом философского мировидения, позволяющим выработать обоснованную стратегию постижения многообразия явлений природы и порожденной деяниями людей реальности.

Правда, создавая арматуру собственного варианта критической метафизики, Кант отнюдь не мог предполагать, что и его критико-метафизические конструкции вскоре подвергнутся ожесточенной атаке со стороны представителей философии жизни, которые вменили ему в вину прежде всего тотальное «забвение времени и жизни» [См.: 1]. Штурм твердынь кантовской критической метафизики имел под собой серьезное основание: кенигсбергский мыслитель действительно исходил из «чистоты» теоретического разума, намечающего абрис мира, который, как ему представлялось, был созвучен построениям творцов классического естествознания, вдохновлялся идеями его кумира – И. Ньютона, но оставлял в «эскизном» состоянии панораму жизни человека во времени истории.

Критическая метафизика Канта опиралась, сообразно с замыслом ее создателя, на синтез опыта и обнаруженной априорной структуры сознания. При этом, хотя он и декларировал в качестве возможной предметности созданных им метафизических конструкций не только природный, но и возникающий в деяниях людей социокультурный мир, они в основном базировались на понимании опыта, запечатлевающим пребывание субъекта в предметно-вещном окружении. Опыт, о котором пишет Кант в «Критике чистого разума» и «Прологоменах», опирается на синтез феноменально-данного на базе априорных форм чувственности – пространства и времени, а также деятельности рассудка. При этом, рассуждая о пространстве как внешней форме чувственности и опыте как внутренней форме чувственности, дающих возможность создания чувственных образов, поступающих затем в распоряжение рассудка для последующей категоризации, Кант совершенно не задумывается об историческом измерении опыта. Все дело в том, что время как априорная форма чувственности в формате трансцендентальной эстетики не обладает у него историческим измерением. Сам формат работы с феноменами сознания на уровне трансценден-

тальной эстетики ориентирован прежде всего на рефлексию возможности создания эмпирического знания, составляющего фундамент ньютоновского видения природно-физического универсума. Пространство и время у Канта можно с известной долей упрощения охарактеризовать как абсолютные условия существования ньютоновского природно-физического универсума, «трансплантированные» в сферу сознания для формирования эмпирического образа предметного мира, который предполагает сокрытость материальных «вещей в себе». Такое понимание опыта и рассудочной деятельности служат делу философского обоснования ньютоновской механики на базе трансцендентализма.

Путь Хайдеггера к построению метафизики конечности и обнаружению исторического опыта как ее важнейшего основания лежал через рефлексивное осмысление тех способов построения метафизического видения мира, которые сложились в процессе эволюции европейской философии. Вполне естественно, что, принимая во внимание трактовку задач «критики исторического разума» с позиций Дильтея, выступившего с порицанием Канта за тотальное «забвение времени и жизни», Хайдеггер попытался выяснить возможность обнаружения в массиве идей основоположника трансцендентальной философии те, которые были созвучны сформулированной им самим цели создания метафизики конечности. Дильтей, как известно, выступил с жесткой критикой любых вариантов метафизического теоретизирования, прибегая к трансцендентальной рефлексии психологических оснований наук о духе. Прислушавшись к дильтеевской интерпретации задач «критики исторического разума», Хайдеггер одновременно задумался о возможности обнаружения предпосылок метафизики конечности в программе создания критической метафизики Канта. Такого рода мыслительная работа шла не только до публикации основного труда первого творческого этапа эволюции хайдеггеровского учения «Бытие и время» (1927), но и сразу после его появления. Она представлена в первую очередь в давосских лекциях «О «Критике чистого разума» Канта и задаче обоснования метафизики» (1929) и книге «Кант и проблема метафизики» (1929).

Размышляя о причинах собственного обращения к «Критике чистого разума» как труду, в котором обнаруживаются многие вопросы, релевантные идеям «Бытия и времени», Хайдеггер писал в предисловии к четвертому изданию книги «Кант и проблема метафизики», что во время создания этого произведения он был движим побуждением найти в трудах кенигсбергского мыслителя постановки вопросов, созвучные его собственному подходу к разработке фундаментальной онтологии. Эта тема попадает в сферу его внимания уже при чтении лекций в Давосе в зимнем семестре 1927-1928 гг., когда он замечает при внимательном анализе тех частей «Критики чистого разума», которые посвящены проблеме взаимосвязи времени и способности воображения, а также схематизма рассудка, существование их созвучия с вопросами, поднимаемыми в «Бытии и времени». Хайдеггер говорит о том, что Кант виделся ему своеобразным «адвокатом» в деле по защите оснований созданной им фундаментальной онтологии, а его текст убежищем от критических аргументов, адресованных таковой. Правда, позже, как признается он в 1973 г. в упомянутом предисловии к

четвертому изданию книги о Канте, пришло желание уйти от такого оправдания собственных мыслительных ходов через кантовские построения. Хайдеггер даже говорит о том, что кантовская постановка проблемы бытия «чужеродна» по отношению к выраженной им в «Бытии и времени» [5; р. XVIII]. Тем не менее, Хайдеггер отнюдь не отказался в целом от идеи обнаружения абриса новой критической метафизики, созданной Кантом, о чем свидетельствуют многочисленные переиздания его труда.

В процессе написания «Критики чистого разума» Кант, с точки зрения Хайдеггера, столкнулся с вопросом обоснования возможности метафизики в пределах разработанного им видения познавательного процесса. При этом, он исходил из значимости обоснования имманентных возможностей онтологии (*metaphysicageneralis*) как задающей принципиальную основу рациональной теологии, космологии и психологии – *metaphysicaspecialis*. Онтическая предметность рассмотрения в рациональном ключе подходов к Богу, миру природы и человеку, как интерпретирует кантовский подход Хайдеггер, должна была получить онтологическое обоснование со стороны *metaphysicageneralis*. Для этого Кант, по мысли Хайдеггера, производит детальное изучение механизма познавательных способностей субъекта, его априорных оснований, позволяющих синтетически расширять знание, выстраивая и допуская критико-онтологического характера. В этой связи стоит вспомнить, что Хайдеггер укрепляет собственное видение задач метафизики конечности уже после публикации «Бытия и времени», где она была представлена как феноменологически фундированная на базе освоения представлений об историческом опыте, представленных в диалоге Дильтея с Йорком фон Вартенбургом [См: 6; р. 122-142]. Дильтей, чьи уроки были учтены Хайдеггером, был антиметафизически ориентированным теоретиком, но мысль создателя фундаментальной онтологии была направлена на доказательство необходимости синтеза метафизики и экзистенциально истолкованной историчности.

Внутренняя логика кантовского труда, как понимает его Хайдеггер, заключается в обнаружении полярности чувственно данного и возможности его рассудочного синтеза. Кант рисуется им как теоретик, который раскрывает за устремленностью познания на постижение феноменально-данного конечность человеческого существования, ибо то, что представлено в границах его мысли как «вещь в себе», указывает на противоположную ему непостижимую бесконечность. Опыт формируется, по Канту, прежде всего на базе априорных форм чувственности – пространства и времени. Хотя Хайдеггер вполне сознавал, что кантовское понимание пространства и времени как чистых априорных форм внешнего и внутреннего созерцания не несет в себе прямо их трактовки в качестве онтологических констант человеческого существования и служит по преимуществу для экспликации познавательных актов, сфокусированных на природно-вещных объектах, он выстраивает свое рассмотрение таковых как своеобразное предвосхищение кенигсбергским мыслителем собственных построений.

Рассудок рассматривается Кантом как мыслительная способность, связанная с понятийным обобщением чувственного содержания сознания, категоризацией его данных. Он обеспечивает возможность завершения формирования опыта в его конкретности. В то же время рассудок поднимается над данностью содержания опыта в стремлении его понятийного обобщения, категориально-умозрительного конструирования образа мира, которое оценивается Хайдеггером как выражение его онтологического потенциала. В этом выражается своеобразный динамизм познания, позволяющий увидеть за мыслительной активностью порыв трансцендирования существующего состояния. Полярность опыта и рассудочной деятельности, по Хайдеггеру, заставила Канта искать опосредующее звено, задающее взаимодействие между ними. В этом качестве выступает в первом издании «Критики чистого разума» трансцендентальная способность воображения, обращение к которой, в прочтении Хайдеггера, означало отыскание Кантом не только важного эпистемологического звена его учения, но и раскрыло в перспективе горизонт построения метафизики конечности.

«Кантовское обоснование метафизики, – пишет Хайдеггер, – ведет к трансцендентальной способности воображения. Она является корнем обоих стволов познания – чувственности и рассудка. Как таковая, она делает возможным изначальное единство онтологического синтеза. Этот корень, однако, укоренен в изначальном времени. Изначальное основание, открывающееся в обосновании, – это время» [5; p.141]. Способность воображения, обнаруженная Кантом в ходе аналитики взаимосвязи опыта и рассудочной способности создания понятий, действительно представляет собой важное и глубоко оригинальное звено его эпистемологического учения. В процессе разработки учения о трансцендентальных основах воображения Канту удалось показать, как на базе времени, являющемся важнейшим априорным условием формирования уникальных образов воспринимаемых предметных реалий, возникает возможность не только сохранения таковых, но и их своеобразной «обработки», синтетического обобщения и схематизации.

Схематизм предстал важнейшим подспорьем работы рассудка, опирающегося на обобщенные чувственные образы для создания понятий. Рассуждая о схематизме, порожденном трансцендентальной способностью воображения, Кант продемонстрировал, как опыт пребывания во времени ведет к порождению новых понятий, категориальных ресурсов мысли, продуцирующих обновление видения мира. Для Хайдеггера, рассматривающего такой итог кантовского обсуждения условий создания критической метафизики, выводы кенигсбергского мыслителя стали основанием заключения, что метафизика конечности должна быть выстроена на базе понимания того непреложного факта, что опыт пребывания во времени составляет горизонт постижения бытия [4; с. 90]. Диалог с Кантом стал для Хайдеггера условием своеобразной историко-философской легитимации основополагающего принципа метафизики конечности, предполагающего заброшенность «Dasein» в поток времени в качестве отправного пункта ее создания.

Библиография

1. Ануфриева К.В. И. Кант и В. Дильтей: опыт и его временное измерение / К. В. Ануфриева // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2020. – № 1 (51). – С. 284–298.
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С.63-550.
3. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 6-ти т. – М. : Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 69-779.
4. Хайдеггер М. Понятие времени // Хайдеггер М. Понятие времени. –Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2021. – 199 с.
5. Heidegger M. Kant and the Problem of Metaphysics / M. Heidegger. – Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1997. – P. XVIII. – 233 p.
6. Scharff R. C. Becoming a philosopher: What Heidegger learned from Dilthey, 1919–25 / R. C. Scharff // British Journal for the History of Philosophy. – 2013. – 21:1. – Pp. 122-142.

УДК : 103.2

ББК : 87.6

**Цифровой гедонизм и диджимодернизм
как обратная темная сторона современной западной культуры**

Т. Д. Дьякова, А. М. Подымский

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Жизнь людей никогда не стоит на месте. Человек постоянно преобразует самого себя и окружающую действительность. Его вечная неудовлетворенность толкает его в мир будущего, в новую современность. Но эта тотально новая современность уже наступила. Мир будущего перед нами и требует своего внимательного анализа.

Предпосылки становления современного общества необходимо искать в исторических событиях и культуре двадцатого века. Прошедшее столетие навсегда вошло в историю человечества как век тотального ужаса и катастроф. В это время произошли две мировые войны и холодная война, которые привели к девальвации ценности человеческого существования (обнаружилось, что за маской человеческой гуманности скрыт абсолютный цинизм и тотальный эгоизм, способный превратить любого человека и природу в целом в объект для манипуляций), разрушению идеалов просвещения (что проявляется в бунте против рационалистических систем как воплощения тотального мышления) и бесконечной усталости от великих преобразовательных идей. Люди захотели отдохнуть после всеобщей мясорубки войны. В результате это мощное желание разрушить прежний тоталитарный мир рациональных истин и создать мир бесконечных наслаждений приводит к формированию общества потребления и к строительству мира постмодерна.

Общество потребления изменяет установку человека с производительной деятельности на бесконечное поглощение мира в биологическом и духовном его аспектах. Общество сверх-потребления формирует мир, ориентированный на постоянное получение удовольствия от жизни. С одной стороны, общество потребления дало возможность каждому человеку создать комфортный и безопасный мирок, где любая жизнь становится приключением, приносящим удовольствие. Но, с другой стороны, такая форма существования превратила человека в раба своих же созданных желаний. Так, известный французский философ Жан Бодрийяр утверждает, что современная культура потребления преобразовала человека в роботизированный объект и навязала ему искусственные потребности, в которых он не нуждался. Как пишет об этом сам Бодрийяр: «В новом акте персонализированного потребления, субъект, от которого требуется быть субъектом, всего лишь производит сам себя как объект экономического

спроса»[2; с. 166]. Капиталистический мир, по мнению Жана Бодрийяра, создает новые искусственные потребности и внедряет их в каждого человека, превращая его в марионетку и отчуждая от мира и самого себя. Он пессимистично оценивает развитие европейского общества и оценивая его как «состояние после оргии», не видит выхода из сложившейся ситуации. Жан Бодрийяр пишет, что «если бы мне надо было дать название современному положению вещей, я сказал бы, что это – состояние после оргии. Оргия – это каждый взрывной момент в современном мире, это момент освобождения в какой бы то ни было сфере. Сегодня игра окончена – все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии? Нам остается лишь изображать оргию и освобождение, притворяться, что ускорив шаг, мы идем в том же направлении. На самом же деле мы спешим в пустоту» [1; с. 70]. Таким образом, плата за удовольствия в мире потребления – это состояние тотального пресыщения, ведущее к духовной пустоте и апатии.

В качестве духовной основы всеобщего режима потребления выступил постмодернизм. С точки зрения известного французского философа Жана Франсуа Лиотара постмодерн это «недоверие в отношении метарассказов» [4; с. 10]. Постмодерн – это уникальное мировоззрение, которое провозглашает в отношении реальности принцип всеобщего релятивизма: все относительно.

Постмодернизм – это тотальное уничтожение режима истины, в котором мы наблюдаем падение и распад всех великих повествований, всех высших и абсолютных истин. Единой, то есть главной и всеобщей истин, больше нет, все относительно и все можно превратить в игру. Действительность в постмодерне становится безграничной, что открывает возможность для нового построения бесконечной свободы и неограниченной интерпретации, но это в свою очередь разрушает корневые ментальные основы европейского мира, созданные эпохой Просвещения. Так постмодернисты провозглашают разрушение единого для всех смысла, аутентичности, подлинности, духовной глубины и историчности, что создает возможность великого строительства плюралистического образа вселенной, который соединяет в себе все существующие философии и культуры. Постмодерн всеяден – он позволяет объединить и поглотить любые философские системы, религии, политические идеологии, что впервые делает возможным в рамках одного мира сочетать несочетаемое и благодаря этим качествам становится цементирующей духовной основой современного мира. Утвердив всеобщую тотальную относительность, постмодерн создает игровое и гедонистическое отношение к окружающей реальности, тем самым служа оправданием для режима бесконечного потребления.

Общество безграничного потребления и мировоззрение постмодернизма сделали возможным процесс глобализации, который привел к технологической революции и стал объединять весь мир в единое целое в новом мире цифрового пространства. Именно гедонистическое отношение к жизни, отход от единого понимания мира и осознание возможности для построения различных форматов существования сделали возможным строительство всеобщего – объединенного универсума в виртуальном мире.

Наша с вами современная действительность оценивается философами и культурологами как постиндустриальная (информационная) цивилизация, так как именно информация лежит в основе повседневного существования каждого человека и служит катализатором всего общественного развития. Как пишет об этой тотальной информатизации нашего мира британский социолог Фрэнк Уэбстер: «Современная культура явно намного более информативна, чем любая предшествующая. Мы существуем в медианасыщенной среде, что означает: жизнь существенно символизируется, она проходит в процессах обмена и получения – или попытках обмена и отказа от получения – сообщений о нас самих и о других. Признание взрывного роста смыслов заставляет нас говорить о том, что мы вошли в информационное общество»[8; с. 28].

Основной вектор развития информационного общества – это цифровой поворот, то есть тотальный переход всех аспектов человеческого бытия в новую виртуальную реальность. Создание виртуального пространства приводит к новому онтологическому перевороту: цифровой мир начинает постепенно заменять собой материальную действительность, становясь новой вездесущей средой обитания человека. Постепенно в новый цифровой мир перетекает вся повседневная и социальная жизнь человека, а материальный мир становится вынужденным местом для поддержания биологического существования.

Создание и распространение виртуального мира – это амбивалентный, то есть противоречивый социокультурный процесс. С одной стороны цифровой поворот дает возможность получения бесконечной информации о всех аспектах бытия, неограниченного общения и развлечения. Но в то же время, с другой стороны, в виртуальном пространстве человек отчуждается от собственной мысли, так как ему больше не нужно прикладывать усилий, чтобы думать и в результате он превращается в потребителя уже готовых, заранее созданных переживаний и образов, которые ему поставляет всемирная сеть. Как пишет об этом современный исследователь информационного общества Джиа Толентино: «Интернет сводит к минимуму потребность в физическом действии: не нужно ничего делать, достаточно просто сидеть за экраном – и это будет приемлемая и даже достойная жизнь двадцать первого века»[7; с. 28].

В современном мире мы наблюдаем, как человек выходит из природного, биологического измерения и создает искусственную, то есть стерильную среду обитания для своего нового формата существования в сети. Однако такой отход от природной детерминации привел к формированию новой техногенной зависимости, то есть человек, освобождаясь от природы, становится рабом машины и социального комфорта. В этих условиях потребление становится символическим, все гендерные роли стираются, а все идеологии и философии терпят крах в тотальной девальвации всех смыслов.

Цифровой поворот привел к формированию глобальной виртуальной реальности, в которой единая культура дробится на бесконечное множество частей – значимость которых определяется личным выбором субъекта. Но так как общей ценностной системы нет и все подчиненно произвольному выбору отдельно взятого человека, мы получаем калейдоскоп бесконечных культур с раз-

ными мирами и возможностью абсолютно свободного перехода из одного мира в другой.

Создание бесконечности миров в информационном обществе, как пишет современный теоретик в области постмодернизма Тихонова Ирина, привел к тому, что «вместо однородного культурного пространства каждый человек попадает в плоскость множества ценностных систем, составляющих основу де-массифицированной информационной среды, в силу своей плюральности предоставляющей индивиду множество моделей существования. Влияние информационных и телекоммуникационных технологий, дробящих общество на множество малых групп, заключается в том, что благодаря им человек может находиться в том фрагменте информационного пространства, который ему наиболее интересен»[6; с. 80]. Человек освобождается от своей корневой, родной культуры, но и при этом теряет идентичность и определенную систему координат, которые раньше помогали как-то ориентироваться в окружающей нас действительности.

Виртуальное пространство предлагает человеку бесконечные наслаждения, соблазны и абсолютное освобождение от любых норм и запретов. Цифровой поворот изменяет восприятие любого человека, превращая его в потребителя и гедониста. Можно даже утверждать, что в современных условиях тотальной диджитализации зарождается и распространяется новая форма социальной патологии и нарциссизма – цифровой гедонизм. Этот феномен воспринимается зачастую многими теоретиками как новая форма отчуждения информационного общества, который продуцирует бесконечный гедонизм. И в этом гедонизме человек может полностью потерять себя: «Новейшие цифровые технологии продуцируют патологическое стремление к наслаждению, что подтверждается выбором ценностей, ориентированных на бесконечное потребление»[10; с. 14].

Цифровой гедонизм – это пассивное потребление информации в сети и желание получать бесконечные удовольствия от пребывания в виртуальном формате бытия, который воспринимается как безграничная игра. Это тотальное потребление информации об окружающей нас действительности, различных культур и режимов существования. Такой формат потребления порождает бесконечный поток знаний и ощущений, в котором все объединяется и стирается в единое неразличимое целое.

Цифровой гедонизм – это новая форма антигуманизма, так как человек теряет всю свою самостоятельность, утрачивает способность к критическому, то есть рефлексивному мышлению и становится частью машины, полностью подчиняясь ее воли. Человек маркирует технологии как нечто положительное, в качестве Большого Брата, способного создать идеальную утопию и поэтому отказывается от собственной мыслительной деятельности, превращая машину в новый глобальный мозг всего будущего мира. Технологии забирают у человека его духовные и интеллектуальные возможности, творческие способности – превращая его в виртуальную машину для получения бесконечной информации и удовольствий. Человек не хочет думать, ему больше не нужен смысл или свобода. Он теперь желает желать, получать безграничные потоки данных и раз-

влечений. Бесконечное потребление с помощью цифровых технологий – такова новая всеобщая культурная парадигма современного мира. Этот процесс поглощения человека виртуальным пространством зафиксировал израильский мыслитель Юваль Ной Харари: «По мере того как вся глобальная система обработки данных делается всезнающей и всемогущей, подключенность к ней становится источником всего смысла. Люди очень охотно растворяются в информационном потоке, потому что, становясь его частью, начинают ощущать себя частью чего-то неизмеримо большего, чем они сами» [9; с. 452].

Отличительной особенностью цифрового гедонизма является глобальное формирование нового состояния человеческого сознания, которое становится ориентированным на получения удовольствий от пребывания в виртуальном мире. Это удовольствия от бесконечного потока информации, открытия всего мира и жизни всех людей для просмотра, развлекательного контента в виде компьютерных игр, кино и социальных сетей. Виртуальное пространство дает тебе любую информацию здесь и сейчас, становясь бесконечной, доступной для всех энциклопедией. Сеть дает нам возможность общаться с любым человеком практически на любых расстояниях. Цифровые технологии позволяют нам самовыражаться, получать удовольствия, эмоциональную и психологическую разрядку, не требуя никаких усилий в ответ, что делает виртуальный мир глобальной средой отдыха и развлечения. Цифровое пространство создает целые миры, например, игровые вселенные, в которых человек может найти самого себя и отдохнуть от биологического, материального и несвободного бытия. Как отмечают современные исследователи информационного общества «двадцатый век создал все условия для развития потребительской экономики, позволяющей среднему человеку достигать высокой степени максимизации комфорта и удовольствия, посредством интенсивного потребления различных благ, товаров и услуг. Произошло становление абсолютно нового социально-экономического порядка, в котором старый добрый «экономический человек» (производитель) стал вытесняться новым «человеком-потребителем», который становится ключевой фигурой новой потребительской экономики» [3; с.145].

Однако, несмотря на кажущиеся бесконечные возможности и свободы виртуального пространства, у цифрового поворота существуют существенные проблемы и изъяны, которые могут привести к необратимому разрушению человека. Цифровой поворот привел к формированию нового мощного вида гедонизма, к безграничному стремлению получать удовольствия и развлечения от всего существующего в окружающем мире. Цифровой гедонизм ведет людей к психологическому выгоранию (что проявляется в усталости от бесконечного потока знаний и ощущений, что в свою очередь порождает скуку и апатию), формирует потребительское отношение к окружающей нас реальности и раскалывает всю социальную реальность на бесконечное множество частей – порождая духовную атомизацию и одиночество. Человек из великого творца информации все чаще выступает ее пассивным потребителем. Виртуальная жизнь рождается через тотальную смерть материального, реального мира: так человек полностью переходит в цифровой мир, который становится убежищем его внутреннего

мира, забывая о внешней окружающей нас реальности, которая перестает вызывать у него интерес и видится теперь как место физических ограничений и биологической заданности.

Таким образом, в современном мире формируется новая виртуальная среда обитания, которая поглощает все существование человека и формирует новое отношение к окружающей нас реальности в форме цифрового гедонизма : весь мир и другие люди видятся как источник наслаждения. Такое отношение к действительности порождает потребительское мышление, ориентированное на самого себя, что приводит к формированию мощной виртуальной зависимости и эскапизму – бегству от действительности в личный закрытый мирок, созданию и популяризации которой и способствует цифровой поворот. Теперь каждый может сбежать от реальности в свой искусственно созданный мир, становясь творцом и разрушителем своих вселенных. Так виртуальная среда камуфлируя свои разрушительные свойства (цифровой гедонизм и цифровая зависимость), обещая всем нам царство бесконечной неограниченной свободы и творчества, приводит к формированию тотального всеобщего эскапизма и духовной мировоззренческой пустоте. Как замечает один из современных исследователей информационного общества: «Новый постиндустриальный мир предстает для будущих поколений как набор информационных сервисов, где реальный человеческий дом будет заменен «умным домом», где дружба и любовь, очевидно, будут полностью заменены технически совершенными (но бездушными!) устройствами. Только едва ли все эти совершенные технические устройства сделают человека счастливым» [5; с. 638].

Таким образом, цифровой гедонизм превращает культуру в развлечение, в симулякр, что лишает весь окружающий нас мир смысловых основ. Реальность ускользает, исчезает, становится жидкой и прозрачной, подчиняясь новой бесконечной гонке за наслаждениями. Поэтому можно утверждать, что человек исключается из своего собственного бытия, становится апатичным наблюдателем бесконечного потока информации, становится частью виртуальной машины по производству желаний. Можно утверждать, что основой всего современного гедонизма становится идея разрушения реальности в мире постмодерна и призыв к наслаждениям от новой формы существования в цифровой среде.

Цифровой гедонизм превращает культуру в массовую коммерческую индустрию по производству развлечений и становится всеобщим строительным материалом и питательной средой для формирования культуры развлечений и эскапизма под названием диджемодернизм.

В начале двадцать первого века пришло настроение тотальной усталости, усталости от постмодерна и его бесконечных протестов. Постмодернизм с его бесконечной релятивизацией и обещанием свободы в игровом видении мира и скольжениям по смыслу обернулся мировоззренческой пустотой, абсолютным нигилизмом и стиранием любых различий и ценностей. Это внушило людям колоссальный пессимизм, повысив коэффициент тревожности от пребывания в мире, и они стали настойчиво искать выход, пытаясь заново обрести новые смыслы и способы решения проблем.

Так родился постпостмодернизм. Основная идея постпостмодернизма в том, что постмодернизм в современном мире был преодолен и поэтому он умер. Человечество произвело цифровую революцию и вступило в новую эпоху тотальной виртуализации, что несет всем нам новые вызовы и новые проблемы, а значит и новые возможности построения окружающей реальности.

Наиболее интересной и релевантной для понимания современного мира является одна из концепций постпостмодернизма, который продуцируется вышеописанными процессами цифрового поворота и цифрового гедонизма – диджимодернизм британского мыслителя Алана Кирби.

Алан Кирби настойчиво провозглашает, что постмодернизм мертв, так как его мировоззрение устарело и больше не отражает нашей текущей современной жизни и поэтому необходимо создать новый описательный язык реальности. Его концепция диджимодернизма и выступает таким языком.

Точкой отсчета наступления эры диджимодернизма Кирби считает 11 сентября 2001 года, когда, по его мнению, люди осознали исчерпанность всех прошлых моделей мышления и необходимость новой смены культурных парадигм для перехода в новую эпоху цифрового счастья и покоя. Как пишет сам Алан Кирби: «новый горизонт культуры сместился», и «то, что было постмодернистским, ныне стало диджимодернистским» [11, с.30].

Создание глобального цифрового, виртуального мира навсегда изменило культуру и способы мышления человека. Вся наша с вами действительность превращается в бесконечный единый виртуальный текст. Текстов существует бесконечное множество, и они сменяют друг друга, не задерживаясь в сознании субъекта и растворяясь в пустоте. Мы все видим мир через языковые тексты и концепты, которые полностью создают нас и в которых и протекает все наше существование. Отличительная черта современных текстов: это стремление к анонимности и отсутствие автора. Под автором Кирби понимает общий и изначальный источник единого смысла. В разные времена под этим концептом понимали человека, общество в целом или даже Бога. Так мир, теряя своего автора, становится безличным и полностью анонимным, становясь новой формой неорганизованного текучего хаоса, в котором отсутствует прошлое и будущее и все растворено в вечном настоящем – здесь и сейчас. Высший смысл полностью утрачивается в новом цифровом мире и на его место приходят бесконечные инварианты интерпретаций.

Кирби полагает, что Лиотар ошибся, метанарративы не исчезли навсегда, так как они имеют тенденцию к вечному возвращению. Человек не может существовать без общих смысловых ориентиров, через призму которых он бы и создавал себя. Постмодернизм принес человеку мировоззренческую пустоту, и в попытках ее избежать человек и создает постсовременность или новую современность – диджемодернизм. Высшим тотальным смыслом новой эпохи, ее метанарративом, который принимает ядовитую форму и уничтожает все вокруг, становится переход в новую виртуальную вселенную, эгоистическое потребление и эскапизм.

Тотальная диджитализация, которой подвергается каждый из нас, представляет собой переход из физической модели бытия в новую виртуальную форму жизни. Метанарратив нашего, современного мира – это построение совершенного, нового виртуального мира. Но, творя новые миры, человек разрушает старые, не оставляя себе возможности для возврата.

Алан Кирби выявляет три фундаментальных психологических состояния, в которых существовал человек и человечество в целом на протяжении всей своей истории – это невроз, шизофрения и аутизм.

Психологическое состояние эпохи модерна – это невроз и невротизация сознания. Человек всецело заражен глобальными религиозными или научными всеобъемлющими системами, метанарративами, которые и даруют ему смысл существования, но подминают его под себя, превращая в нервную куклу системы. Человек начинает видеть себя сквозь призму определенной идеи и подчиняет ей всю свою жизнь. Однако такая чрезмерная интенсификация смыслов и желаний приводит к психическим расстройствам и навязчивым состояниям, что отображается в религиозном фанатизме или в научном догматизме, когда человек начинает объективировать весь мир, превращая его в объект научных исследований.

Психологическое состояние эпохи постмодерна – это шизофрения и смерть субъекта. Человек после эпохи холокоста и двух мировых войн, находясь под влиянием постмодерна, уничтожает субъекта как некое центральное исходное начало мышления, которое структурирует все наши мысли и эмоции в единое целое. Постмодерн стремится превратить любого человека в шизофреника, внутреннее Я которого полностью расщеплено и пребывает в бесконечном потоке ассоциаций и эмоций. Эта позиция отображена в концепте ризомы Делеза (тотальной децентрированности всего существующего) и в идее смерти человека Фуко, который полагал, что современный человек не может быть выражен понятиями субъект или человек, так как он кардинально изменился и пребывает в состоянии свободного неограниченного хаоса, что и требует от всех нас совершенно нового терминологического описания. Шизофренизация сознания, превращение человека в машину по производству желаний, может даровать свободу от тотального рационального дискурса мышления, но с другой стороны бросает в бесконечный бессмысленный поток мыслей и чувств, у которых нет ни начала, ни конца, ни центра, ни структуры.

Психологическое состояние эпохи диджимодернизма – это аутизм или псевдоаутизм. Чтобы отделить реальный аутизм от цифрового аутизма, Кирби вводит новый термин – псевдоаутизм, под которым он понимает новую форму культурного существования современного человека, для которой характерны тотальная изолированность от всего окружающего мира и других людей, бесконечный эскапизм, то есть уход в собственный личный и закрытый мирок.

Новые технологии позволяют создавать новые личные вселенные, которые полностью изолированы и отрезаны от всего реального мира и социальных коммуникаций. Виртуальные миры делают человека бесконечно одиноким и дистанцируют его от общества, позволяя постоянно пребывать наедине с собой.

В современном мире тотальное одиночество, социопатия и изоляция, которые и формируют псевдоаутизм, становятся нормой, а не патологией. Виртуальная жизнь и несоциальное существование гламуризируются, становятся очень привлекательными и заманчивыми для большинства людей.

Псевдоаутисты не отображают реальный мир, они не контактируют с реальными людьми, а прогоняют все существующее через свои виртуальные тексты. Псевдоаутист существует через личный виртуальный текст, он живет и бесконечно воспроизводит его. Тексты и коды цифрового мира зомбируют такого человека и поглощают его, заменяя реальный мир на гиперреальный суррогат. Однако любые границы между виртуальным и физическим миром размываются и стираются, и отличить одно от другого становится практически невозможным. Псевдоаутисты отчаянно пытаются создать вокруг себя вечное гедонистическое общество развлечений и творят бесконечные нарративы, новые миры и истории, пытаясь убежать от мира и от самих себя.

Современный цифровой аутизм ликвидирует любую профессиональную компетентность, закливая человека на проживании настоящего текущего момента и делая накопление информации пустым и бесполезным делом. Зачем что-то запоминать, когда у каждого человека есть неограниченный доступ к любой информации в любой момент времени и поток этой информации только увеличивается и увеличивается и поэтому она чрезвычайно быстро становится неактуальной и устаревшей. Однако это приводит нас к утрате интереса в познавательной активности (зачем людям познавать что-то новое, когда любое возможное знание уже добыто до тебя?), деградации памяти и невозможности надолго что-либо запоминать, что отражается на качестве усвоения любых пакетов данных. Современность больше ничего принципиально нового не производит, бесконечно эксплуатируя одни и те же старые образы и идеи. Утопая в старом мире, мы выдаем его за новый.

Другой тенденцией нашего современного мира, по мнению Алана Кирби, является консюмеризм – тяга к бесконечному и неразумному потреблению. Современный человек – это нарциссический субъект, занятый эгоистическим самосозерцанием и непрерывным потреблением. Однако такая разрушительная форма существования очень быстро ведет все человечество к тотальному самоуничтожению.

Новая современность, всеобщая цифровая эра диджитализации создавалась в попытках преодолеть мировозренческую пустоту, созданную постмодерном, исчерпать и преодолеть постмодерн. Однако поиски цифрового счастья создали новую духовную пустоту, которая грозит разрушить наш мир и создает ядовитые метанарративы – виртуализация жизни, политизация религии, цифровой эскапизм как заикленность на себе. Как пишет сам Алан Кирби : «Проблема заключается в том, что сегодня все хотят потреблять, а это чревато самоуничтожением»[11; с. 248].

Современный виртуальный мир текстов Алан Кирби объявляет тотальной и всепоглощающей идеей смерти, которая может привести к вымиранию и вырождению человека. Весь современный мир, который описывает нам Кирби,

чрезвычайно мрачен и печален. Однако если вы посмотрите на окружающих вас людей, вы обнаружите, что они и вправду оторваны от вас и погружены в свои личные виртуальные мирки. Кирби удалось зафиксировать объективные тенденции всего общественного развития, показывая склонность современного человека к изоляции, одиночеству и социопатии.

Однако какой выход из этой мрачной действительности предлагает нам Алан Кирби? Он предсказывает новую революцию. По его мнению, эта тотальная революция произойдет благодаря новым героям современного мира, настоящим аутистам. Настоящие аутисты, это люди, которые не учувствуют в создании текстовой вселенной и поэтому они свободны от цепей виртуального мира и живут особой подлинной и полноценной жизнью. Именно люди, которые не заключены в общую цифровую реальность и пересоздадут новые ценности – возродившись к положительным ценностям проектов модерна и постмодерна, чтобы обновить, переписать и улучшить нашу с вами жизнь. Возврат к старым идеям модерна, отход от виртуального мира, создание новых сообществ, возможно, поможет сформировать новый протест против цифровой реальности, который заново выбросит людей назад в реальный мир живых событий и вещей. Сам Кирби, воплощая в жизнь свой протест, в 2013 году перестал развивать свои идеи и удалился из сети, перестав производить новые тексты.

Революция, к которой призывает нас всех диджимодернизм, это новый контркультурный бунт, который стремится уничтожить цифровую оболочку нашей жизни и вернуться назад в старый реальный мир идеалов просвещения и модерна.

Однако процесс исторического развития необратим и возможны только две альтернативы – прогресс или деградация. Если мы остановимся и радикально разрушим наше виртуальное существование, мы только откатимся в своем развитии и заново повторим ошибки прошлого. Протест Кирби изобличает в себе и повторяет главный изъян бунтовщиков контркультуры, которые требуют радикальной ломки всего общества, стремясь все разрушить и начать заново. Диджимодернизм фиксирует объективные тенденции нашей с вами текущей современности – цифровая революция и изменение сознания, формирование общества потребления и ее возможные риски – полный уход в виртуальный мир, эскапизм, социопатия, эгоизм и изоляция. Но как нам кажется нужно не разрушать виртуальную систему, а радикально модернизировать ее, устраняя существующие и возможные изъяны. Необходимо создавать новые свободные реальные и виртуальные миры, поддерживая гармонию между ними.

Таким образом, анализируя новые радикальные изменения в современной культуре, мы приходим к следующим выводам. Формирование глобальной виртуальной реальности становится основой для цифрового поворота, который создает потребительское отношение к окружающей нас действительности, что проявляется в цифровом гедонизме (виртуальная среда становится местом для бесконечного потока развлечений и наслаждений) и виртуальной зависимости. Цифровой гедонизм как стремление к созданию личного закрытого мира в виртуальном пространстве и желание превратить свой жизненный проект в источ-

ник бесконечных удовольствий порождает новую культуру эскапизма, которую известный британский культуролог и литературовед Алан Кирби называет диджимодернизмом.

Гедонистическое отношение к миру и эскапизм, который транслируется капиталистической культурой нового информационного общества, является главной фундаментальной и наиболее важной проблемой или можно даже сказать надломом всей современной цивилизации. В информационном мире западная культура абсолютизирует принцип удовольствия и отходит от принципа реальности, порождая всеобщий и тотальный эскапизм. Все аспекты бытия человека переносятся в новый, цифровой мир – где все существование прочитывается в развлекательном модусе восприятия и выставляется на продажу как потребительский товар. Реакция на разрушительное влияние цифрового поворота мы наблюдаем в призывах к новому гуманизму, который проявляется в создании креативного класса и креативной экономики. Возможно, создание общества просьюмеров поможет нам преодолеть негативный импульс современных технологий, осознать и превзойти свой собственный нарциссизм, создать более разумный и креативный мир, который бы основывался не на потреблении готового продукта или просмотра уже готовой информации, а в творческом создании новых смыслов, идей и концептов, которые объединили бы всех людей в одно целое на новых принципах диалога и сотрудничества по формированию лучшего совместного будущего.

Библиография

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2014. – 260 с.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М. : Рудомино, 2001. – 218 с.
3. Козлова Н. Н. Безвкусица масс и вкус интеллектуалов / Н. Н. Козлова // Общественные науки и современность. – 1994. – № 3. – С. 142-150.
4. Лиотар. Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб. : Алетейя, 2014. – 160 с.
5. Репринцев А. В. Человек и культура в условиях становления постиндустриального мира: диалектика нравственного и эстетического в современной социальной практике / А. В. Репринцев // Проблемы развития личности в условиях глобализации: психолого-педагогические аспекты. II Международная научно-практическая конференция. – Ереван, 2020. – С. 628-648.
6. Тихонова. И. Ю. «Умные толпы» как феномен информационного общества. / И. Ю. Тихонова // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Серия: Философия. – 2020. – № 2. – С. 78–85.
7. Толентино Д. Кривое зеркало. Как на нас влияют интернет, реалити-шоу и феминизм. / Д. Толентино. – М. : Бомбора, 2020. – 352 с.
8. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер. – М. : Аспект Пресс, 2004. – 398 с.

-
-
9. Харари Ю. Homo Deus: Краткая история будущего / Ю. Харари. – М. : Синдбад, 2019. – 496 с.
 10. Цуркан А. А. Об отчуждении в цифровую эпоху /А. А. Цуркан.// Вестник Тверского. гос. ун-та. Серия: Науки об обществе и гуманитарные науки. – 2020. – № 1. – С. 12-17.
 11. Kirby A. Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture / A. Kirby. – London : Continuum, 2009. – 289 с.

УДК : 316.33

ББК : 87.6

К вопросу об идейных основаниях Перестройки

А. В. Арапов

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

В этом сообщении мы бросим беглый взгляд на подготовку интеллектуальной почвы для реформы советской системы управления, предпринятой М. С. Горбачевым. На М. С. Горбачева оказали влияние как деятели зарубежного коммунистического движения, так и отечественные интеллектуалы.

Поездки М. С. Горбачева в Италию сыграли значительную роль в его интеллектуальной эволюции и подготовили почву для его последующего перехода на социал-демократические позиции. Первый раз М. С. Горбачев посетил Италию в 1971 г. Это была его первая зарубежная поездка. В своих мемуарах М. С. Горбачев с большой теплотой описывает свою поездку по Италии, хотя и не раскрывает подробно содержания своих бесед с итальянскими коммунистами. Впрочем, знакомство с критически мыслящими лидерами ИКП произошло ещё раньше. Уже на фестивале молодежи в 1960 г. завязалась его дружба с Энрико Берлингуэром, одним из лидеров ИКП, который в недалеком будущем станет крупнейшим деятелем еврокоммунизма [6; с. 315]. Берлингуэру принадлежат знаменитые слова: «Импульс Октябрьской революции иссяк». В 1984 г. М. С. Горбачев приехал в Италию уже на похороны Берлингуэра. Большое впечатление на него произвело выражение искреннего горя и национальной солидарности итальянцев, свидетелем которой он стал. «С Берлингуэром прощалась вся Италия, руководители всех политических организаций. Президент страны Пертини от имени нации склонился у гроба лидера оппозиционной партии. Все это было проявлением не свойственного нам образа мышления, иной политической культуры. Задолго до этого я читал программные документы итальянских коммунистов, знаменитую «Записку Тольятти», появившуюся вскоре после XX съезда КПСС. Основательно проштудировал «Тюремные тетради» Грамши. И все-таки урок, который был получен во время похорон Берлингуэра, побуждал к раздумьям, – писал М.С. Горбачев в своей книге «Жизнь и реформы». Далее он описывает свою встречу с руководителями ИКП, стоявшими на позициях еврокоммунизма. «Может быть, начнем встречаться, – продолжил я. – Вместе анализировать новую ситуацию, сложившуюся в мире, вместе думать, обмениваться идеями» [7].

Г. Х. Шахназаров вспоминал в 1996 г.: «Мы начали обсуждать [с Горбачевым] такие вопросы, как проблемы демократии при социализме. Я уже писал об этом, о конфликте социальных интересов, но имел сложности с публикацией

некоторых глав». Шахназаров имеет в виду свою книгу «Социалистическая демократия: некоторые вопросы теории». В ней он, в весьма, разумеется, осторожной форме, говорит об отсутствии в социалистических странах реальной демократии и подчеркивает необходимость свободы информации [5]. Б. П. Курашвили, научный сотрудник Института государства и права, в своей статье «Государственное управление народным хозяйством: перспективы развития» указывал на необходимость радикальной реформы советской системы управления. По его мнению, система министерств, оставшаяся практически неизменной с 1930-х годов, не соответствует современному уровню развития экономики [3]. В опубликованной в следующем году статье «Объективные законы государственного управления» он утверждал, что в настоящий момент необходима перестройка всего механизма государственного управления [4]. Пожалуй, это первое употребление термина «перестройка» в значении близком к тому, которое оно приобрело при Горбачеве.

В начале 1980-х годов произошло ухудшение экономической ситуации в СССР. Темпы роста ВВП снизились. Хотя высокие цены на нефть обеспечивали значительный приток валюты, серьезный анализ показывал, что в долгосрочной перспективе нельзя рассчитывать на нефтедоллары. В ВНИИСИ был подготовлен ряд исследований, говоривших о том, что СССР ожидают значительные экономические трудности. «В отличие от зарубежных проектов, в которых СССР благополучно существовал за пределами 2000 г., в нашем проекте на траектории инерционного развития советские темпы экономического роста к 2000 г. находились в окрестности 2%. Следовательно, неоткуда было брать те 50 млрд долларов, которые ежегодно переходили из РСФСР в другие советские республики, неоткуда было взять средства на поддержание социалистического лагеря и расширение военно-промышленного комплекса. ...СССР заведомо находился в окрестности точки бифуркации. Результаты исследований показывали большие проблемы для развития СССР даже при подборе наиболее благоприятных предположений и сценариев. Этот доклад не был опубликован» [2].

25 декабря 1985г. А. Н. Яковлев направил М. С. Горбачеву докладную записку под названием «Императив политического развития» [1]. В ней он утверждал, что для решения экономических проблем необходимы существенные экономические реформы. «Сегодня вопрос упирается не в экономику – это лишь материальная основа процесса. Гвоздь – в политической системе, а вернее - в ее работе, движении, ее нацеленности на человека, ее связи с человеком, в степени ее служебной роли». При этом наряду с политическими реформами (такими как введение двухпартийной системы) предполагались и радикальные реформы экономического характера. «Право на хозяйственную инициативу не только у коллективов, но и у личности (опыт, социально-экономический эксперимент, например – в сфере обслуживания). Концерны и тресты на полном хозяйственном расчете. ...Возможно, подумать о том, чтобы вся система обслуживания и торговли была построена на кооперативных началах. Государство фиксирует цену и предоставляет в кредит помещения, оборудование.

...Трансформация монополии внешней торговли – решительная интеграция с социалистическими странами (как первый этап)».

Вскоре началась реализация реформаторских идей, но это уже другая тема.

Библиография

1. ГА РФ. Ф. 10063. Оп. 1. Д. 380. Цит. по <http://www.alexanderyakovlev.org/fond/issues-doc/1023329>
2. Дубовский С. В. Глобальное моделирование: вопросы теории и практики / С. В. Дубовский // Век глобализации. – 2010. – Выпуск №2(6). – С. 47-67.
3. Курашвили Б. П. Государственное управление народным хозяйством: перспективы развития / Б. П. Курашвили // Советское государство и право. – № 6. – С. 38-48
4. Курашвили Б. П. Объективные законы государственного управления // Б. П. Курашвили / Советское государство и право. – № 10. – С. 36-44.
5. Шахназаров Г. Х. Социалистическая демократия: некоторые вопросы теории / Г. Х. Шахназаров. – М. : Политиздат, 1972. – 192 с.
6. English R. Russia and the idea of the West : Gorbachev, intellectuals, and the end of the Cold War / English R. – Columbia University Press, 2000. – 256 p.
7. http://www.gorby.ru/gorbachev/zhizn_i_reformy1/page_10/

УДК 1(091)

ББК : 87.3

Исторический опыт и формирование идеи «репрессивной толерантности» в концепции Герберта Маркузе¹

Д. Г. Кукарников

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Обычно считается, что рост новых левых берёт свое начало в студенческих восстаниях конца 1960-х - начала 1970-х годов, когда война во Вьетнаме была в разгаре, а культурные преобразования происходили в западных странах с головокружительной быстротой. Тем не менее, давно признано, что интеллектуальные корни новых левых возникли несколькими десятилетиями ранее благодаря усилиям мыслителей, связанных с Институтом социальных исследований (широко известным как «Франкфуртская школа») по пересмотру сущности марксистской теории после того, как явно обнаружила себя неспособность рабочего класса Западной Европы произвести социалистическую революцию, как предсказывал ортодоксальный марксизм.

Поддержка своих национальных государств европейским рабочим классом и социалистическими партиями Европы во время Первой мировой войны 1914 года вызвала кризис веры у теоретиков марксизма. Маркс полагал, что у рабочих нет своей страны и что они естественным образом лояльны не к своей нации, а к своему социально-экономическому классу и его материальным интересам. Марксизм предсказывал классовую революцию, которая выходит за пределы национальных и культурных границ, и рассматривал такие концепции, как национальная идентичность и культурные традиции, не более чем пустые коннотации, порождённые более широкой идеологической надстройкой капитализма (и феодализма до него), которые служили для узаконивания установленного режима производства. Тем не менее, патриотический пыл, проявленный рабочими во время войны, неспособность рабочих осуществить классовую революцию даже после краха капитализма в межвоенную эпоху и подъём фашизма в тот же период – всё это указывало на то, что продолжавшая существовать марксистская теория носит чрезмерно догматичный характер. Представители Франкфуртской школы попытались пересмотреть марксизм в свете этих событий, не отказываясь от основных принципов марксизма, таких как его критика политической экономии капитализма, отчуждения и материальной основы идеологической гегемонии.

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

Институт привлёк многих искренних и интересных учёных, некоторые из которых были светилами уникальной и увлекательной немецкой интеллектуальной культуры эпохи Веймарской республики. Среди них были Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно, Отто Кирххаймер, Франц Нойман и Эрих Фромм. Но наиболее влиятельным мыслителем, связанным с Институтом, был философ и политический теоретик Герберт Маркузе (1898-1979). О масштабах влияния Маркузе свидетельствует тот факт, что во время студенческих восстаний во Франции в 1968 году, которые были близки к свержению режима Шарля де Голля, на общественных зданиях появлялись граффити с лозунгом: «Маркс, Мао, Маркузе». Возможно, не было интеллектуала, оказавшего большее влияние на развитие движения новых левых, чем Маркузе.

Когда в 1933 году к власти пришли нацисты, Маркузе и другие члены Франкфуртской школы иммигрировали в Соединенные Штаты и восстановили Институт при Колумбийском университете в Нью-Йорке. Маркузе стал гражданином США в 1940 году и во время Второй мировой войны работал в Управлении военной информации, Управлении стратегических служб (предшественник Центрального разведывательного управления) и Государственном департаменте США. На протяжении 1950-х и 1960-х годов Маркузе был профессором политической теории в Колумбийском, Гарвардском, Брандейском и Калифорнийском университетах в Сан-Диего. В течение всего этого времени он продолжал осуществлять попытки пересмотреть марксизм в контексте новых условий промышленно развитого общества середины XX века.

Наиболее значимыми и влиятельными среди опубликованных Маркузе работ были «Эрос и цивилизация» (1955), где он попытался синтезировать идеи Маркса и Фрейда, и «Одномерный человек» (1964), где представлена широкомасштабная критика потребительской культуры послевоенной эпохи и интеграции традиционных рабочих классов в культуру потребления, порождённую капитализмом. Обе эти работы стали основными текстами для студенческих активистов Новых левых. Многие учебные программы гуманитарных факультетов западных университетов по существу основаны на идеях Маркузе и его современников, особенно в социологии, антропологии, истории, психологии, литературе, а также в гендерных исследованиях, этнических исследованиях и исследованиях сексуальности. Совершенно очевидно, что если бы Маркузе и его соратники по Франкфуртской школе, такие как Адорно и Хоркхаймер, были ещё живы сегодня, они, без сомнения, рассматривались бы как богоподобные фигуры современными левыми представителями академического сообщества и студентами. С другой стороны, многие правые, традиционалисты, религиозные фундаменталисты, националисты и социальные консерваторы по-прежнему считают Маркузе олицетворением зла.

Оставаясь марксистом до своей смерти, Маркузе никогда не был апологетом тоталитарных режимов, возникших в коммунистических странах. Более того, он писал в защиту диссидентов, подвергавшихся репрессиям при этих режимах, таких, например, как восточногерманский диссидент Рудольф Бахро. Маркузе считал ортодоксальный марксизм безразличным к личности и крити-

ковал те его черты, которые считал недостаточно либертарианскими по своему характеру. Как и многие, связанные с новыми левыми, чаще он ориентировался на сочинения молодого Маркса, которые имеют гуманистическую ориентацию, вдохновенную идеализмом утопического социализма девятнадцатого века. Мыслители Франкфуртской школы также испытали влияние веберовской критики массового роста бюрократии в современных обществах и жёстко критиковали гипербюрократические тенденции как капиталистических, так и коммунистических стран, какими они были в период холодной войны.

Маркузе рассматривал культуру потребления, которая возникла во время послевоенного экономического бума, как форму социального контроля, созданного и поддерживаемого капитализмом. По его мнению, капиталистическая производительность выросла до уровня, когда промышленный пролетариат больше не представлял собой обедневшего наёмного раба эпохи Маркса. Экономический рост, технологическая экспансия и успехи движений за реформу труда в западных странах позволили рабочему классу достичь уровня жизни среднего класса и интегрироваться в более широкие институциональные рамки капитализма. Следовательно, рабочие в передовых индустриальных обществах больше не обладали каким-либо революционным потенциалом и стали лояльными подданными государства точно так же, как историческая буржуазия до них. Маркузе не считал, что повышение уровня жизни и институциональная интеграция рабочего класса означает отсутствие эксплуатации. Но наиболее значимая из его политических идей заключается в том, что утвердившаяся культура потребления, созданная развитыми индустриальными обществами, привела к множеству пагубных последствий.

Во-первых, культура потребления несла в себе эффект своего рода «подкупа» рабочих, предлагая им относительный комфорт и материальные блага в обмен на их неизменную лояльность капитализму и безразличие к борьбе за социальные и политические перемены. В эпоху позднего капитализма изменяются структура и функции классов – пролетариат уже интегрирован в систему монолитного порядка подавления и конформизма. Во-вторых, культура потребления создала своего рода ложное сознание среди широкой публики за счёт использования рекламной индустрии и средств массовой информации в целом для привития ценностей потребительства и, по сути, для создания ненужных желаний и предполагаемых потребностей среди населения. Результатом этого стало то, что люди работали больше, чем им действительно нужно, чтобы поддерживать себя, чтобы достичь ценностей, связанных с культурой потребления. Это создало не только психологически разрушительный образ жизни конкурентоспособной капиталистической рабочей силы и рынка, но и привело к чрезмерным потерям (например, такими явлениями, как «запланированное устаревание»), разрушению окружающей среды и даже империалистической войне за завоевание новых капиталистических рынков, доступ к материальным ресурсам и пресечение движений за самоопределение или социальные изменения в слаборазвитых частях мира. В-третьих, Маркузе видел связь между господством потребительской культуры и репрессивными сексуальными нравами 1950-х го-

дов. Согласно Маркузе, потребительский этос, порожденный капитализмом, ожидал, что человек будет испытывать удовольствие через материальное приобретение и потребление, а не через сексуальное выражение или участие. Ожидалось, что рабочий откажется от секса в пользу работы; при этом расширение материального потребления было бы наградой рабочим за отказ от эротического удовольствия. По этой причине Маркузе рассматривал сексуальное выражение и участие как потенциальную силу для подрыва капиталистической системы.

В 1965 году Маркузе опубликовал эссе под названием «Репрессивная толерантность», которое очень ясно предвосхитило то направление, в котором с тех пор развивались левые мнения и практика. После опубликования в 1971 году Джоном Ролзом книги «Теория справедливости» в научном сообществе Запада начались и не прекращаются по сей день политико-философские дебаты о толерантности. В рамках этих дискуссий, в качестве ответов на вызовы современности, сформировались три основных модели терпимости: либерально-деонтологическая (Джон Ролз, Рональд Дворкин), мультикультуралистская (Уилл Кимлика, Чарльз Тейлор, Майкл Сэндел) и «солидаристская» (Майкл Уолцер, Юрген Хабермас, Сейла Бенхабиб) [подр. см.: 2; С. 69-142].

Какие именно идеи, высказанные Маркузе в своём эссе, стимулировали развернувшиеся дискуссии? Прежде всего, ему удалось разработать новое понятие, которое сохраняет свою значимость и актуальность и сегодня, более чем 50 лет спустя опубликования работы. Данное сочинение, по сути, является аргументом против классической западной либеральной традиции, уходящей корнями в мышление Локка, с её сократовскими и схоластическими прецедентами, которые воплотились в политическую реальность в девятнадцатом веке и стали монументальным достижением цивилизации. Маркузе отталкивается от широко известной марксистской позиции, согласно которой свобода мнений и слова в либеральном государстве – это буржуазный обман, который лишь маскирует капиталистическую гегемонию и господство. Характеризуя в одном из интервью 1978 г. современные США, он подчёркивает, что, конечно же, это ни в коем случае не фашистское общество. Однако, рассуждения о толерантности могут приобретать «репрессивную» окраску или направленность, когда, например, на экране телевизора у них разговаривает заключённый концлагеря, а затем на следующий час или на следующий день некто объявит вам, что всё это было сильно преувеличено или попросту придумано – «терпимость должна быть устранена...» [4; Р. 379, 381].

По мнению Маркузе, «с концентрацией экономической и политической власти и интеграцией противоположностей в единое общество, которое использует технику как инструмент господства, действенное несогласие заблокировано в тех точках, где необходима свобода для его возникновения, – в формировании мнения, в информации и коммуникации, в сфере обсуждения и собраний. В условиях монополизации средств массовой информации, которые сами становятся инструментами экономической и политической власти, формируется мышление, для которого понимание хорошего и плохого, истины и лжи пред-

определено в особенности там, где это касается жизненно важных интересов общества. Это, прежде всего, вопрос семантики, которая первична по отношению ко всякому выражению и коммуникации, – блокирование действенного несогласия, поиска альтернатив истеблишменту начинается на уровне языка, который также является объектом регулирования. Значение слов жёстко фиксируется. Рациональное убеждение, убеждение в противоположном пресекается» [3; С. 112]. Таким образом, в реальности толерантность выступает как механизм, с помощью которого либеральная демократия подавляет несогласные с её установками мнения вопреки своей изначальной сущности – дать возможность меньшинствам быть услышанными, сохраняя при этом видимость свободы обсуждения и обмена мнениями.

Маркузе исходит из этого наблюдения не для того, чтобы защищать институциональные или экономические структуры, которые могли бы сделать практические и материальные средства коммуникации или выражения более доступными для иных точек зрения, а для того, чтобы в целом выступить против традиционных либеральных концепций толерантности. «Эти подспудные ограничения толерантности обычно предшествуют явным нормативным ограничениям, устанавливаемым судами, обычаями, правительством и т.п. (например, «явная опасность», угроза национальной безопасности, ересь). В рамках такой общественной структуры толерантность может чувствовать себя довольно вольготно. Она может быть двойкой: (1) пассивная толерантность в отношении утвердившихся установок и идей, пусть даже очевидны их вредные последствия для человека и природы; (2) активная официальная толерантность, допускаемая в отношении и правых, и левых, и агрессивных движений, и движений за мир, и партии ненависти, и партии гуманности. Эту беспристрастную толерантность я называю «абстрактной», или «чистой», поскольку суть её в неприятии позиции ни одной из сторон – однако она тем самым защищает в действительности уже утвердившийся механизм дискриминации» [3; С. 103]. Так примитивно понимаемая толерантность способствует стабилизации и укреплению репрессивных политических режимов (в том числе и в наши дни).

Маркузе предлагает свою интерпретацию толерантности в противовес общепринятым ценностно-нейтральным представлениям о толерантности, которые обычно ассоциируются с либеральной традицией. «Освобождающая толерантность поэтому должна означать нетерпимость по отношению к правым движениям и толерантность по отношению левым движениям. Что же касается объёма этой толерантности и нетолерантности, то она должна касаться как действий, так и дискуссии и пропаганды, как дела, так и слова...Весь постфашистский период представляет собой одну явную и актуальную опасность. Поэтому истинное умиротворение требует отказа от толерантности уже до действия, на стадии коммуникации – устной, печатной, визуальной. Такое крайнее ограничение права на свободу слова и собраний оправдано, конечно же, только в том случае, когда всё общество находится в крайней опасности. Я настаиваю на том, что наше общество находится именно в такой чрезвычайно ситуации, и это стало уже нормальным положением вещей. Различные точки зрения и «фило-

софии” уже не могут мирно состязаться друг с другом на рациональных основаниях – рынок идей” организован и ограничен теми, кто определяет национальные и индивидуальные интересы. В этом обществе, для которого идеологи провозгласили –жонец идеологии”, ложное сознание стало обыденным сознанием – от правительства до его последних подданных» [3; С. 123-124].

Здесь Маркузе ясно заявляет, что он не просто защищает «нетерпимость» к не-левым мнениям в смысле предложения критики, опровержения, контраргумента или даже стыда, избегания или остракизма. Он призывает к полномасштабному государственному подавлению не-левых мнений или их выражений. Эти репрессии не должны ограничиваться правыми движениями с явно авторитарной программой, направленной на подрыв либерального общества. Маркузе очень ясно говорит об этом в постскрипуме 1968 года к оригинальному эссе 1965 года: «Исходя изданной ситуации, я предложил в «Репрессивной толерантности» практику дискриминирующей толерантности как средство смещения равновесия между правыми и левыми – путём ограничения свободы правых и тем самым компенсации всепроникающего неравенства (неравного доступа к средствам демократического убеждения) и усиления угнетаемых в сравнении с угнетателями. Толерантность должна быть ограничена по отношению к движениям явно агрессивного или деструктивного характера (деструктивного для перспектив установления мира, справедливости и свободы для всех). Такая дискриминация должна также касаться движений, противящихся распространению социального законодательства на бедных, слабых и инвалидов. Вопреки осуждениям такой политики, которая противоречит священному либералистскому принципу равенства для «другой стороны», я настаиваю на том, что существуют вопросы, где либо нет никакой «другой стороны» в формальном смысле, либо «другая сторона» является очевидно «регрессивной» и препятствует возможному улучшению условий человеческого существования. Толерантность по отношению к пропаганде бесчеловечности извращает цели не только либерализма, но и всякой прогрессивной политической философии» [3; С. 132-133].

Маркузе предположил существование очевидных критериев для определения агрессивных, регрессивных и деструктивных сил. Он задаётся вопросом: «Существует ли какая-либо альтернатива, кроме диктатуры –элиты” над общей массой людей в условиях, когда решающий демократический критерий выражаемого мнения большинства уже (или скорее еще) не имеет силы, если насущные идеи, ценности и цели человеческого прогресса уже (или скорее еще) не включаются на равных в формирование общественного мнения, если люди уже (или скорее еще) не суверенны, а «управляемы» реально суверенной властью»? Мнение народа, который несвободен в отношении тех самых способностей и проявлений, в которых либерализм видел корни свободы (независимая мысль, независимое слово), утрачивают решающее значение и авторитетность. Коллективная установка *laissez-faire*, выстроенная суверенной демократией, укоренила зависимость индивидуального сознания от репрессивных государственных структур [1; С. 132]. Репрессивная толерантность меняет политиче-

ский смысл толерантности: почти незаметно она становится принципом власти, а не оппозиции, превратившись в форму обязательного поведения по отношению к официальной политике. Толерантность трансформируется из активного состояния в пассивное, из практики в бездеятельность [3; С. 100].

Конечно, полагает Маркузе, если бы выбор был между подлинной демократией и диктатурой, безусловно, следовало бы предпочесть демократию. Но о торжестве демократии говорить не приходится. Радикальные критики существующего положения дел в политике осуждаются как защитники «элитизма», диктатуры интеллектуалов. В реальности же мы имеем правительство, также представляющее меньшинство, но не интеллектуалов, а политиков, генералов и бизнесменов. Послужной список этой «элиты» не слишком вдохновляет, и располагай интеллигенция подобными политическими привилегиями, для общества в целом это вряд ли было бы хуже [3; С. 133].

В приведённом фрагменте Маркузе последовательно защищает тоталитарный контроль над политической речью и политическим выражением, что является зеркальным отражением тех государств, которые он критиковал за их чрезмерную бюрократизацию, экономизм и подавление критики слева. Он совершенно ясно даёт понять, что не только предполагаемые фашисты и неонацисты будут подвергаться репрессиям при его модельном режиме, но и те, кто сомневается в расширении государства всеобщего благосостояния. «Разумеется, ни от какой власти нельзя ожидать, что она будет способствовать собственному ниспровержению, но в демократии народу (большинству) предоставлено такое право. Это означает незаконность противодействия большинству, стремящемуся к ниспровержению правительства, и если такое противодействие имеет место посредством организованной репрессии и индоктринации, то его устранение требует внешне недемократических средств. Это подразумевает отказ от толерантности в плане свободы слова и собраний по отношению к группам и движениям, которые проповедуют и осуществляют агрессивную политику, вооружение, шовинизм, расовую и религиозную дискриминацию или которые противодействуют развитию социальных услуг, общественной безопасности, здравоохранения и т.п.» [3, С. 116].

В современной леворадикальной среде (отражающей в целом мышление Маркузе) можно наблюдать преобладание и рост идей нетерпимости. Представители левого движения якобы критикуют этатизм, бюрократию, капитализм, консьюмеризм, империализм, войны и репрессии и отстаивают идеи социальной справедливости; «толерантность» объявляется ими высшей добродетелью. В реальности за этой якобы «терпимостью» скрывается внутренняя и часто жестокая враждебность к тем, кто не согласен с левой ортодоксией по любым вопросам, даже второстепенным или умеренным. Именно такую позицию авторитарные левые демонстрируют в настоящее время. Освободительный социализм Маркузе на практике выступает как господство тоталитарной бюрократии, в которой те, кто критикует левую ортодоксию даже в малейшей степени, подлежат государственным репрессиям. Такого рода взгляды всё чаще закрепляются в основных институтах и в государстве как «политически корректные».

Библиография

1. Гудков Л. Б. Синдром негативной идентичности в посттоталитарной России / Л. Б. Гудков // Вторая навигация: Альманах. – Запорожье: Дикое поле, 2005. – С. 123-144.
2. Ильинская С. Г. Толерантность как категория политической теории : Дис. на соиск. учен. степ. канд. полит. наук, спец-ть : 23.00.02. / С. Г. Ильинская. – Москва: ИФ РАН, 2006. – 210 с.
3. Маркузе Г. Репрессивная толерантность / Г. Маркузе // Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике / Сост. Э. Финберг, У. Лейсс; пер. с англ. А.А. Юдина. – М.: АСТ, 2011. – С. 98-138.
4. Herbert Marcuse in 1978: An Interview by Myriam Miedzian Malinovich // Marcuse H. Marxism, Revolution and Utopia / edited by Douglas Kellner and Clayton Pierce. (Collected papers of Herbert Marcuse; v. 6). – London-New York.: Routledge, 2014. – P. 368-391.

УДК : 1(091)

ББК : 87.3

О. Шпенглер: антропологические истоки исторического опыта¹

К. В. Ануфриева

Тверской государственной университет (г. Тверь, Россия)

Носителями исторического опыта, по убеждению Шпенглера, являются человеческие существа, которые осознают свое существование во времени и пытаются выразить свою сопричастность определенным культурным мирам. Человек есть средоточие потока жизни, немислимого вне переживания ритма времени. Культурные миры – достояние сообществ людей, которые отличаются их наличием от животных, не фиксирующих свое пребывание на земле в определенных пространственных и временных границах при помощи знаково-символических средств. Как созидающие себя существа люди видятся Шпенглеру обретающими исторический опыт, черпая свой потенциал из культурного мира и одновременно отдавая ему то, что создается их усилиями, движимыми властным импульсом самоутверждения.

Представления Шпенглера об историческом опыте и его соотнесенности с культурным миром, в котором существует человеческий субъект, возникают в его философских размышлениях в поле влияния значительного количества авторов. Обычно исследователи его творчества говорят о восприятии и экстраполяции им на область истории идеи циклизма, заимствованной в античной мысли и в сочинениях Д. Вико [4; с.22]. Шпенглер, как явствует из его работ, был хорошо знаком с наследием немецкой классической философии, знал труды представителей британской политической экономии и К. Маркса. Конечно же, Шпенглер владел и представлениями о специфике культурно-исторического мира, которые возникли в русле немецкой гуманитарной традиции. В его работах можно встретить ссылки на идеи Гёте, И.Г. Гердера, В. фон Гумбольдта, Л. фон Ранке, Б. Г. Нибура, Э. Мейера, Т. Момзена, Я. Бургардта и др. авторов. Его представления о динамике эволюции европейского общества Нового времени возникают также при очевидном воздействии на него идей А. де Токвиля [8; р.51]. Хотя в литературе, посвященной генезису воззрений Шпенглера, упоминается присутствие в его личной библиотеке книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», он нигде прямо не ссылался на этот труд [2; с.29]. На начальном этапе создания своего основного труда «Закат Европы» Шпенглер, по всей ви-

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

димости, не был знаком с работами А. Бергсона, Ж. Сореля и З. Фрейда. Зато никто из исследователей творчества Шпенглера не ставит под сомнение доминантное влияние на его построения наследия не только Гёте, но и Ницше, о которых он писал в предисловии к дополненному изданию «Заката Европы» 1923 г., что обязан им «практически всем» [8; p. 59]. В своих наиболее крупных и известных трудах Шпенглер не скрывает, что Гёте стал для него автором, помогшим утвердиться в собственных методологических установках изучения культурных миров, тогда как Ницше рассматривается им как философ, предложивший платформу философии жизни, на базе которой вызревает его общий подход к истории как продукту человеческого самосозидания [См.: 3; с.19].

Рассуждая об особенностях мысли Гёте и Ницше, Шпенглер подметил, что они совершенно по-разному относятся к опыту восприятия потока жизни. Если Гёте концентрирует свое внимание на пространственной его составляющей и визуализирует таковую, то Ницше уделяет внимание динамике времени, его непрерывной трансформации, такту, запечатлевающимся в звуке, мелодии становления событий. «То, что для Гёте было картиной, для него было тактом в самом широком смысле этого слова: общественным, моральным, историческим, языковым тактом, отточенным в то время, которое его не имело» [7; с. 246]. Шпенглер подчеркивает, что мышление Гёте картинно, а Ницше по своему отношению к миру музыкален. Опыт жизни отливается для Гёте в зримом образе, его символическом обрамлении, а для Ницше в созвучии рядоположенных мгновений.

Гете представляется Шпенглеру носителем классического, рационалистического по своему духу мировоззрения, которое чувствительно по преимуществу к моменту настоящего, в то время как Ницше рисуется ему человеком романтического подхода к миру, который сопряжен с обращением к минувшему, актуализацией такового в поиске идеала грядущего. В ницшеанском отношении к историческому опыту Шпенглер увидел нечто чрезвычайно созвучное своим собственным построениям. Своим учением о вечном возвращении и воле к власти Ницше, на его взгляд, предвосхитил видение истории, которое стало востребованным в 20-м столетии. История предстала в понимании Ницше как лишенная рациональной основы, как постоянное порождение различных типов культур, несоизмеримых по своим духовным основаниям. «Ницше с самого начала с очевидностью говорил о культуре как о спектакле природы, который начинается безо всякой причины, здравого смысла или как бы по-другому не звучали все человеческие интерпретации» [Там же; с. 254]. Тем не менее, человек нуждается в истории для организации опыта своего пребывания в мире, самоутверждения в созвучии с волей к власти. Шпенглер полагает, что видение жизненного опыта как наделенного историческим измерением было необходимо Ницше для преодоления настоящего во имя прорыва в будущее. Вечное возвращение, оживление вновь минувшего в настоящем, готовом уйти в небытие и уступить место грядущему, властно утверждающему себя, — вот основание постоянной сопричастности субъекта опыту пребывания в потоке истории. Шпенглер считает, что Ницше нуждается в опыте истории «чтобы совершенно очи-

ститься от шлаков мыслящего настоящего, на один возвышенный час прозреть картину вечного возвращения, почти как немецкий мистик в готическое время...» [Там же; с. 255-256]. Только так может быть сконструирован образ сверхчеловеческого будущего, возвещенного Заратустрой. При всем величии Гёте, Шпенглер считает его неспособным воздействовать на современность, преображая жизнь людей, живущих сегодня. Ницше же оказывает, по Шпенглеру, более сильное влияние на потомков своим романтическим призывом к бесконечному. Его наследие выглядит не частью прошлого, предназначенной для наслаждения, а призывом к вечному творческому созиданию, адресованному будущему. Ницшеанский призыв к твердости, верности задачам жизни Шпенглер в консервативном ключе понимает как немислимый без обращения к истории, ее опыту.

Опыт, в понимании Шпенглера, есть достояние исключительно человеческого существа, способного к осознанию потока жизни, что невозможно даже для высших животных. «Поскольку «мышление» животных приковано к здесь и теперь, поскольку оно не ведаёт ни прошлого, ни будущего, оно не знает также ни опыта, ни заботы» [5; с. 465]. Осознание специфики человека, как представляется ему, возможно лишь на фоне видения становления жизни как явления, характеризующего макрокосм – тотальность космического целого.

Жизнь рисуется Шпенглером как поток, вырывающийся из недр неорганической стихии макрокосма и подверженный постоянному самосовершенствованию, таящий в себе феноменологически обнаружимое на определенном эволюционном витке психическое начало, кульминацией которого оказывается появление сознания и его носителя – человека. Жизнь предстает, таким образом, потенциально присущей макрокосму стратой его существования, постепенно актуализирующейся и рождающей в своих недрах психическое, а затем и сознательно-духовное звенья. В процессе этого самодвижения жизни, которое наука от К. Линнея до Ч. Дарвина рисует лишь с внешней стороны, Шпенглер усматривает постоянное появление новых форм жизни и их индивидуализации. Вслед за растениями, которые не обладают возможностью пространственного перемещения, осуществляя свой жизненный цикл в пространственно ограниченных условиях, на поверхности нашей планеты появляются микрокосмические образования – животные, которые смещаются в пространстве и наделены психикой, а, значит, по характеристике немецкого философа, и своеобразной способностью «бодрствования», формирования на чувственной ступени образов внешнего мира и других существ. Однако и животные не могут подняться над естественно-природной средой, которой они обязаны в конечном счете своим появлением и, тем более, они отнюдь не притязают на властное присвоение и покорение мира. Правда, Шпенглер различает травоядных и хищников, которые уже более дистанцированы от своих животных собратьев, агрессивно используя их для поддержания собственной жизни. Однако «отпадение» от жизненной стихии и автономизация по отношению к ней – свойство лишь человека, который в полной мере наделен способностью «бодрствования».

Человек трактуется Шпенглером как существо, которое обладает не только чувственными образами, запечатлевающими мир в пространстве, так как он чувствителен ко времени, в котором протекает его жизнь. Опыт человека отмечен именно этим особым моментом временного измерения. Шпенглер, подобно Хайдеггеру, говорит о том, что опыт человеческой жизни связан с заботой, которая своим вектором направлена в будущее. В отличие от Хайдеггера, он лишь упоминает о заботе как характеристике человеческого существа и не дает ее углубленной философской проработки, хотя общность их антропологической установки, истолкования исторического опыта выглядит неслучайной, укоренена в проблемном поле философии жизни, питающем в равной мере искания этих авторов [См.: 1]. Шпенглеровское истолкование исторического опыта, присущего человеку, содержит и указание на то, что он формируется при помощи рассудка и сопряжен с поисками предельных реалий бытия, открывающихся разуму. Хотя подобного рода мысли выглядят достаточно «эскизно», они свидетельствуют о сопряженности его трактовки опыта не только с построениями Ницше, но и с положениями немецкой классической философии.

Характерно, что Шпенглер рассматривает носителя исторического опыта как изначально сопричастного совокупности intersубъективных связей, в которых он присутствует. Intersубъективность мыслится им как предполагаемая ростом межчеловеческого общения по мере сплочения людей в стабильные общности, которые воплотились в конечном итоге в формировании первых великих культур древности. Она сама по себе рисуется, таким образом, как продукт истории, существующий на основе рационально оформленного опыта, который немислим вне языка и речи. «Речь, - пишет Шпенглер, - не монологична, но диалогична, роды предложений следуют не как в докладе, но как в беседе между многими людьми» [5; с. 472.]. Диалог, как подчеркивает он, представляет собой непрестанную проблематизацию мира через логику вопроса и ответа. Диалогическое мышление должно пониматься как сопутствующее формированию исторического опыта. Обладая таковым, человек постоянно аккумулирует представления о мире и пересматривает их в свете событий истории. Диалогическая форма конструирования межчеловечески значимых миров интерпретируется немецким автором как единственно адекватная порождению опыта и озабоченности будущим для субъекта, непрестанно властно утверждающего себя в потоке времени.

Шпенглер уверен, что именно исторический опыт делает человека новоевропейской культуры способным к неординарному видению современности и проектированию будущего. Он пишет: «Именно потому, что мощь фаустовского существования создала сегодня такой горизонт внутреннего опыта, каким раньше не могли обладать никакой человек и никакая эпоха, именно потому, что самые отдаленные события приобретают для нас сегодня во всевозрастающем масштабе смысл и связь, которых они не могли иметь для всех прочих людей, даже для тех, кто ближайшим образом их сопереживал, - именно поэтому, многое из того, что не было историей еще сто лет назад, стало для нас сегодня историей, а именно жизнью, созвучной нашей собственной жизни» [6; с. 50].

Возможность прочертить в горизонте восприятия прошлого многообразие связей, которые важны для устройства человеческого бытия в настоящем и будущем, несомненно, является значимой для Шпенглера в свете усвоения им уроков ницшеанского перспективизма. Исторический опыт для него также предстает неотрывным от вечного возвращения и импульса воли к власти, которые движут человеческими существами. Не обсуждая специфики ницшеанского генеалогического метода, Шпенглер, по существу, использует его ресурс на службе утверждения жизни: события минувшего способствуют наделению смыслом современных деяний человека.

Ресурс исторического опыта питает, в понимании Шпенглера, импульс культуросозидания, который присущ человеку как «наиболее хищному из животных». Человек предстает в его интерпретации существом, которое постоянно превосходит себя, находится в состоянии самотрансценденции. Он открыт миру, но эта открытость задана импульсом жизни, а потому предполагает властное покорение мира на базе техники. Знание мира воплощается в орудиях его трансформации, спектр которых постоянно нарастает. Поэтому-то для Шпенглера столь важно видение реальности в перспективе исторического опыта, позволяющего осмысливать собственные деяния, соотносить нынешний фазис своих культурных достижений, а, значит, и властного покорения реальности, с минувшим. Исторический опыт становится, тем самым, звеном, сопрягающим деяния человека в настоящем с фоном его культурной активности – многообразием исторических миров.

Библиография

1. Визгин В. П. Освальд Шпенглер и Мартин Хайдеггер / В. П. Визгин // Философские науки. – 2015. – № 7. – С. 68-82.
2. Губман Б. Л. Современная философия культуры / Б. Л. Губман. - М. : Росспэн, 2005. - 535 с.
3. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. – М. : Мысль, 1993. – С. 5-122.
4. Тавризян Г. М. Шпенглер, Хейзинга: две концепции кризиса культуры / Г. М. Тавризян. – М. : Искусство, 1988. – 272 с.
5. Шпенглер О. Человек и техника / О. Шпенглер // Культурология. XX век. Антология. – М. : Юрист, 1995. – С. 465. С.454-496.
6. Шпенглер О. Закат Европы в 2 т. / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1998. – Т.2. – 607 с.
7. Шпенглер О. Ницше и его столетие // Шпенглер О. История и политика. Избранные сочинения. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2020. – С. 243-260.
8. Hughes H. C. Oswald Spengler A Critical Estimate / H. C. Hughes. – N.Y.: Scribners, 1962. - 192 p.

УДК : 316.33

ББК : 87.5

**Псевдоморфоза как социально-духовный феномен
(на примере Греко-Бактрийского царства)**

С. И. Сулимов¹, О. Н. Римская²

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)¹

Белгородский государственный институт искусств и культуры
(г. Белгород, Россия)²

Процесс межкультурного взаимодействия является неотъемлемой частью исторического развития, и вряд ли когда-либо существовала эпоха, в которой государства и общества не контактировали друг с другом и не обменивались материальными и духовными плодами своих культур. Однако межкультурное взаимодействие далеко не всегда протекает в форме равноправного диалога, и доминирование одного из субъектов этого процесса почти никогда не ограничивается лишь внешними контактами. Как показывает историческая практика, в межкультурном взаимодействии всегда имели место и подавление одних участников другими, и попытки ассимиляции, и культурная диффузия, и много других проникающих воздействий, приводящих к деформации субъектов этих процессов. Однако после этих столкновений и коллизий история, тем не менее, всегда продолжалась, и деформированным, нередко искалеченным участникам межкультурного взаимодействия приходилось жить дальше. При этом последствия таких деформаций могут быть самыми различными и не всегда негативными: от завоевания и ассимиляции одного участника другим до взаимного обогащения и долговременного политического сотрудничества. В данной работе мы рассмотрим такой побочный, но очень важный продукт межкультурного взаимодействия как *псевдоморфоза*. Актуальность данной темы в наши дни выше, чем когда-либо прежде, потому что в глобальном мире все общества и культуры взаимодействуют между собой, и последствия этого взаимодействия тоже имеют глобальный характер.

Термин «псевдоморфоза» применительно к социальной философии и культурологии впервые употребил немецкий исследователь О. Шпенглер, характеризуя данный феномен так: «Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чужая старая культура настолько сильно довлеет над страной, что местной молодой культуре нечем дышать, и она не в состоянии не только создать свои выразительные формы, но даже не приходит к полному разворачиванию собственного самосознания. Всё, что поднимается из глубин молодой души, отливается в пустоты чужой жизни. Молодые чувства застывают в устаревших произведениях, и вместо подъёма собственного формообразования (Ge-

staltungskraft) до невиданных размеров вырастает только ненависть к чужой и далёкой силе» [10; с. 234]. Дальнейшее развитие изучение псевдоморфозы получило в отечественной социальной философии. В частности, данное явление было тщательно рассмотрено такими современными авторами как Г. Ф. Перетяткин и С. А. Королёв. Так, С. А. Королёв доказал, что псевдоморфоза далеко не всегда связана с прямым подавлением одного общества другим. Например, чуждую культуру может насаждать очарованная ею правящая элита (как это делал в России император Пётр I Великий) или правительство может лишь декларировать свою увлеченность культурой соседа для установления с ним выгодных коммерческих отношений (как это в наши дни делают многочисленные африканские и восточные диктаторы, говоря о своей приверженности демократии) [5; с. 73]. Однако самые стойкие и практически необратимые псевдоморфозы складываются именно в ситуациях, когда развитое зрелое общество всесторонне доминирует над своим молодым и поэтому неорганизованным соседом, подавляет его потенциал оригинального культурного развития и навязывает ему собственные политические, экономические и религиозные формы. Чаще всего такой процесс идёт быстро и безостановочно в случае военно-политической победы какой-нибудь цивилизованной империи над её молодым соседом, к тому моменту едва покинувшим варварскую стадию развития. Победа позволяет цивилизации превратить побежденного в свой сателлит, втянуть в неравноправные экономические отношения и т.д.

Культура побежденных завоевателями не отвергается, но и уважением в их глазах не пользуется. Для представителя молодого, но подавленного чуждым политическим механизмом народа усвоение языка и традиций завоевателей становится единственным шансом сделать карьеру и возвыситься. А для победителей привлечение к себе на службу таких культурных ренегатов – единственный способ контролировать общество, попавшее в орбиту их влияния. Так складывается социальная прослойка, состоящая из духовно беспочвенных людей, воспитание и образование которых прошло на стыке культур, с каждой из которых они знакомы, но не принадлежат ни к одной. Отечественный исследователь Г. Ф. Перетяткин даже предложил для обозначения таких людей особый термин: «псевдоморфная личность». Вот как он характеризует этих «питомцев псевдоморфозы»: «Такой человек постоянно переживает чувство ущербности от осознания несоответствия между чужой культурной формой, которую он хочет чисто внешним способом сделать своей, и собственным содержанием, которое мешает это сделать, каждый раз напоминая ему, кто он на самом деле. Мстительность, порождаемая этим *ressentiment*, направляется вовне, на собственную страну и культуру» [7; с. 39]. То есть перед оккупантами такой человек притворяется прозелитом, а в душе искренне ненавидит их, так как, невзирая ни на какие услужливость и старание, «своим» для них он не станет. Соотечественников, живущих на лоне собственной традиционной культуры, такой типаж презирает, так как из-за культурного патриотизма им недоступны блага, предлагаемые господствующей цивилизацией в обмен за ренегатство. И, конечно же, в отношениях с обоими этими социальными полюсами

псевдоморфозы псевдоморфная личность всегда руководствуется только собственными эгоистичными интересами, ведь ни к какой социальной или духовной общности такой человек по-настоящему не принадлежит.

Рассмотрим механизм формирования и функционирование псевдоморфозы на примере Греко-Бактрийского царства, эллинистического государства, существовавшего в III-II вв. до н.э. на территории Средней Азии и Афганистана. Персидская сатрапия Бактрия была завоёвана Александром Македонским в 326 г. до н.э. и передана под управление эллинских военных чиновников, которыми последовательно были македонец Филипп и киприот Стасанор. После смерти царя-победителя и распада его империи, эти земли вошли в состав государства, управляемого македонской династией Селевкидов. Но и этот политический организм не смог удержать в повиновении свою восточную окраину. Причём, проблема заключалась вовсе не в свободолюбии жителей Бактрии, а в аморфной и непрочной политической организации селевкидской монархии. Греки и македонцы были на Востоке именно завоевателями и не имели никаких других прав на власть, кроме вооруженной силы. Более того, на их родине царская власть не носила абсолютного характера, привычного для восточных монархий, и поэтому сами эллинские переселенцы воспринимали новоявленных царей в первую очередь через призму насилия и принуждения. Вот как характеризует легитимность династии Селевкидов немецкий исследователь Э. Бикерман: «Держава Селевкидов была создана силой оружия. Исход сражений определял, будет ли тот или иной город принадлежать дому Селевка. В результате потомки Никатора властвовали над совокупностью разнородных городов и народов, каждый из которых вошёл в состав державы своим особым путём. В самом деле, стабильной ячейкой античной политической жизни всегда была некая органическая общность – город, народ, племя. Образования, стоявшие над этими единицами, например, царство, основывались на праве победителя. Поражение отменяло это право и возвращало первоначальную свободу этим ячейкам. При вторжении в какую-либо страну каждый город, каждая народность самостоятельно договаривалась с неприятелем» [3; с. 124]. То есть центральное правительство, располагавшееся в Антиохии, не покушалось на автономию сатрапий, новообразованных греческих городов и туземных народов, но требовало от каждой из этих единиц либо регулярной выплаты налогов, либо предоставления воинских контингентов в царскую армию. Основывались же полномочия центральной власти исключительно на силе этого самого царского войска. Разумеется, как только Селевкиды не смогли в очередной раз продемонстрировать свою силу, сатрапии и составляющие их мелкие политические единицы стали претендовать на независимость. Одной из первых окраин, не пожелавших признавать династию из Антиохии, стала Бактрия. Поскольку руки Селевкидов были связаны войной в Леванте, то их наместник провозгласил себя независимым правителем, не встречая противодействия и бескровно став «победителем» в глазах своих подданных. Отечественный исследователь Г. А. Пугаченкова характеризует новообразованное государство следующим образом: «Греко-Бактрийское царство было основа селевкидским наместником в

Бактрии Диодотом I. Ядром государства являлась Бактрия, при отдельных правителях (Евтидеме, Деметрии, Евкратиде) в его состав входили также северо-западная часть Индии и южные области Среднеазиатского Междуречья. Столицей государства являлся город Бактры, находившийся на месте г. Балха в Афганистане. Наивысший его расцвет приходится на вторую половину III в. до н.э. – первую четверть II в. до н.э. Греко-Бактрийское царство являлось централизованной монархией, во главе которой стоял царь, в ряде случаев сын царя был его соправителем. Государство было, вероятно, разделено на отдельные наместничества (сатрапии), правители которых обладали определенной степенью самостоятельности. Эпоху Греко-Бактрийского царства характеризует широкое развитие экономики, ремесла, культуры и городской жизни» [8; с. 42].

Так возникло эллинистическое государство в совершенно чуждом для греков и македонцев географическом и культурном регионе, а главное – Греко-Бактрийское царство не имело прямых границ со Средиземноморьем. В случае восстания местных племён наследникам Диодота I неоткуда было ждать помощи, равно как и не был возможен новый приток переселенцев из Эллады. Греческой династии и её немногочисленным военным и гражданским функционерам пришлось создавать политический механизм, который объединил бы среднеазиатских туземцев с их эллинскими повелителями и позволил бы государству эффективно действовать в отрыве от остальной греческой Ойкумены. Каким же образом устроили эллинистические правители свой греко-македонский анклав в Средней Азии?

Цари и их министры хорошо понимали, что без поддержки многотысячных и культурно чуждых им народных масс создать прочный политический режим не получится. Но интегрироваться в местное общество ни Диодот I, ни его наследники не могли из-за присущего греческой культуре шовинизма по отношению к «варварам», то есть народам, не говорящим по-гречески и в своём быту придерживающихся непонятных грекам образцов. Греки не имели ничего против смешанных браков и принимали в своё общество представителей любых национальностей, но единственной достойной уважения культурой считали лишь свою собственную. Выучивший греческий язык и облачившийся в хитон перс или таджик вполне мог сделать карьеру на греческой службе, мог и жениться на гречанке, но при этом он всегда должен был называть себя «эллином» и выражать почтение к достижениям только эллинской культуры и философии (например, посещать театр и цитировать Аристотеля). Те же туземные подданные, которые предпочитали говорить на родном языке и оставались верными духовному наследию предков, совершенно легально умалялись греками в правах. Например, ни в одном эллинистическом государстве подданные греко-македонского происхождения не платили налогов, и, таким образом, содержание государства всецело ложилось на плечи «варваров». Точно также эллинистические правители настаивали на компактном проживании греческих общин в городах и небольших посёлках, всячески культивируя на чужой земле эллинский образ жизни. Например, основанные завоевателями на Ближнем Востоке города имели полисное устройство и даже уличную планировку, неотличимые

от аналогов где-нибудь в Аттике или Беотии. Одним из таких островков греческого мира в Бактрии стал город Ай-Ханум, развалины которого находятся в современном Афганистане. Вот как описывает этот полис отечественный историк Б. А. Литвинский: «Ай-Ханум, город греко-македонского и греко-бактрийского периодов, стал общепризнанным эталонным памятником восточного эллинизма. По размерам и планировке город типичен для провинциальных городов греческой ойкумены эпохи эллинизма.(...) Акрополь укреплен дополнительными поясами стен и «самой природой места». На второй террасной части между верхним и нижним городом, как и полагалось, в эллинистическом полисе, расположен театр. Рядом с ним, южнее, открыт и арсенал. (...) Центральная улица, длиной около 1700 м, идущая с юга на северо-восток параллельно р. Пяндж, отделяет нижнюю часть города от верхней и средней. Центральную часть второй надпойменной террасы, вероятно, занимает административный квартал, в который входят дворец, героон, гимнасий и другие общественные сооружения» [6; с. 38]. По сути дела, Ай-Ханум мог бы находиться не только в Бактрии, но и в Крыму или Малой Азии – на стиль жизни этого города его топографическое местонахождение никак влияло. Греки жили здесь так, как привыкли у себя на родине, и тот факт, что многие из них родились в Бактрии, ничего не менял. Театр и гимнасий обеспечивали воспроизводство греческого менталитета, невзирая на то, что вокруг города на сотни километров раскинулись деревни, в которых никто из жителей не знал ни одного греческого слова. Кстати говоря, название Ай-Ханум – современное. Оно дано развалинам полиса по ближайшему к нему селению. Оригинальное название города не сохранилось, хотя есть мнение, что в годы своего расцвета он назывался Эвкратидия.

Однако нельзя сказать, что греки никак не общались с местным населением. Ведь иначе они бы не смогли взимать с него налоги и вообще как-либо управлять политической жизнью вне городских стен. В рядах монарших чиновников трудилось большое количество эллинизированных персов и таджиков, которые одинаково хорошо владели греческим и местным языками. Именно они служили посредниками между греческой элитой государства и туземным простонародьем. И, конечно же, материальное положение таких ренегатов было завидным: они не только жили в городах типа Ай-Ханума, подобно грекам, но и разделяли многие привилегии, дарованные короной только греческому населению. Греческие развлечения тоже были к услугам вчерашних «варваров», их дети учились в греческих же школах и гимнасиях, читали работы античных философов [1; с. 109]. Эллинизированные туземцы даже допускались к участию в городском самоуправлении, что позволяло им исподволь влиять на вкусы и настроения греков. Так, уже знакомый нам Б. А. Литвинский отмечает, что в архитектуре эллинистических городов Бактрии причудливо совмещены греческие и восточные черты [6; с. 371].

В свою очередь, проводя последовательную политику эллинизации туземной аристократии и коллаборационистов, бактрийское правительство старалось лишней раз не демонстрировать шовинистическое отношение к местным жите-

лям и даже декларировало толерантность по отношению к их религиозным верованиям. Однако вряд ли от такой «толерантности» мог быть какой-либо положительный эффект. Ведь греки и восточные народы относились к сакральным сущностям вовсе не одинаково, и попытка сблизить их культы выглядела в лучшем случае карикатурно. К примеру, для нужд всех «религиозных конфессий» Греко-Бактрийского царства был приспособлен храм в Тахти-Сангине (слияние рек Вахш и Пяндж у истоков Амударьи). Старинное зороастрийское святилище эпохи Ахеменидов было дополнено алтарями греческого типа, посвященными духу реки Амударьи или, как её называли греки, Окса. В частности, эти жертвенники были расположены в храмовом дворе, так как греки предпочитали проводить богослужения под открытым небом. Для греческих колоний Средиземноморья такие святилища не были редкостью, их развалины археологи находят даже в Крыму. Зороастрийские алтари огня располагались по восточной традиции в специальных нишах внутри храма, и, таким образом, греческие и туземные паломники не мешали друг другу в случае одновременного посещения святилища [6; с. 169]. С организационной точки зрения храм Окса был устроен очень удачно. А вот с религиозной точки зрения туземные жители Бактрии воспринимали такую эклектику как циничную насмешку над своими верованиями. Дело в том, что, в общем и целом не отрицая многобожие, зороастрийцы признавали и признают только тех божеств, которые прямо или косвенно упоминаются в Авесте. Их пантеон содержит целые сонмы «добрых богов» (язата) и «бессмертных святых» (амеша спэнта), но любых других богов и духов зороастрийцы автоматически считают демонами (дэвами). Таким образом, попытка дополнить храм верховного доброго божества Ахура-Мазды алтарём речного духа была воспринята бактрийским населением как святотатство и если не привела к вспышке насилия, то любви к грекам она туземцам точно не добавила.

Зададимся вопросом: какую позицию по отношению к землякам и чужакам занимали эллинизированные туземцы? Скорее всего, крайне приспособленческую и своекорыстную. Будучи псевдоморфными личностями, эти люди потешались над своими соотечественниками, не желавшими принимать греческую культуру несмотря ни на какие возможные преференции, и люто завидовали греками, среди которых они всё равно оставались чужими. С одной стороны, эллинизированный таджик или перс жил в греческом городе, не платил никаких налогов и имел высокооплачиваемую работу, а возможно, даже занимал ответственный руководящий пост. Но именно это положение навсегда отделяло его от земляков и дальней родни: греко-бактрийский чиновник местного происхождения не мог написать в родную деревню письмо, потому что в этой деревне никто не умел читать по-гречески. Его попустительство или даже содействие при перестройке храма Окса в «толерантном» стиле делала такого коллаборациониста предателем в глазах туземцев. А, с другой стороны, акцент и цвет кожи выделяли его среди греческих переселенцев, которые героизировали ветеранов Александра Македонского и исподволь воспринимали местного соглашателя как потомка побеждённых врагов. Как мы отмечали выше, единствен-

ной основой власти эллинистических династий был ореол победителей, то есть вооруженная сила. И коллаборационисты охотно прислуживали этой силе, потихоньку устраивая свои личные дела в её тени. Иначе и быть не могло, потому что, оказавшись чужим и для греков, и для земляков, такой человек оставался «своим» для самого себя. То есть, охотно оказывая чужеземной династии услуги и принимая щедрую плату, псевдоморфные личности по-настоящему служили только самим себе.

Важно отметить, что, в отличие от эллинистических государств, расположенных в Леванте, Греко-Бактрийское царство располагалось на самой окраине известного греками мира и располагало не самыми миролюбивыми соседями. В то время как Селевкиды и египетские Лагиды могли позволить себе бесконечные войны друг с другом, ничем всерьёз не рискуя, то династия Диодота I с самых первых дней своего правления ощущала давление на свои северные границы со стороны степных кочевников. Не ввязываясь в усобицы других эллинистических государств, греко-бактрийские цари пытались проводить экспансию в Северной Индии, итогом которой стало возникновение независимого Индо-Греческого царства. По свидетельству отечественного востоковеда В. В. Бартольда, от степняков бактрийские цари лишь защищались [2; с. 828], пытаясь прикрыть свои северные рубежи при помощи системы крепостей и военных поселений. Проблема осложнялась тем, что кочевники оказались совершенно невосприимчивы к пропаганде эллинизма. Степные ханы и беки, в отличие от персидских и таджикских бюрократов, не видели ничего хорошего в чиновных должностях и не собирались выслуживаться перед греческой династией. Отечественный номадист А. М. Хазанов отмечает, что кочевое общество почти всегда вступает с оседлой культурой в принципиальное противостояние: «Интегральной частью идеологии кочевников было противопоставление кочевого и оседлого образа жизни, которое в известной мере отражало реальные различия в условиях существования. Как проявление универсальной оппозиции «мы – они», эта антитеза на символическом уровне играла интегрирующую роль внутри кочевых обществ и дифференцирующую – в отношении оседлых. Более того, она формировала отрицательное отношение к оседлому образу жизни» [9; с. 398]. Думается, что набеги кочевников почти всегда проходили беспрепятственно потому, что местное оседлое население не горело желанием защищать греческую династию.

Это не значит, что правительство в Бактрах относилось к нападениям степняков беспечно. Цари уделяли первостепенное внимание строительству пограничных крепостей и городских укреплений, энергично возводя новые фортификации и перестраивая имеющиеся. Вот как описывает греко-бактрийские крепости Г. А. Пугаченкова: «Успехи македонских завоеваний, когда широко применялись осадные орудия, побудили в греко-бактрийское время отказаться от прежнего типа тонких внешних стенок ахеменидского периода. В Кей-Кобад-шахе характерны толстые стены с примыкающими к ним башнями, выступающими до 6 м. Они, очевидно, служили главными узлами средоточия стрелков, а также камнемётной артиллерии. По гребню же стены проходила бо-

евая дорожка, огражденная зубчатым парапетом. Тип этот аналогичен укреплениям Ай-Ханум. Монолитная система с выступами башенного типа присуща также ограждениям Балха греко-бактрийского периода и стене балхской округи. И в этот, и в последующие периоды стены охвачены рвом» [8; с. 83-84]. Гарнизоны крепостей комплектовались преимущественно из воинов греческого происхождения. Возможно, именно в этом факте содержится ответ на вопрос, почему фортификационное строительство не спасло Греко-Бактрийское царство: слишком мало у него было греческих воинов, а туземцы не отличались надежностью, и поэтому цари решили оружия им в руки не давать. В результате династию защищали совсем немногочисленные войска, неспособные на серьезные сражения. Между 141 и 128 гг. до н.э. кочевое племя, известное в Китае как юэчжи, а грекам – как тохары, прорвалось на территорию царства и взяло штурмом его столичные города Бактры и Ай-Ханум, положив конец правлению греков в Средней Азии [4; с. 38].

При этом необходимо отметить, что туземное население пострадало от вторжения степняков ничуть не меньше, чем греческие подданные царства. Однако туземцы всё же не смогли или не пожелали объединить усилия с греками для собственной защиты. Вполне возможно, что среди эллинизированных туземцев нашлись желающие сотрудничать с кочевниками за те же преференции, которые прежде предлагали в обмен на лояльность греки. Получилось, что, несмотря на высокий уровень культурного и технического развития, эллинистического общества Бактрии в решающий момент оказалось как бы парализовано и не смогло консолидироваться даже для отпора внешнему врагу.

Какие особенности псевдоморфозы мы могли бы выделить, используя рассмотренный нами фактический материал в качестве иллюстрации? Во-первых, культурная несхожесть общества-гегемона и его невольного сателлита приводит к отсутствию понимания между ними, хотя оба субъекта взаимодействия соединены в одно политическое целое. В такой ситуации гражданский мир может поддерживаться лишь материальными факторами: вооруженной силой и материальным вознаграждением за лояльность. Если эти механизмы по какой-то причине дадут сбой, то политическому единству сразу же придёт конец. Во-вторых, псевдоморфоза создаёт социальный слой духовных ренегатов, не принадлежащих ни к одной из взаимодействующих культур и исподволь служащих только самим себе. Особенно трагично то, что в эту группу оказываются вовлечены самые активные представители общества-сателлита, самые восприимчивые реципиенты чужих культурных веяний и требований. В другой обстановке они могли бы стать политическими и духовными вождями своего народа, а в псевдоморфозе лишь обслуживают чужой политический и экономический порядок. В-третьих, следует отметить, что благодаря посредникам-коллаборационистам культура общества-сателлита становится известна представителям общества-гегемона, даже если и не получает их одобрения. Однако знакомство это – поверхностное, и как бы правительство не старалось, быстро создать приемлемый для всех участников псевдоморфозы культурный фон не получается. В результате общества, проживая в одном государстве и одном

экономическом пространстве, на самом деле лишь соседствуют, в лучшем случае не интересуясь друг другом, а в худшем – вступая в противостояние. При этом участники псевдоморфозы блокируют развитие друг друга, выступая друг для друга в роли балласта, который нужно каким-то образом нести, но из которого не получается извлечь пользу. К примеру, перестройка правительством храма в Тахти-Сангине оказалась ненужной для греков и неприятной для туземцев, однако её всё равно осуществили, потратив на это время и деньги. В результате этот храм перестал быть зороастрийским, не стал греческим и не обеспечил духовного единства подданных, на которое, судя по всему, надеялось правительство.

В данной работе мы намеренно рассматривали феномен псевдоморфозы на примере государства, существовавшего более 2000 лет назад. История Греко-Бактрийского царства не может быть политически ангажированной, потому что эллинистический мир и его политическая конъюнктура давно канули в прошлое. Теперь зададимся вопросом: актуален ли опыт греко-македонских завоевателей для наших современников? Думает, что более чем актуален. Ведь если псевдоморфоза эпохи эллинизма охватывала лишь несколько восточных регионов, то современная псевдоморфоза, создаваемая глобализацией, охватывает весь мир. Не исключено, что глобальный мировой порядок постигнет катастрофа, аналогичная той, что погубила Греко-Бактрийское царство, но масштаб её окажется всемирным.

Библиография

1. Абдуллаев Е. В. Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Сред. Востоке / Е. В. Абдуллаев. – СПб. : Алетейя, 2007. – 320 с.
2. Бартольд В. В. Греко-бактрийское государство и его распространение на северо-восток / В. В. Бартольд. – Петроград : Тип. Императорской Академии Наук. – Отт.: Известия Императорской Академии Наук. – 1916. – С. 823-828.
3. Бикерман Э. Государство Селевкидов / Э. Бикерман. – М. : Наука, 1985. – 264 с.
4. Кляшторный С. Г. Степные империи древней Евразии / С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2005. – 346 с.
5. Королёв С. А. Псевдоморфоза как тип развития: случай России / С. А. Королев // Философия и культура. – 2009. – №6. – С. 72-85.
6. Литвинский Б. А. Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан) в 2 т. Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь / Б. А. Литвинский, И. Р. Пичикян. – М. : Изд-во «Восточная литература» РАН, 2000. – 503 с.
7. Перетяцкий Г. Ф. Псевдоморфный человек и «смерды направления» в классической русской литературе / Г. Ф. Перетяцкий // Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. – 2014. – Вып. 4. – С. 37-47.

-
-
8. Пугаченкова Г. А. Северная Бактрия – Тохаристан. Очерки истории и культуры (Древность и Средневековье) / Г. А. Пугаченкова, Э. В. Ртвеладзе. – Ташкент : Фан, 1990. – 219 с.
 9. Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир / А. М. Хазанов. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2008. – 4 изд. – 512 с.
 10. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории в 2 т. / О. Шпенглер. – Минск : Поппури, 2009. – Т 2: Всемирно-исторические перспективы. – 704 с.

УДК: 323

ББК : 87.5

**Неджип Фазыл Кысакюрек как символ
консервативной политической мысли в современной Турции¹**

Д. В. Жигульская

ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (г. Москва, Россия);
Институт востоковедения РАН (г. Москва, Россия)

Неджип Фазыл Кысакюрек – поэт и мыслитель, оставивший заметный след в литературе, культуре, политике и общественной мысли республиканской Турции. Сегодня наследие этого философа особенно востребовано среди представителей правящей элиты страны. Так, руководство Партии справедливости и развития (ПСР) активно обращается к его идеям в своей политической риторике. Например, президент Р.Т. Эрдоган в обращении к народу Турции, посвящённом присвоению бывшему музею Айя-Софии нового статуса мечети летом 2020 г., цитировал слова Н. Ф. Кысакюрека, который еще в 1965 г. публично утверждал, что однажды этот день настанет, и Айя-София снова станет мечетью.

В докладе приводится краткая биография Н. Ф. Кысакюрека, анализируются идея Большого / Великого Востока и её основные принципы, описывается вклад мыслителя в развитие турецкого национализма и консервативной политической мысли, а также рассматриваются взгляды философа на процесс европеизации в Турции.

Стоит отметить, что политические воззрения Н. Ф. Кысакюрека не отличались новизной. Однако из ряда современников он выделялся тем, что не боялся в довольно сложных политических условиях своей эпохи, выраженных в многочисленных ограничениях деятельности оппозиции, облачать эти идеи в поэтическую (а затем и политическую) форму и открыто призывать к действию. В годы, когда ислам был вытеснен из общественной жизни, национализм стал идейным убежищем для многих, в том числе и для Н. Ф. Кысакюрека, который стал одним из лидеров подхода, ставившего тюркскость в центр исламского мира. Турецкий народ рассматривался Н. Ф. Кысакюреком как неотъемлемая часть исламского целого [2; s. 135-136]. Философ верил в то, что процесс европеизации ведет к утрате самобытности общества и его отставанию. Он призы-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ для молодых учёных-кандидатов наук МК-636.2020.6.

вал к возвращению к духовным корням и поискам ценностей на собственной земле [5; s. 12-104].

Неджиб Фазыл Кысакюрек (1904-1983 гг.) родился в Стамбуле в семье выходцев из города Мараш. Обучался философии в университете, получив государственную стипендию, был отправлен на учебу в Париж. Известность поэта Н.Ф. Кысакюрек приобрел в конце 1920-х гг. В этот период он стал публиковать свои произведения в различных изданиях, таких как «Милли Меджмуа» (тур. Millî Mecmuа), «Хайят» (тур. Hayat), «Варлык» (тур. Varlık). В 1936 г. Н. Ф. Кысакюрек выпускал журнал «Агач» (тур. Ağaç), а после 1943 г. – журнал «Бюйюк Догу» (тур. Büyük Doğu), название которого в переводе на русский язык означает «Большой / Великий Восток». Название журнала «Бюйюк Догу» само по себе было вызовом и противопоставлением Западу. Н. Ф. Кысакюрек призывал к революции исламских ценностей, которую должна была осуществить националистически и традиционалистски настроенная молодежь и примкнувшие к ней мусульмане [5; s. 169-196].

Идея Большого / Великого Востока (тур. Büyük Doğu) заключала в себе несколько принципов: **духовности** (тур. ruḥçuluk), **достаточности** (тур. keуfiyetçilik), **справедливого управления** (тур. şahsiyetçilik), **морали** (тур. ahlâkçılık), **национализма** (тур. milliyetçilik), **грамотного управления капиталом и собственностью** (тур. sermayevemülkiyettedbircilik), **коммунитаризма** (тур. semiyetçilik), **порядка** (тур. nizamcılık) и **вмешательства** (тур. müdahalecilik).

В основе принципа духовности (тур. ruḥçuluk) лежит вера в Аллаха и Пророка. Принцип достаточности (тур. keуfiyetçilik) означает постижение истины в вере. Турецкий термин **şahsiyetçilik** – принцип управления, согласно которому властью должен быть наделен наиболее справедливый и достойно представляющий истину (тур. hak) человек. Принцип морали (тур. ahlâkçılık) подразумевает, что в основе национальной морали лежат исламские ценности. Национализм (тур. milliyetçilik) подчеркивает особенности тюркской мысли и чувств в тесной связи с исламом. Принцип грамотного управления капиталом и собственностью (тур. sermayevemülkiyettetedbircilik) включает в себя устранение недочетов систем социализма и капитализма и подразумевает справедливое управление, в котором ислам выступает своеобразным экономическим мериллом. Коммунитаризм (тур. semiyetçilik), согласно взглядам Н. Ф. Кысакюрека, означает общество высокой добродетели. Порядок (тур. nizamcılık) означает, что во всем мире материальные и духовные идеалы – отражение безупречной веры и сознания. Принцип вмешательства (тур. müdahalecilik) означает защиту и очищение индивида и общества от любых пороков: политических, управленческих, моральных и духовных [5; s. 389-410].

Среди исследователей творчества Н. Ф. Кысакюрека распространено мнение, что он является философом, «исламизировавшим турецкий национализм» [3; s. 81]. Действительно, концепцию нации (тур. millet) Н. Ф. Кысакюрек воспринимал как религиозное сообщество и считал, что существуют только мусульманская и немусульманская нации. Он был глубоко убежден в том, что ту-

рецкий национализм – своеобразное проявление восторга (тур. heyecan), который заменит религию.

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

Основным фактором экономического развития в процессе революции исламских ценностей, согласно взглядам Кысакюрека, должно было послужить национальное производство. Благодаря революции такие отрасли, как кинематограф, театр, литература и даже наука и мысль должны быть национализированы и возвышены до международного уровня [5; s. 546-548].

Стоит отметить, что журнал «Бюйюк Догу» не раз закрывался, а Н.Ф. Кысакюрек оказывался в тюрьме по причине активной политической деятельности и критики режима. Так, в первый раз журнал «Бюйюк Догу» был закрыт в 1944 г. после того, как против него было заведено дело в суде по причине публикации 30 номера журнала с заголовком «Не покоряемся тому, кто непокорен Аллаху» (тур. Allah'a itaat etmeyeene itaat edilmez). Эта публикация была сделана после официального запрета на печать статей на тему религии и морали.

В 1945 г. журнал стали выпускать снова, но опять было возбуждено дело, а Н. Ф. Кысакюрек, обвиненный в политической пропаганде, был приговорен к тюремному заключению. В третий раз журнал был закрыт в 1946 г.

После перехода к многопартийности в 1949 г. Н. Ф. Кысакюрек организовал Общество Большого / Великого Востока (тур. Büyük Doğu Cemiyeti) с центром в Стамбуле и выпустил его устав. Филиалы общества были открыты во многих городах Анатолии, прежде всего, в Кайсери и Малатье.

Вершиной мастерства Н. Ф. Кысакюрека как идеолога считается его сочинение «Идеологическая тропа» (тур. İdeolojya Örgüsü, англ. Ideological Pathway). В этом произведении звучит призыв заменить иностранный революционизм, берущий начало в эпоху Танзимата и развившийся в периоды двух конституций и республики, на аутентичный исламский революционизм – как в сфере общественно-политической мысли, так и в действии. Произведение написано в конце 1940-х гг. Примечательно, что политические взгляды Н. Ф. Кысакюрека имеют определенное сходство с кемалистской идеологией, против которой он выступал. Например, и принятие гражданского типа национализма в государстве, и процесса общественного строительства довольно схожи [3; s. 78]. В произведении отвергалась демократия и подчеркивалась необ-

ходимость построения порядка сверху-вниз, который бы определял направление развития индивидуума и общества.

Н. Ф. Кысакюрек также был известен как одна из важнейших фигур антикоммунистической пропаганды в Турции, кроме того, справедливо утверждать, что философ существенно повлиял на формирование *турецко-исламского синтеза* [4; s. 337-338].

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

Библиография

1. Atabay M. *Anadoluculuk* / T. Bora // *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Milliyetçilik*. – İstanbul : İletişim Yayınları, 2008. – Cilt 4. – S. 515-532.
2. Duran B. *Cumhuriyet dönemi İslamcılığı* / Y. Aktay // *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık*. – İstanbul : İletişim Yayınları, 2005. – Cilt 6. – S. 129-156.
3. Duran B. *Necip Fazıl Kısakürek'in Siyasi Fikirleri Üzerine Bir Değerlendirme* // *Hece (Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı)*. – Ankara, 2005. – № 97. – S. 75-82.
4. Güzel M. *Necip Fazıl Kısakürek* / A. Çiğdem // *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Muhafazakârlık*. İstanbul : İletişim Yayınları, 2009. – Cilt 5. – S. 334-345.
5. Kısakürek N. F. *İdeolocya Örgüsü*. – İstanbul : Büyük Doğu Yayınları, 2008. – 576 s.
6. Şahin O. E. *Necip Fazıl Kısakürek'in biyografisi. Türk düşünce ve siyasetindeki yeri* // *II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı*. – Kütahya, 2017. – S. 659-670.

УДК : 745/749

ББК : 85.12

**И. Я. Билибин о русской народной культуре:
актуальные аспекты «вовлеченного» дискурса в гуманитарном познании**

И. Н. Морозова

Челябинский государственный институт культуры (г. Челябинск, Россия)

В истории мирового искусства, как и в российском, нередки проявления «вовлеченного» дискурса, когда автором текста гуманитарной, рефлексивной направленности выступает сам субъект художественного творчества (например, художник) [см. об этом 3]. Постановка вопроса о такого рода гуманитарном дискурсе – предмет отдельного, специального рассмотрения. В данном случае проанализируем, как пример такого рода текста, работу И. Я. Билибина, известного русского художника (1876-1942гг.), иллюстратора книг, театральных постановок, участника объединения «Мир искусства», «Остатки искусства в русской деревне» (опубликованной в «Журнале для всех» в начале XXв.). На наш взгляд, идеи, принципы, подходы к народному искусству, высказанные в ней, продолжают сохранять значение не только для искусствоведения, но и для гуманитарного дискурса в целом.

Текст И.Я. Билибина в идейном, содержательном отношении органичен для общей ситуации в культуре России второй половине XIX в., с отчетливо выраженной тенденцией активного интереса к народному искусству, теме национальности, народности художественного творчества [3, с.19]. В XIXв. проблема народности стала ключевой, активно обсуждаемой в гуманитарном дискурсе в России. Именно с этим периодом связано развитие изучения фольклора, выходом в свет изданий: 4-х томного сочинения И.М. Снегирева «Россия в своих пословицах и поговорках» «Собрания народных песен» П.В. Киреевского, а также «Сказания народа о семейной жизни своих предков» И. П. Сахарова.

В особенности «почвенными» настроениями отличалась Москва [3, с.20]. В московском доме С. И. Мамонтова на Садово-Спасской, в подмосковной усадьбе Абрамцево русскими художниками (И. Е. Репиным, В. Д. Поленовым, Е. Д. Поленовой, Н. В. Невревым, М. М. Антокольским, В. И. Суриковым, В. А. Серовым, К. А. Коровиным, И. С. Остроуховым, М. А. Врубелем, М. В. Нестеровым, многими другими) проводились встречи, чтение, обсуждение содержания приведенных выше изданий, работ Ф. И. Буслаева, идей, высказанных И. Е. Забелиным, устраивались по вечерам чтения русского эпоса. В абрамцевском кружке формировалась, на основе общего начала, – увлеченность художественно-творческой интеллигенции того времени русской историей и

национальным искусством, идейная почва для создания подлинно национального произведения искусства.

В сочинении И. Я. Билибина обобщены впечатления о путешествиях художника по русскому Северу, который называется им Римом, – для всякого русского живописца, пишущего на историческую тему[1]. Текст Билибина открывается примечательным эпиграфом из поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник»: «Куда ты скачешь, гордый конь. И где опустишь ты копыта?» [1]. Как видим, исходным тезисом в размышлениях известного русского живописца является тема того крутого поворота (и, соответственно, ее последствия для культуры) в историческом пути России, открывшимся в XVIIIв. реформами Петра I. «Двести лет, – писал художник, – истекло с тех пор, как Россия «уздой железной» была вздернута на дыбы; и после этого бег ее жизни направился в другую сторону, на другую дорогу, не на ту, по которой она текла от времен стародавних» [1].

Хранителем культурных традиций России, по мнению И. Я. Билибина, остается русский Север. Представляют интерес заметки и впечатления художника о деревянном зодчестве Севера, старинных, срубленных из «...каких-то титанических бревен...», церквах «...с острыми, пирамидальными, «шатровыми» крышами, крытыми особого рода деревянной черепицей, и с высокими, вычурными крыльцами. Они – единственные памятники старой деревянной архитектуры, и, имея их в виду, художник может восстановить себе и совершенно исчезнувшие деревянные боярские хоромы, *так как все элементы и тех и других* (выделено нами) одни и те же: тот же характер, те же приемы, те же линии и те же детали»[1].

Актуальными (и, в определенном смысле, соответствующими научным исследованиям деревянного зодчества) остаются суждения И.Я. Билибина о характере реставрации старинных деревянных сооружений. «Эти церкви, – замечал он, – теперь усердно сносятся за ветхостью, а иногда просто оттого, что те, от кого судьба их зависит, находят, что это ненужный старый хлам. Многие церкви «реставрируются» и подновляются. Но, Боже мой, что это за реставрация! Все характерное, типичное пропадает!» [1]. В частности, как несоответствующее традиции, художник определяет обшивку и окраску ослепительно белым цветом, придающим деревянному храму сходство с каменным. «Кровля, – писал он далее, – покрывается листовым железом и выкрашивается в ярко-желтый цвет, куполок – тоже» [1].

В путевых заметках И.Я. Билибина о деревянном зодчестве Русского Севера содержатся также имеющие историческую ценность, приводимые им примеры, описания древних церквей (в частности, о шатровой церкви XVIIв. в Тотемском уезде, на реке Кокшенге, в Верховье). По словам старожилов, постройка Богородицкой церкви в Верховье состоялась в 1439 г. Среди всех других описаний церкви, интересны воспоминания жителей о том, что в прежние времена церковь стояла «...на высоких столбах, настолько высоких, что богомольцы въезжали под нее на телегах и там привязывали своих лошадей к чугунным кольцам, вделанным в столбы. Теперь ничего этого не осталось, и церковь

настолько вошла в землю, что даже двери вросли в нее больше, чем на поларшина»[1]. Во времена Билибина церковь уже была не действующей. С какой болью об этом писал художник: «...пройдет год, два, и этой милой памятки от старого времени не останется, и она будет уничтожена, как было уничтожено многое другое...»[1].

Другой пример старинной церкви – на погосте Поча, недалеко от Верховья, где реставрация крыльца, по инициативе местного священника, состоялась именно в том, традиционном виде, «...каком оно стояло прежде» [1]. Как известно, к одному из направлений деятельности абрамцевского кружка относится декоративно-прикладное искусство. Именно в этот контекст органично вписываются восторженные впечатления И. Я. Билибина о крыльце церкви на погосте Поча. «Крыльцо это, – писал он, – поразительно: и красиво, и оригинально; оно смотрит на две стороны и воздушной галерейкой соединено с папертью церкви. Дивный мотив и для художника и для архитектора» [1].

В схожести культовых построек XVIIIв. с церквями XVIIIв. Билибиным усматривается устойчивость, крепость старинной, традиционной культуры, с прочностью внедрившейся «...в плоть и кровь народа, умевшего инстинктивно, точно по наитию, создавать великолепные художественные произведения, и как в сущности близко подошла она (имеется ввиду традиционная культура) к нашему времени. Можно сказать, что в народе XVII век кончился не тогда, когда наступил XVIII в., а чуть ли не вчера»[1].

Рассуждая о шатровых деревянных церквях, художник выходит на уровень обобщений искусствоведческого, эстетического порядка. «Нет ни одного направления в искусстве, – писал он, – которое возникло бы совершенно самостоятельно. Копировать может одно лицо, а не народ. Раз ему что понравилось, то уж это его. Он придает ему свои собственные национальные оттенки и тем крепче делает бессознательно заимствованное своим законным и неотъемлемым достоянием»[1]. Особую художественную, эстетическую ценность для И. Я. Билибина представляет интерьер деревянных церквей.

Художник отдельно отмечает красоту и крестьянской избы. Северная изба, писал Билибин, «...имеет массу интереса и прелести. Она все же правнучка старинных деревянных церквей, и иногда мы встречаем и в избах детали, которые могут привести в трепет художника» [1]. К этим деталям относятся украшения крестьянской мебели, предметов быта, рукоделье, в котором открывается целый сказочный мир [1].

В заключение И. Я. Билибин задается вопросом о перспективах, будущности народного творчества, актуально звучащим и в наше время. «Трудно, – писал он, – подвести итог тому, что творится сейчас с народным творчеством. Несомненно одно – оно падает и вымирает. Надо ли его поддерживать или оставить, как старика, для которого уже наступила агония? Каждый народ переживает эпоху, когда массовое инстинктивное творчество падает, вымирает и заменяется индивидуальным. Может быть, этот перелом и происходит сейчас с Россией. Пускай так, но не надо забывать, что народное творчество, умирая, оставляет бесценное духовное завещание...»[1]. И далее: «Сырой материал, бо-

гательнейший и великолепнейший, достоин того, чтобы *каждый русский исторический художник, художник-декоратор и орнаменталист, а равно и зодчий* (выделено нами), всецело вникли в оставшееся наследство от старого времени и обращались к нему, как первоисточнику...и, слава Богу, к нему уже начинает обращаться множество молодых русских живописцев и архитекторов, работающих в русском стиле» [1]. Для И. Я. Билибина было важно подчеркнуть необходимость отторжения от псевдо-русского стиля, проявления которого можно было встретить тогда, в XIXв. (равно как и сейчас) в книжной иллюстрации. В деятельности Абрамцевского кружка, художественного центра в Талашкино, идейные принципы, подходы к народному искусству, сложившиеся в среде художественно-творческой интеллигенции во второй половине XIXв., нашли свое воплощение в жизнь. Рефлексия И.Я. Билибина о русской народной культуре, полагаем, сохраняет свое значение для современного художественного образования (направлений изобразительного, декоративно-прикладного творчества), исследований народной художественной культуры, зодчества.

Библиография

1. Билибин И. Я. Остатки искусства в русской деревне / И. Я. Билибин // Журнал для всех. –1904. – С. 608–618. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikisource.org/wiki>
2. Морозова И. Н. Мастера искусств об искусстве: о феномене, ресурсах «вовлеченного» дискурса в искусствознании / И. Н. Морозова // Literature and art of the New Century: the transformation process and the continuity of traditions. – Prague : Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», 2019. – р. 52–56.
3. Степанова С. С. Виктор Васнецов. 1848-1926гг. / С. С. Степанова. – М. : АРТ-Родник, 2008. – 96 с.

УДК : 141.2

ББК : 87.1

Компаративистский анализ концепций симулякра Батая и Бодрийера

С. С. Потанин, М. Ф. Литвинов

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Новые тенденции информационного развития порождают новые споры о «виртуальной реальности», «симуляции», «киберпространстве» и «реальности» вообще. В связи с тем, что симулякры становятся неотъемлемой частью культурно-исторической действительности и всё больше проникают в информационное пространство нашего общества, усиливается ситуация неразличимости реального и виртуального, в связи с чем происходит трансформация не только идентичности, но и высших психических функций. Несмотря на то, что всё больше людей «гордится» своим отказом от телевидения, как устаревшего способа получения информации, эти же люди переходят в более обширные медиапространства с другими способами взаимодействия с аудиторией (с таргетированной рекламой, например). Если сейчас мы можем легко определять некоторые виды особо выдающейся в своей очевидности рекламы и идеологической пропаганды, то с развитием онлайн-медиа это становится сложнее и, возможно, в итоге, дойдёт до того, что будет абсолютно невозможно. Исследование онтологии симулякра в этой ситуации определено необходимостью дать отчет о мере бытийности расширяющейся виртуальной реальности и сопровождается ослабевающим вниманием к бодрийеровским и батаевским темам философствования в различных культурных практиках, связанных с концептом гиперреальности пустого знака. В данной работе проводится компаративистский анализ двух систем этих влиятельных философов.

В современное употребление термин симулякр был введен Жоржем Батаем, французским философом XX века. Батай, подобно Ницше, не использовал сам термин «симулякр», но заложил основание для концептуализации симулякра. Бодрийер же использовал концепцию симулякра для обозначения все более «гиперреального» статуса определенных аспектов современной культуры.

В своём произведении «Внутренний опыт» Батай приходит к выводу, что язык не выражает всего того, что содержится в его чувственном восприятии. Так негативно совершается подступ к симулятивной реальности, под которой подразумевается попытка отображения в словах или в искусстве «внутреннего опыта». На одной из своих лекций Батай утверждал, что мы сообщаем лишь жалкие отбросы того, что сообщить намечались [3]. Тем самым, посредством батаевской трансгрессии к «внутреннему опыту» происходит ценностное об-

ращение фантазматического при отрицании какой-либо соотносимости понятий с реальностью. В итоге, Батай сравнивает необходимость пользоваться словами с поглощением зыбучими песками: «Песок, в который мы зарываемся, чтобы не видеть, образован словами, и оспаривание, принужденное пользоваться ими, напоминает <...> о человеке, что вязнет в зыбучих песках, он пытается выкарабкаться и тем самым губит себя наверняка...»[1; с. 36]. Но самое примечательное в этом батаевском тексте есть то, что обращение к внутреннему переживанию ведет к размыканию мира.

В противовес «замкнутому существованию», основанному на «понятийном языке» и выдвигаемых им идентичностях, Батай выводит «открытость существования». Философ полагает, что тождество существования и бытия выводится из «понятийного языка», что отдаляет от самого бытия. Это и определяет поиск способов выйти за пределы рассудочного знания и дойти, таким образом, до края возможного. Важным инструментом преодоления речи, не способной передать внутренний опыт, для Батая становится поэзия, доходящая до ненависти к поэтическому. Философ утверждает, что ненависть является единственным подступом к истинной поэзии. Так, попытка уйти от словесной ограниченности через привычную для мещанского уха поэзию все еще остается обремененной словами. Ненависть же в поэзии Батай сравнивает с воплем беспомощности, неспособным выйти за рамки понятийной ограниченности. Так Батай пытается преодолеть словесную ложь, чтобы прикоснуться к тому, что лежит за пределами языка, к невыразимому опыту мистического, эротического, суверенного.

Если Батай пытается симулякр преодолеть, выйти за пределы, то Бодрийяр скорее констатирует и описывает актуализацию симулякра. Бодрийяр зачастую использует слова «симуляция» и «симулякр» как синонимы и предлагает не столько новую теорию симулякра, сколько новую историю настоящего, рассматриваемую через концептуальную призму симулякра. Для Бодрийяра симулякр – это, по сути, копия копии, то есть копия чего-то, что само по себе не является оригиналом и, следовательно, является полностью деградированной формой. В пределе, симулякр отрицает возможность того, что что-либо является единственным источником, образцовой идеей, вещью. С этой точки зрения все, что считается оригинальным объектом, на самом деле является миражом, оптической иллюзией того же порядка, что и обратная проекция в кино. Основная сложность симулякра Бодрийяра в том, что он (симулякр) выступает в роли знака не имеющего референта, то есть симулякр не связан с каким-то реальным объектом. Необходимо представить ничем не порождённый самореферентный знак, не имеющий к реальности никакого отношения.

Согласно Бодрийяру, мы достигли предела в следовании иллюзии различения природы и искусства. Чтобы прояснить свою точку зрения, он утверждает, что существует три «порядка симулякров»: 1) в первом порядке симулякров, который он ассоциирует с досовременным периодом, изображение является явной подделкой реального; образ признается лишь иллюзией, маркером места реальности; 2) во втором порядке симулякров, который Бодрийяр связывает с

промышленной революцией девятнадцатого века, различия между репрезентацией и презентностью чего бы то ни было реального начинают исчезать из-за массового производства и распространения копий. Такое производство искажает и маскирует реальность, так хорошо имитируя ее, тем самым угрожая заменить (например, в фотографии или идеологии); тем не менее, все еще существует вера в то, что с помощью критики или эффективных политических действий можно получить доступ к скрытому факту реального; 3) в третьем порядке симулякров, который связан с эпохой постмодерна, мы сталкиваемся с прецедентной симулякров; то есть теперь представление предшествует реальному и определяет его. Больше нет различия между реальностью и ее репрезентацией; есть только симулякр. Таким образом, если в «Системе вещей» симулякр Бодрийера все еще овеществлен и под ним подразумевается продукция серийного производства, то уже в работе «Символический обмен и смерть» понятие симулякра развито и усложнено до предела.

Концепт симулякра Бодрийер популяризировал и развил. Что же касается концепта «гиперреальности», то это уже продукт его собственной философии. Суть гиперреальности заключается в подмене реального безреферентными знаками – симулякрами. У Бодрийера эта тема рассматривается наиболее подробно в эссе «Войны в заливе не было», где речь идет о вводе войск США в Ирак. Всю эту ситуацию в целом Бодрийер сравнивает с реалити-шоу, где военные вступают в войну под камерами. В обоснование своей позиции Бодрийер приводит освещение СМИ событий, которым придавался практически голливудский размах, а также отсутствие существенных результатов военного похода. Бодрийер так комментирует выступления по телевидению «экспертов», военных аналитиков: «К счастью, никто не будет требовать от того или иного эксперта, генерала или интеллектуала на содержании объяснений нелепостей и абсурда, который они изрекли сегодня, потому что их затмят нелепости и абсурд дня завтрашнего. Вот так все и амнистируются благодаря сверхскоростной последовательности ложных событий и ложных суждений. Обеление глупости ее эскалацией, восстанавливающее невинность, в некотором роде полную невинность промытых и выбеленных мозгов, отупевших не из-за насилия, а из-за ничтожности и ужасной невыразительности образов» [2; с. 50]. Учитывая, что со стороны СМИ доносились противоречивые данные, установить точность каких-либо сведений и докопаться до истины представляется практически мало возможным. Когда отсутствуют критерии истины, как это происходит в эпоху постмодернизма, гиперреальность одерживает верх над реальностью.

Итак, можно с уверенностью заявить, что концепция симулякра включает в себе одну из древнейших и важнейших философских проблем. Что же касается компаративистского анализа концепций Бодрийера и Батая, то необходимо отметить, что они безусловно имеют некоторое сходство, обусловленное одним и тем же предметом, но всё же их подходы различаются. У Жоржа Батая мысль сталкивается с невыразимостью внутреннего – невозможностью вытащить свой внутренний опыт наружу, выйти за пределы себя. Кажется, всё его творчество, вся философия есть попытка выйти за пределы, совершить трансгрессию и

наконец сломить внутренние границы. Но, к сожалению, возможны лишь слова, которые не могут выразить то, что хотел вырвать из себя Батай, что вылилось в его поэзию, в крик отчаяния. В то же время симулякры Бодрийера приходят как бы извне, заполняют «реальность», формируя гиперреальность. Если онтология симулякра Батая скорее порождена интроспекцией или рефлексией, то симулякр Бодрийера порожден в процессе филогенеза, как неотъемлемая часть человеческого развития.

Библиография

1. Батай, Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с.
2. Бодрийер, Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было / Ж. Бодрийер. – М. : РИПОЛ классик, 2016. – 224 с.
3. Клоссовски П. О симулякре в сообщении Жоржа Батая / П. Клоссовски. Электронный ресурс. URL:
<http://kassandrion.narod.ru/commentary/03/15klos.htm>.

УДК : 167.7

ББК : 87.25

Феномен поворота в культуре

И. А. Журавлева, И. Ю. Стрельникова

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Науки о культуре в эпоху постмодерна провозгласили конец «метанарратива» прогресса и эмансипации. Но разве при всем этом они сами не были результатом «великого повествования»? В конечном счете, об определяющей роли «Культурного Поворота» (Cultural Turn) разговоры ведутся по сей день. Парадигмальным скачком он охватил культурологические и социологические дисциплины, при этом все еще находясь во власти могучего лингвистического поворота (linguisticturn). Безусловно, лингвистический поворот представляет собой «мега»-поворот или даже революционную смену парадигм. Но возникает вопрос: действительно ли он определил все дальнейшие теоретические реорганизации в социогуманитарном познании?

Можно помыслить и изложить в качестве альтернативы другую историю наук о культуре, которая руководствуется именно многоликостью культурных поворотов. Только различные «повороты», которые стали возникать в фарватере лингвистического приблизительно с 1970-х годов, раскрывают крайне динамичное и дифференцированное поле исследований культуры. Тем самым они смогли установить новые ракурсы исследовательской деятельности и изменить направление течения мысли. Таким образом, «повороты», пройдя через спектр всех дисциплин, позволили выявить ранее не освоенные в них исследовательские области и вскрыли устоявшийся теоретико-методологический канон с помощью целенаправленных исследовательских усилий. Здесь идет речь о таких новаторских направлениях, как интерпретативный поворот (interpretive turn), перформативный поворот (performative turn) и рефлексивный поворот (reflexive turn). Сначала они сформировались в сфере культурной антропологии, а в дальнейшем в контексте смены ведущих дисциплин организовали постколониальный поворот (postcolonial turn) в одном ряду с иконическим /пикториальным (iconic/pictorial turn) и пространственным поворотом (spatialturn). К ним с недавних пор примыкает и переводческий поворот (translational turn).

Дифференцирующие импульсы этих многообразных культурных поворотов укореняются в «метанарратив» «Культурного Поворота». Более того, смещения точек зрения, которые для них характерны, лишают авторитета и сам лингвистический поворот, так как все они отходят в сторону от текстуальной и языковой нагруженности культурного анализа, от пустой автореферентности,

преобладания репрезентации, и «грамматики» поведения. Куда они ведут? Богатая область новых фокусировок открывает широкие горизонты перед науками о культуре после лингвистического поворота. То есть, на передний план выходят инсценировка и самотолкование, действие и телесность, а также политика межкультурных и социальных различий с практиками их преодоления и перевода, вместе с тем – визуальное понимание, различные культуры взгляда и восприятие образов, равно как и соотношение пространства и социального действия, в конце концов, даже неотъемлемая материальность опыта и истории.

Следя за разнообразными «поворотами» в науках о культуре, в первую очередь следует вернуть в обращение методологические подходы, которые канули в спорах вокруг наук о культуре и были забыты. Они дают сигналы назревшему переформированию наук о культуре, которое находится сегодня в стадии застоя. Под «застоем» подразумеваются не только жаргонные тупики, но и то, что влечет за собой одно упоминание культуры, глобализации, межкультурности, идентичности. Эти понятия в свою очередь вызывают за собой целый ряд всевозможных референций и ассоциаций, которые создают впечатление бесконечности культурологических исследований. Более того, в рассмотрение берется до сих пор открытая альтернатива: следует ли развивать науку о культуре обособленно от остальных наук, как некий автономный предмет, или же стоит разрабатывать все науки о культуре вместе – как перспективу, которая связывает воедино различные дисциплины как общедисциплинарную направляющую категорию?

И все-таки, что же понимать под «поворотами»? Не подчиняют ли они, руководствуясь очередной новой «модой» – познавательный процесс определенной контингентности и необязательности? Или же находят познавательную ценность в роли «способа историзации и трансформации Кантовского *a priori*»? [5, p.153] Так или иначе, эти «повороты», меняя направления и модифицируя теории, устанавливая новые категории и идеи, являются существенным явлением в реструктуризации научного поля в науках об обществе и культуре.

Для контекстуализации культурологических поворотов первостепенно важно то, что отправным пунктом была принципиальная переориентация на «культуру» («Культурный поворот»), при помощи чего они ликвидировали сциентистские, часто экономистские и позитивистские толкования социального и обязали в полной мере пересмотреть феномены репрезентации, языка и символизации.

Текст и язык были осознаны как формообразующие и движущие силы социального действия и на уровне теории объяснены в свойственной им двуликости: с одной стороны в культурно-семиотическом плане «культуры как текста», с другой стороны в направлении материально и социально более насыщенного уточнения – «культуры как текстуры социального».

«Повороты» позволяют заострить внимание и на внутренних условиях «интеллектуального поля». Последние показывают себя, как «пространство игры, поле объективных отношений между индивидуумами и институциями, конкурирующими друг с другом за одни и те же вещи» [4, P. 188].

Как таковые «повороты» далеко выходят за рамки своей локализации и функции, в ограниченном этими рамками поле теоретического развития и культурологического самоутверждения. Хотя бы, поэтому, не являются ли они не столько «исследовательскими парадигмами» в смысле теории Томаса Куна, сколько «подходами»?

У Куна научно-историческая и научно-теоретическая интерпретация динамики развития науки ориентируется на понятие «парадигмы». Данное понятие указывает на то «общее, что есть у членов одного научного сообщества – и только у них» [4, Р. 188]. Если говорить о новейших науках о культуре, то теории модифицируются скорее независимо от дисциплин, то есть пренебрегая научными сообществами в образе автономных научных групп. Культурологический анализ, напротив, намечает себе междисциплинарное поле, предмет которого «никому не принадлежит» – по выражению Ролана Барта [1, с. 9]. Он обходит тем самым претензии на бесконкурентное представительство через отдельные дисциплины.

Современные науки о культуре характеризует, как известно, именно расширение научных сообществ за счет преодоления дисциплинарных границ. Эти науки, таким образом, раскрывают и проблематику трансдисциплинарных построений, поверх которой надстраиваются все новые интерпретационные подходы. Куновская модель развития естественнонаучных дисциплин с ориентацией на «прогресс наук», уже по одной этой причине, оказывается в положении проигравшего, поскольку она исходит из того, что не в силу эволюции, но одной внезапностью «проблесков интуиции, благодаря которым рождается новая парадигма» возникает цепочка революционных смен парадигм. [3] Старая парадигма сменяется новой в том случае, если первая уже больше не способна решать актуальные проблемы.

Говоря о феномене поворота в культуре, мы не пытаемся дать обзор начальных и конечных пунктов теоретического развития на основании одного революционного «Культурного поворота». Мы пытаемся описать поле культурологических дискуссий и исследований с учетом их координат и открытости. Подход, которого мы здесь придерживаемся, открывает больше простора для последующего профилирования наук о культуре, для переосмысления их центральных категорий, их межкультурного переосмысления.

Стоит пролить свет на вопрос о том, как возникают «повороты». По мнению Клиффорда Гирца «повороты» с одной стороны, исходят из «философских ажитаций» и «потрясений», точнее из «нарастающих потрясений интеллектуального поля», которое затем присоединило к развитию «поворотов» и другие науки о человеке. С другой стороны, Гирц, описывая теоретико-исследовательскую динамику, представляет «эпизодический и ориентированный на опыт» подход, который, как и концепция Куна, отсылает к «дисциплинарным сообществам». Однако, несмотря на схожесть с Куном, Гирц идет дальше в ключевых моментах. Своим положением о том, что «повороты» представляют собой не академические школы, а определенные смены перспектив, ракурсов исследования, при которых ключевые вопросы содержания переходят

в методически существенные установки исследования, Гирц продолжает куновскую линию конструктивизма. Но Гирц понимает исследовательский процесс только как активное отклонение от старых и переход к новым моделям объяснения. К примеру, в случае интерпретативного поворота это значит: «От попытки объяснить социальные феномены, вплетая их в «большие» текстуры причины и следствия, обратиться к попытке интерпретировать их, помещая в локальные рамки понимания...»[6, р. 6]. В дальнейшем эту фигуру Гирц разрабатывает и метафорически.

Но в метафоризации есть и своя проблематичность. Если использовать метафоризацию еще и для того, чтобы «объяснить» образование и смену самих культурологических поворотов, мы рискуем избавиться себя от необходимости его объяснять. Неудивительно, что такой органицистской метафорикой вряд ли можно объяснить, как рождается смена тенденций.

Скептическое отношение к метафорическому «объяснению» появления «поворотов» вовсе не устанавливает, что аналогии и метафоры сами по себе вредны для наук о культуре. Наоборот, аналогии и метафоры – явление повсеместно распространенное в науках о культуре и свойственное им средство изложения и познания. Более того, именно для наук о культуре весьма обыденно, что в метафоры преобразуются сами категории анализа. Это делает понятной свойственную структуру динамики «поворотов»: прежде всего находятся и вычленяются новые, общие для отдельных дисциплин предметные области, на которых сосредотачивается исследование – к примеру, перевод, ритуал, пространство. На таком предметно-содержательном уровне ощущаются новые сферы для исследований.

Но в какой момент поворот делается «поворотом»? В ответах на этот вопрос все еще царит неуверенность, но все-таки мы в состоянии определить некоторые критерии, которые позволят нам определить, когда уже можно говорить о «повороте»: «Говорить о «повороте» можно лишь тогда, когда новый ракурс исследования «переходит» с предметного уровня новых областей исследования на уровень аналитических категорий и концепций, то есть когда он перестает просто фиксировать новые объекты познания, но сам становится средством и медиумом познания». [2, С. 27]

Вместе с тем, для динамики поворотов свойственно, что аналитические категории в процессе своего образования и распространения приобретают метафорический характер. Удачным примером здесь является метафора «культуры как перевода». Подобная метафоризация предоставляет «повороту» движущую силу особого рода. В свою очередь, его жизнестойкость и эффективность обуславливаются тем, насколько его познавательный потенциал как аналитической категории, в конечном счете, превзойдет метафору в качестве своего «топлива», то есть в какой мере «поворот» применением собственных категорий способен контролировать тенденцию к метафоризации.

Библиография

1. Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте / Р. Барт. – М. : AdMarginem, 2002. – 228 с.
2. Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. – М. : ООО «Новое литературное обозрение», 2017. – 677 с.
3. Кун Т. Структура научных революций. / Т. Кун. – М.: 1975.- URL: <http://opentextnn.ru/man/index.html?id=621> (дата обращения 5.05.2021).
4. Bourdieu P. Haute Couture und Haute Culture / P. Bourdieu // Idem. Soziologische Fragen. Frankfurt / M., 1993, – P. 187–196.
5. Dieter H. Kittsteiner «Iconic turn» und «innere Bilder» in der Kulturgeschichte / H. Dieter. – München, 2004. –182 p.
6. Geertz C. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology / C. Geertz. – Library of Congress Cataloging in Publication Data, 1983. – 244 p.

УДК : 930.1

ББК : 87.3

Представление об опыте исторического познания в философии Б. Кроче ¹

А. А. Аванесян

Научно-исследовательский институт информационных технологий
ФСИН России (г. Тверь, Россия)

Философия истории Б. Кроче развивает рефлексивный подход к постижению прошлого, предложенный Г. В. Ф. Гегелем. В концепции представителя немецкой классической философии выстраивается спекулятивная картина саморазвертывания в истории мирового духа, предстающего в качестве сущности процесса исторического становления. Дух, представленный в истории в своей субъективной форме, конституирует себя в продуктах общественного развития – общественных и политических институтах, достижениях культуры и т.д., осмысление которых позволяет этой духовной субстанции полностью реализовать себя путем самопознания. Познавая результаты собственной деятельности, мировой дух тем самым постепенно приходит к полному самораскрытию, в ходе чего достигается конечная цель исторического развития. В изложении Г.В.Ф. Гегеля такой целью видится распространение и утверждение свободы [2; с. 71]: от общества, где свободен один, через общество, в котором свободны немногие, к обществу, в котором свободны все. Представленная в этом виде метафизическая доктрина закономерного линейного прогресса субстанции мировой истории на пути к реализации цели своего становления в ключевых пунктах соответствует классической модели философии истории, основополагающие идеи которой были сформулированы ещё деятелями французского Просвещения. Согласно данной программе за бесконечным разнообразием единичных фактов прошлого и настоящего раскрывает себя единое начало, конституирующее законосообразное прогрессирующее развитие, познание которого дает возможность научным образом объяснить историю и предсказать будущее становление идеального общества.

Особое внимание в этом подходе привлекает к себе оторванность метафизического базиса, а вместе с ним и объяснительной стратегии, от непосредственного фактического материала истории. Умозрительное схватывание единого принципа, управляющего общественным становлением, в этом смысле оказывается несоизмеримо важнее скрупулезного исследование единичных событий прошлого и взаимосвязей между ними. Так, в частности, Г.В.Ф. Гегелем предлагается принцип «хитрости разума» [2; с. 84], согласно которому мировой дух осуществляет свое становления вне зависимости от желаний непосредственно действующих в истории лиц и их способности осознать историческую

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

необходимость или направление движения общественного прогресса. Диалектическая логика, таким образом, позволяет включить в общую картину линейного прогресса события и, даже, целые периоды времени ему противоречащие, осмысляя их как негативные элементы, необходимые для позитивного движения вперед. С другой стороны гегелевское учение отличается от предшествующих вариантов историософии идеей необходимости исследования исторических фактов, в которых остаётся запечатлённым движение мирового духа. Именно через познание продуктов своей деятельности дух приходит к самоосмыслению и самораскрытию.

Б. Кроче наследует диалектический подход, особое внимание к историческим фактам, идею свободы как имманентной составляющей общественного становления, но, самое главное, основополагающий принцип рефлектирующего постижения прошлого. Сочетание этих элементов с выраженной ещё Дж. Вико мыслью о том, что история может быть познана человеком постольку, поскольку является результатом его собственных действий [1; с. 108], позволяет итальянскому неогегельянцу выстроить самобытную эпистемологическую концепцию, в рамках которой историческое познание сливается с философским, а исследование прошлого предстает бесконечно меняющимся, плюральным в своей основе процессом дискуссионного осмысления исторических источников. Укорененное в мыслительной активности познающего субъекта научное постижение прошлого полагается всегда современным, инспирированным герменевтической ситуацией историка, откликающимся на проблемы настоящего времени [7; с. 12], и в соответствие с этим никогда не равным себе, но находящимся в бесконечном процессе непрерывного становления знанием.

Прежде всего, Б. Кроче отказывается от метафизического видения философии, нацеленного на поиск предельно общих объяснений устройства мироздания в надисторическом трансцендентном регистре реальности [4; с. 11-12]. Итальянский мыслитель выступает против попыток построения законченной философской системы, поскольку итоговый вариант философии положил бы конец мышлению, то есть отрицал бы саму сущность философии, которая непрестанно изменяется вместе с непрестанно меняющимся миром, и это бесконечное становление не является изъяном, но самой сущностью мысли и реальности [7; с. 158]. Философия не может приобрести законченный раз и навсегда сложившийся вид, как не может остановиться в своём движении мысль. Освобожденная от спекулятивной метафизики философия предстает процессом осмысления конкретных явлений, который осуществляется в строго определенной исторической ситуации. История и философия в этом отношении предстают двумя сторонами единого когнитивного акта. Сама же философия, выражая работу мышления, приобретает характер методологического фундамента исторического познания. Также как моральное сознание (*moral consciousness*) неотделимо от морального действия, так и философия неотделима от истории, являясь сознанием историографии (*the consciousness of historiography*) [6; с. 147].

Представленное таким образом единство истории и философии позволяет объяснить возможность исторического способа познания индивидуальных фе-

номенов. Б. Кроче видит основным способом выражения исторического знания суждения, в которых общее объясняется путем индивидуализации [7; с. 59-60]. Философская подготовка позволяет увидеть в индивидуальных явлениях общее значение, а историческая методика, в свою очередь, конкретизирует философские категории («нет внеисторических философских дефиниций» [4; с. 22]). Всеобщее не имеет иного выражение, кроме как в единичных предметах, сингулярных фактах действительности, с другой стороны только всеобщее содержание исследуемых явлений гарантирует их понимание. Постигание прошлого с этой точки зрения предстает своеобразным движением от полюса уникального и неповторимого к картине единства истории [3; с. 59]. Такой подход меняет восприятие понятия всеобщая история. Б. Кроче отрицает возможность построения универсальной истории, которая могла бы единым взглядом охватить становление всего мирового сообщества, однако допускает возможность познания всеобщего через единичное. Даже попытки построения универсальной истории, согласно его взгляду, если в них хотя бы отчасти присутствует подлинная, то есть основанная на рациональном исследовании документов, история, являются частными историями, но каждая частная история в той мере, в которой она является подлинной историей, раскрывает всеобщее значение исследуемого предмета [4; с. 183].

Отказ от спекулятивно субстанциального видения исторического становление оставляет единственно возможным его понимание как результат деятельности непосредственных акторов. Настоящее формируется деятельностью живших ранее людей (чей-то вклад более значим, чей-то менее, но в предельно широком понимании современность сформирована деятельностью всех живших ранее людей), а будущее будет таким, каким его сделают ныне живущие поколения. Именно так представляется непрерывность связи прошлого, настоящего и будущего. В соответствии с таким видением Б. Кроче понимает и категорию духа, отрицая гегелевскую абсолютизацию абстрактной надисторической силы мирового духа. Каждый человек, его способность к сознанию, когнитивной деятельности, является конечным воплощением духа, единичной реализацией всеобщей способности к духовной активности, что и позволяет говорить о его вовлеченности в исторический процесс, то есть процесс становления духа [8; с. 89]. Итальянский философ подчеркивает, что дух объединяет в себе всю историю, совпадая в ней с самим собой [4; с. 182]

Историческое познание согласно данному подходу является осмыслением прошлого, но осмыслением, осуществляемым в конкретной ситуации настоящего и на основе документальных свидетельств прошлого. Продолжая гегелевскую традицию, Б. Кроче рассматривает источники исторического познания в качестве своеобразного запечатления работы духа [4; с. 182], фактом чего и сохраняется доступная для осмысления информация о прошлом. Именно такое видение позволяет говорить об истории, которой не требуется ничего за пределами неё самой, но которая исключительно внутри себя имеет всё необходимое для познания прошлого [7; с. 117]. Познание прошлого с необходимостью требует и работы мысли историка и документов, сохранивших свидетельства про-

шлого. Для прояснения взаимосвязи между этими элементами и определения специфики исторического способа познания Б. Кроче противопоставляет подлинную историю хронике и поэтической форме историописания. Хроникой представляется мертвая история, то есть история, лишенная мыслительной деятельности, без которой остаётся только механическое коллекционирование имён, дат, событий, документов и т.д. В этом отношении хроника напрямую связана с историей, представляя как бы её оборотную сторону. Если факты перестают обдумывать, если события прошлого перестают затрагивать современные интересы, это означает, что они не включены в историческое творчество, им не придано историческое значение, их остается только хранить в абстрактных и бессмысленных формулировках хроники [4; с. 179]. Однако это не безвозвратное состояние. В любой момент, если у историка проснется живой интерес к фактам, которые казались мертвыми, исторически незначительными, безмолвные документы могут вновь заговорить, откликаясь на вопросы современности и возвращаясь к жизни в настоящем [5; с. 56]. Исторические источники не хранят факты прошлого внутри себя в готовом виде, они могут раскрыть информацию о прошлом, только если историк задаст вопросы, на которые можно ответить с помощью их свидетельств. Источником информации о прошлом может стать только то, что используется историком в таком качестве. Только под воздействием мыслительной деятельности исследователя артефакт становится источником. Вместе с тем осмысление свидетельств прошлого вовлекает их в контекст современной действительности, делает их частью настоящего.

Иную крайность представляет собой поэтическая история, рождаемая мыслью о прошлом, которая не ограничивается сведениями сохранившихся документов. Поэтическая история, не скованная критической мыслью, сочиняется под влиянием чувств, вызванных воздействием событий прошлого, и имеет целью скорее выразить отношение к нему, чем исследовать. История же, будучи познавательной в своей основе деятельностью, не может позволить себе раствориться полностью в поэтическом творчестве, она должна руководствоваться ценностью мысли [7; с. 36], а значит быть сосредоточена на строгом, по возможности беспристрастном, исследовании свидетельств. Профессиональное умение анализировать документы прошлого является необходимым условием подлинной истории. Только исторические источники позволяют верифицировать историю, а значит, исторический рассказ имеет смысл только в качестве критической экспозиции документа [4; с. 176]. Вместе с тем Б. Кроче диалектически признает необходимость существования поэтических форм исторической мысли как негативной стороны или антитезиса, в борьбе с которым утверждает себя позитивная сторона – подлинно критическое познание прошлого [5; с. 58].

Сформулированная таким образом концепция эпистемологии истории ключевое положение отводит личности историка. Прошлое исследуется конкретными личностями в современной им ситуации и то, как выглядит написанная ими история, напрямую определяется социальными, экономическими, политическими условиями в которых они живут, их идеологическими взглядами и

моральными ценностями, в конечном итоге, научным инструментарием, на который они опираются и т.д. Неизбежными при таких обстоятельствах оказываются многообразие возможных картин прошлого, плюрализм и изменчивость оценок, бесконечные споры и дискуссии, в рамках которых и выкристаллизовывается некий способ восприятия и понимания прошлого. Любые возможные взгляды на прошлое и, даже, такие положения, которые воспринимаются общепризнанными и неоспоримыми, неизбежно предстают результатом долгого диалога самостоятельных, часто оппонировавших друг другу сочинений, написанных в разное время, под влиянием разных ситуаций [8; с. 96]. В истории, как это выразил Б. Кроче, всё, что есть определённое, подвержено реформированию, в каждый момент времени она работает над тем, чтобы сделать себя совершеннее [7; с. 46]. И осуществляют эту работу историки, которые пропуская через свое сознание исследуемые факты прошлого, под влиянием волнующих их проблем, разделяемых ими ценностей, на основе своего жизненного и интеллектуального опыта формируют некие модели осмысления, понимания и объяснения прошлого. Именно личное переживание, способность к эмпатии позволяют историку осмыслить события, которые навсегда остались в прошлом и не могут быть восстановлены иначе, как на основе документов, созданных человеком прошлого и сохранных историей [6; с. 19-20]. Вместе с тем сформированное таким способом осмысление в свою очередь оказывает влияние на личность историка, меняя её, как любое новое достижение, которое никогда не является окончательным, но всегда открывает новый горизонт, стимулирующий к дальнейшему поиску [7; с. 85]. Профессионализм, умение работать с историческими фактами закладывается самим опытом работы с источниками, только продолжительное взаимодействие с остатками прошлого, анализ документов способны сформировать историческое чувство и понимание прошлого.

Историческое познание в изложении Б. Кроче предстает в качестве результата индивидуального опыта непосредственной работы по исследованию прошлого и, как и любой опыт, это познание никогда не может быть окончательным, но непрестанно развивает себя и самосовершенствуется. Являясь ничем иным, как критическим осмыслением сохранившихся от событий прошлого свидетельств, историческое познание остается всегда современным, непрестанно меняясь и сохраняя свою сущность, как сама мысль, которая не может остановиться в своём становлении. Укорененное в мыслительной деятельности конкретных исследователей, историческое познание, носит на себе отпечаток индивидуальности. История складывается в процессе нескончаемого диалога множества разнонаправленных исследований, спора различных точек зрения, которые обогащают понимание прошлого, позволяя самим участникам этого диалога ещё глубже и многостороннее анализировать интересующие их проблемы.

Библиография

1. Вико Дж. Основания Новой науки / Дж. Вико. – М.; Киев : REFL-book, ИСА, 1994. – 656 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г. В, Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993. – 480 с.
3. Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций / Б. Л. Губман. – М. : Наука, 1991. – 192 с.
4. Кроче Б. Антология сочинений по философии / Б. Кроче. – СПб. : Пневма, 1999. – 480 с.
5. Conati N. History as Contemporary History in the Thinking of Benedetto Croce / N. Conati // Open Journal of Philosophy. – 2015. – № 5. – P. 54-61.
6. Croce B. History as the Story of Liberty / B. Croce. – London, 1949. – 330 p.
7. Croce B. Theory and History of Historiography / B. Croce. – London : George G. Harper & Co. LTD, 1921. – 326.
8. Roberts D. D. Nothing but History: Reconstruction and Extremity after Metaphysics / D. D. Roberts. – Berkeley : University of California Press, 1995. – 388 p.

УДК: 81.1

ББК : 759

Problems of homogeneous direct objects in different systems of language

A. I. Matkarimova, E. N. Toshtemirov

Andijan state university (Andijan, Uzbekistan)

Grammatical and logical significance of homogeneous direct objects are the uniformity of the concepts expressed by homogeneous direct objects in the language. This significance causes homogeneous direct objects to have position in the sentence. In uniformity of sentence parts is determined by different degrees of lexico-semantic generalization.

The concept of homogeneous direct object is as widely used as that of other secondary homogeneous sentences and has just as long a tradition. For example, as with grammatical subject, it is possible to provide criteria for homogeneous direct objects in English, but the criteria do not necessarily carry over to other languages. Keeping to the construction, we can say that in sentences the following the verb is the direct object.

John broke the cup and the glass. = Jon payola bilan stakanni sindirib qoy'di.

Nick can drive the car and the truck. = Nik avtomobil va yuk mashinani hayday oladi.

Lora ate the bread and the cake. = Lora nonni va pirogni yedi.

Direct objects can be homogeneous after the following verbs and verb groups in both English and Uzbek and this case considered as the isomorphic feature of the homogeneous direct object: to appreciate, to know, to recognize, to comprehend, to realize, to value, to empathize, to work out, to see, to like, to love, to distinguish, to tell, to distinguish, to accept, to admit, to fulfill, to accomplish, to carry out, to complete, to differentiate, etc.

A homogeneous direct object will follow a transitive verb in both English and Uzbek [a type of action verb]. Homogeneous direct objects can be nouns, pronouns, phrases, or clauses. If we can identify the subject and verb in a sentence, then finding the direct object is easy. Just we should remember this simple formula:

In English: *subject + verb + what? or who? = homogeneous direct object*

In Uzbek: *ega (subject) + uyushgan vositasiz to'ldiruvchi (homogeneous direct object) + nimani (what?), kimni? (who?) + fe'l (verb).*

Here are examples of the formula in action:

He ... played both the violin and the piano better than most amateurs [9; 102].

He = subject; played = verb. He played what? The violin and the piano = homogeneous direct object.

We found a number of detective stories in her room and two or three volumes of poetry [9; 155].

We = subject; found = verb. We found what? a number of detective stories in her room and two or three volumes of poetry = homogeneous direct object.

I didn't recognized Nick and John at first. I = subject; didn't recognized = verb. I didn't recognized whom? Nick and John = homogeneous direct objects.

Julia doesn't like speaking of her work and herself. Julia = subject; doesn't like = verb. Julia doesn't like what? Speaking of her work and herself [a gerund phrase] = homogeneous direct object.

Julia hates when she is asked of her work and herself. Julia = subject; hates = verb. Julia hates what? When she is asked of her work and herself [a subordinate clause] = homogeneous direct object.

Let's see this case in Uzbek:

Chunki qutidor, Yusufbek hojining qanday kishi bo'lganligini, bu kunda qaysi ishda ekanligini va o'ziga bo'lgan munosabatini mayda-chuyda tafsilotlari bilan so'zlab chiqdi [10; 30].

Qutidor = subject; qanday kishi bo'lganligini, qaysi ishda ekanligini, munosabatini = homogeneous direct object; so'zlab chiqdi = phrasal verb. He spoke what?

Xonzoda begim Boburning ko'zlarini, boburona ovozni endi tanidi-yu, o'zini inisining bag'riga otdi. Qo'llarini yuzi bilan birga Boburning ko'krigiga bosdi [11; 213].

Xonzoda begim = subject; Boburning ko'zlarini, boburona ovozini = homogeneous direct object; tanidi = verb. Xonzoda begim recognized what?

We shouldn't mistake a direct object for a subject complement. Only action verbs can have direct objects. If the verb is linking, then the word that answers the what? or who? question is a subject complement.

The space alien from the planet Zortek accidentally locked both keys and gate in his space ship. Alien = subject; locked = action verb. The space alien locked what? His keys and gate = homogeneous direct object.

The space alien was happy to find a spare key taped under the wing. Alien = subject; was = linking verb. The space alien was what? Happy = subject complement.

We shouldn't use subject pronouns as direct objects. The chart below contains subject and object pronouns. Because direct objects are objects, always use the objective form of the pronoun when we need a direct object.

Subject Pronouns (who? – kim?) Object Pronouns (whom? what?- kimni? nimani?)

I	me
we	us
you	you
he, she, it	him, her, it
they	them

Let's see these sample sentences:

After we give our dog a scoop of peanut butter, it always kisses me and my brother with its sticky tongue. Our dog = subject; kisses = verb. Our dog kisses who? Me and my brother (us) = homogeneous direct object.

Because David was always eating her food, Theresa hid corn chips and candy bars in the clothes hamper. Theresa = subject; hid = verb. Theresa hid what? Corn chips and candy bars (them) = homogeneous direct object.

In Uzbek: Harbiy mashqlar o'tkazilgan kuni Bobur aravalari ortidagi tepalikda o'tliq turib, g'ildiraklar oldidagi yog'och to'siqlarni birvarakayiga olishni va barcha aravalarni barobar yurgizib ko'yishni buyurdi [11; 264].

Babur = subject; buyurdi = verb. What Babur ordered? ... g'ildiraklar oldidagi yog'och to'siqlarni birvarakayiga olishni va barcha aravalarni barobar yurgizib ko'yishni (them)...

A homogeneous direct object receives the action performed by the subject. The verb used with a homogeneous direct object is always an action verb. Another way of saying it is that the subject does the verb to the homogeneous direct object. Let's see examples. In English: The car hit the tree and the fence. To find the homogeneous direct object, we say the subject and verb followed by whom or what. The car hit whom or what? Tree and fence answer the question so tree and fence are the homogeneous direct objects.

Or in Uzbek: Boya Boburga jon kuydirib haligi gapni uning qulog'iga shivirlagan Qosimbek podshoni niyatidan qaytarolmasligini, shohning bu maxsus sovg'asini Bobur qabul qilmay iloji yo'qligini endi sezdi [11; 222]. To find the homogeneous direct object, we say the subject and verb followed by whom or what. -Qosimbek noticed what? -Qaytarolmasligini, iloji yo'qligini" answer the question so they are the homogeneous direct objects.

If nothing answers the question whom or what, you know that there is no homogeneous direct object. Example: The car was seen and sped past. The car was seen and sped whom or what? Nothing answers the question so the sentence has no homogeneous direct object.

The homogeneous direct object must be a noun or pronoun in both English and Uzbek. A direct object will never be in a prepositional phrase in English. The direct object will not equal the subject as the predicate nominative, nor does it have a linking verb as a predicate nominative sentences does.

In English a sentence with a compound verb may have two different direct objects in it. Example: The dog ate the meat and drank some water. The direct object for the verb ate is meat, and the direct object for the verb drank is water. The dog didn't drink the meat or eat the water.

Homogeneous direct objects can be nouns (things, objects, people, etc.). For example: Jennifer bought a book and a bag. - The homogeneous direct object "book and bag" are nouns.

Egan ate an apple and a peach. - The homogeneous direct object 'apple and peach' are nouns.

Pronouns can be used as homogeneous direct objects. It's important to note that pronouns used as homogeneous direct objects must take the object pronoun form. Object pronouns include me, you, him, her, it, us, you, and them. For example:

I saw Lora and Lily last week. - 'them' (Lora and Lily) is an object pronoun.

She's going to visit her grandfather and grandmother next month. - 'them' (grandfather and grandmother) is an object pronoun.

Gerunds (ing form) (*harakat nomi* in Uzbek) and gerund phrases and infinitives (to do) and infinitive phrases can also function as direct objects. For example:

Tom enjoys watching TV and listening to music. –'Watching TV and listening to music' (gerund phrase) functions as the homogeneous direct object of the verb 'enjoy'.

I hope to come and see you soon. - 'to come and see' (infinitive phrase) functions as the homogeneous direct object of the verb 'finish'.

Lekin Kumush bu uydan chiqib ketishni, bir-ikki oylab Otabekni Zaynab qo_lig_a topshirib qo_yishni yana muvofiq ko_rmas edi [10; 247].

The homogeneous direct object can be realized by groups and by clauses in both English and Uzbek. There are five main possibilities:

Noun Group in different clauses: The typical realisation of the homogeneous direct object is the noun group, ranging from a pronoun or proper name to form noun groups. Noun groups at homogeneous direct object in certain registers: 1. When he reached the library, he saw the bag and coat in the corner [9; 98] 2. When we got to Datchet we took out the hamper, the two bags, and the rugs and coats, and such like things, and started off to look for diggings [9; 96]

Gulning tikanlari ot yoliga ilinib qolganini ko'rgan Bobur devor tepasiga qaradiyu, yosh bir qizning qiyg'och qoshlarini va qosh ustiga bostirib kiygan guldor toqisini ko'rdi [11; 187].

A small number of common verbs take untypical homogeneous direct objects. They include verbs such as *have* (They have two cars), *cost* (it cost ten pounds), *lack* (She lacks confidence), *resemble* (She resembles her elder sister), *fit* (Do these shoes fit you?), *suit* (That colour doesn't suit me), *weigh* (The suitcase weighs twenty kilos), *contain* (That box contains explosives) and *measure* (It measures two metres by three.) All these answer questions with What? Who? How much/how many?, as is usual with homogeneous direct objects. These verbs don't passivize, but their direct objects pass the wh-cleft test.

B. Anticipatory *it* – I found it strange that she came in the room and switched off the light. The semantically empty pronoun *it* is necessary as an 'anticipatory homogeneous direct object' is realized by a finite or non-finite clause in English.

C. Prepositional Phrase. Prepositional phrases of time or place in English can marginally realize homogeneous direct object:

I would prefer before noon for a meeting and before evening for a supper.

Don't choose by a swamp for a picnic or by a nook for a swim.

D. Finite clause. This is a typical of English and Uzbek sentences forming the homogeneous direct objects by finite clauses: You know (that) I'm right and he is wrong. I know that the night is not the same as the day: that all things are different, that the things of the night cannot be explained in the day [8; 109].

Hasanali Otabekda ko_riladigan o_zgarishlarni, hollarni, harakatlarni... bar-chasini birma-bir ko_nglidan kechirar edi [10; 32]. In English the two types of finite clause found at subject can also function as a less prototypical homogeneous direct object: noun that-clauses, that often being omitted in informal styles, and wh-clauses.

They fear that there may be no survivors and no safety. (noun that-clause)

No-one knows where he lives and what he does. (wh-clause)

You can eat whatever you like and whatever you want. (wh-verb clause)

I knew I had to pass that mountain and go up the lake at least five miles further before we would be in Swiss water [8; 121].

Both that-clauses and wh-clauses at homogeneous direct objects can sometimes become subject in a passive clause and then extraposed:

It is feared that there may be no survivors and safety. (extraposed cl.)

It is not known where he lives and what he does.

However, passivisation is not a unique criterion for assigning object status. A more reliable test is the wh-cleft paraphrase, as seen above. We can apply this to the following example with *wonder*, which rejects passivisation but fulfils the wh-cleft test: I wonder whether they know the truth or they don't need it.

Whether they know the truth or they don't need it is wondered.

What I wonder is whether they know the truth or they don't need it.

E. Non-finite clause – They enjoyed travelling by train and flying by plane.

Non-finite clauses realizing homogeneous direct object function are of two types: infinitive clauses with or without to, and -ing clauses; in Uzbek harakat nomi: He looked down, and saw the policeman going his rounds and flashing the long beam of his lantern on the doors of the silent houses. [9; 98]

Many people like to travel by train and to fly by plane.

Many people prefer travelling by train and flying by plane.

Ammo sen ahmoq-san, ko_rpangga qarab oyoq uzatishni, qars ikki qo_ldan chi-qishini bilmaysan! [10; 270]

We analyze such clauses as embedded at homogeneous direct object on the strength of the following criteria:

1. The non-finite clause can be replaced by a Noun group (prefer the train) or by it/that (prefer it).

2. The non-finite clause can be made the focus of a wh-cleft sentence (What many people prefer is to travel/travelling by train; to fly/flying by plane).

However, not all non-finites pass these tests. We do not analyze as embedded clauses at homogeneous direct object 'phased' verbal groups with certain types of alternatives, as in He failed to appear, I tried to speak. Although superficially similar, they do not fulfill the above criteria. Taking He failed to appear, we can't say He failed it, nor make a corresponding cleft What he failed was to appear. In both cases it would be necessary to add to do; What he failed to do was appear, which confirms the phased nature of such Verb groups. As a full lexical verb, as in fail the exam, fail does of course fulfill these criteria.

Many embedded clauses at homogeneous direct object occur with an explicit subject of their own; otherwise, the implicit subject is the same as that of the main clause:

(i) to-infinitive clause – The villagers want to leave and to escape immediately. (implicit subject [they])

The villagers want the soldiers to leave and to escape immediately. (explicit subject the soldiers)

(ii) -ing clause – Do you mind opening the window and airing the room? (with implicit subject)

Do you mind me/my opening the window and airing the room? (with explicit subject in objective or possessive case)

(iii) to-infinitive or -ing clause – He hates telling lies and speaking gossips. (implicit subject)

He hates people telling lies and speaking gossips. (explicit subject)

He hates for people to tell lies and to speak gossips. (for+ explicit subject + to-inf) (AmE)

Again, non-finite clauses are very non-prototypical homogeneous direct objects. They represent situations, not entities, and do not easily passivize. However, many can become the focus in a wh-cleft: What he hates is people telling lies and speaking gossips/ for people to tell lies and to speak gossips.

Bibliography

1. Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы английского языка / Ш. Балли. – М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1955. – 416 с.
2. Гак В. Г. Теоретическая грамматика английского языка. Синтаксис / В. Г. Гак. – М: Высшая школа, 1981, 1986. – 221 с.
3. Каушанская В. Л. Грамматика английского языка / В. Л. Каушанская, В. Л. Ковнер. – СПб. :: Просвещение, 1973. – 320 с.
4. Неъматов Х. Ўзбек тили систем лексикологияси асослари / Х. Неъматов, Р. Расулов. – Тошкент : «Ўқитувчи», 1995.
5. Нурмонов А. Ва бошқ. Ўзбек тилининг мазмуний Синтаксиси / А. Нурмонов, Н. Махмудов. - Т. : Фан, 1992. – Б. 80-89.
6. Расулов Р. Ўзбек тили феълларининг семантик структураси. 1-қисм /Р. Расулов. – Тошкент, 1991.
7. Hemingway E. A Farewell to Arms / E. A. Hemingway. – Л.: Просвещение, 1971. – 364 p.
8. Jerome K Jerome. Three men in a boat / Jerome K Jeromeю – М.: Progress Publishers, 1975.
9. Wilde O. The picture of Dorian Gra / O. Wilde. – L.: The Electric Book Company Ltd, 1998. – 97 p.
10. Qodiriy A. O'tgan kunlar. – Т.: Sharq, 2004. – 384 b.
11. Qodirov P. Yulduzli tunlar. – Т.: Sharq, 2008. – 304 b.

УДК : 81.39

ББК : 81.11

**Comparative typology of English and Uzbek proverbs
and saying expressing the concept of love**

U. B. To'xtamatova

Andijan state university (Andijan, Uzbekistan)

Firstly, comparative typological studies have a long history that goes back to the XI and XII centuries. The discovery of sea routes, different trade relations as well as the diplomatic relations naturally prompted the necessity of learning foreign languages and that paved way to comparative typological study of languages in contact.

In the old linguistic manuals on comparative typological investigations it is noted that the history of the birth and development of comparative studies of languages is closely linked with the names of the German scholars brothers Fridrich Shlegel and August Shlegel and V.Humbold, who lived and created some major works on comparative studies of languages in the XVIIth and XVIIIth centuries of which we will talk later.

The Comparative typological studies go back to the XI century. Since that time it has been developing on and on till nowadays. If we have a glance at Europe the comparative approaches to languages in contact started much later than those in Central Asia.

The comparative typological studies in Europe are closely linked with the names of such Russian scholars as I. Dombrovsky, A. H.Vostokov, German scholars as J. Grimm, F. Bopp, V. Humbold brothers F. Schlegel and A. Shelegel, H. Steintal, F. Mystely, Dutch scholars as R. C. Rask and many others [7; p. 6].

Today comparative typological studies are closely linked with the names of such well-known scholars as I. I. Meshaninov, J.Greenberg, J.Osgud, V. D.Arakin, L.V. Sherba, A. V. Vinogradov, B. A. Uspensky, Y. V. Rozhdestvensky, G. H. Klimov, G. P. Melnikov, S. D. Katznelson, V. N. Yartseva, B. Y. Gorodetsky, J. Buranov, U. Y. Yusupov, A. A. Abduazizov and many others. [7; p. 56].

Now we shall get down to comparative typology of syntactical units, mainly sentences, which are larger language units than phrases. In general, typology of sentences is closely linked with the name of such an academician as I. I. Meshaninov who is the first scholar to investigate typologically the structure of sentences of different languages.

It is I. I. Meshaninov who scrupulously investigated the linguistic nature of structural types of sentences and offered the typological classification of language based on the pure syntactical criteria.

Academician I. I. Meshaninov distinguished three main typological kinds of sentences:

1. Languages of nominative structure:

The boy place. Абдурахмон – студент. Наталья – рабочая.

We have spoken of the characteristic features of the

1) languages nominative structure

Here we see very developed morphological system.

2) language of possessive structure with special forms of subject in the possessive case.

3) languages of Ergative structure.

These types of language structure are distinguished as to the case features of the subject word in the sentence.

In general linguistics "sentence" has still been remaining one of the disputable and unsolved problems of grammar both structurally and semantically.

There are more than tens of definitions of a "sentence" in linguistics but non of them is generally accepted as a happy one. Nevertheless among the definitions of a sentence the one which was offered by L. S. Barkhudarov seems to be more suitable for comparative typological analysis of the former.

So, according to L. S. Barkhudarov «A sentence is a nominal group plus a verb group» representing a subject-predicate structure. For example:

I study here – (Мен) шу ерда ўқийман.

In modern linguistics the famous scholars think that proverbs are popular fixed sentences expressing a rule of conduct or wisdom in a vivid, short form. For example Archer Taylor states that "The definition of a proverb is too difficult to repay the undertaking ... an incommunicable quality tells us this sentence is proverbial and that other is not".

While writing our article we analyzed a lot information about proverbs and we found some examples for proverbs and sayings verbalizing the concept of love in English and Uzbek.

The feelings of romantic love are pretty universal – even if it seems like nobody could ever have felt the way you do; that's universal, too. And that's why songs and poems often say just what you're feeling – only better than you can express it.

If you want to tell your sweetheart just how you feel about him or her, but you can't quite find the just the right words, maybe these classic poems from some of the greatest poets in the English language might fit the bill or give you some ideas.

Here's a line that is so famous – and expresses such universality – that it has become part of the language. It's from Christopher Marlowe's "Hero and Leander," and he wrote this in 1598: "Whoever loved, that loved not at first sight?" Timeless.

"Love is all you need." Who is this "they?" Who are these people who are quoted so often that their quotes acquire the status of proverbs? They are people like us who, having fallen in love, could not help putting their feelings in words. Given below are a few such axioms and proverbs on the subject of love.

Love is one of the most heavenly feelings that you can go through in this lifetime. Be it the love for your partner or the love for your parents, children, siblings,

and others, this feeling is so strong that a single word is incapable of providing a satisfactory explanation to what the pure feeling of love truly is. This is what makes love even more serene and beautiful and so, this heavenly feeling must be experienced and is definitely experienced by each and every person at least once in his or her life.

After analyzing these famous, proverbs and sayings, phrases we are sure everyone can relate it to their love life! So, have a wonderful time of our life and be happy always!

One justification for studying proverbs as texts rather than proverbs in texts or interactions is simply that proverbs can and do occur as texts, and not only in larger texts. Besides being anthologized as discrete little texts, proverbs occur as complete texts in group slogans and house inscriptions, as noted above, but also accompanying pictures in cartoons, advertisements etc. In each of these environments a proverb has a certain interactional and semiotic textual significance bound up with the picture and/or other features of the context, but its meaning qua text predominates in most cases. And this meaning certainly deserves description in its own right.

Bibliography

1. Ilyish B. A. The Longman Grammar of Spoken and Written English. 2001.
2. Jurafsky and Martin. For a list of the particles that occur with particle phrasal verbs, 2009. – 319 p.
3. Kukovskaya S. English proverbs and sayings. – Minsk : Visheya Shkola , 1987.
4. Karamatova K. M., Raramatov H. S. Proverbs. Maqollar. Poslovisi. –Toshkent: Mehnat, 2000.
5. Manser. H. Proverbs. – New York, 2003.
6. Nurmonov A., Sobirov A., Yusupova Sh. «Hozirgi O‘zbek adabiy tili» 2002.
7. Steven Grabek. Motivational Quotes. 2003.
8. Wolfgang Mieder. 1993. Proverbs are never out of season: Popular Wisdom in the Modern Age. – Oxford. Oxford University Press.

УДК : 130.2

ББК : 87.5

Нарциссизм как характеристика современной культуры

А. В. Зуева

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Слово «Нарцисс» в греческом языке (Narkissos) восходит к понятиям «коченеть», «застывать» (παρσαο). Также с этим словом связан известный многим древнегреческий миф. Нарцисс или Наркисс являлся прекрасным юношей, сыном беотийского речного бога Кефисса и нимфы Лириопы. Этот юноша был необычайной красоты, многие женщины пытались заполучить его внимание, но он был к ним абсолютно безразличен. В одной из версий мифа после того как Нарцисс отверг чувства Эхо, богиня любви Афродита прокляла героя: «И пусть не отвечает тебе взаимностью человек, которого ты полюбишь [1; с. 56]!». Однажды Нарцисс взглянул на свое отражение в реке и более не мог оторвать от него глаз. В конце концов, юноша умер от любви к себе, а на его месте вырос прекрасный цветок, который называли нарциссом.

Анализ образа Нарцисса давно существует как в философском, так и в психологическом дискурсе. На эту тему существует несколько точек зрения. Некоторые определяют фигуру Нарцисса как чисто эгоистическую и самомнительную. Так, З. Фрейд в работе «О нарцизме» рассматривает данное явление как либидозное дополнение к эгоизму инстинкта самосохранения. Проявляется оно в том, что человек выбирает себе такой объект любви, который на него таким или иным образом похож. Из чего следует, что люди влюбляются в отражение самого себя, которое находится в «другом». Другие же исследователи, как например, психологи юнгианского толка представляют образ Нарцисса как самопознающего мудреца, того, кто созерцает.

На данный момент многие философы и социологи придерживаются того мнения, что с наступлением эпохи модернизма, а затем и постмодернизма феномен нарциссизма приобретает массовый характер. Так, например, американский историк Кристофер Лэш отмечает, что нарциссизм стал неотъемлемой частью постмодернистской личности. По его мнению, европейская культура столкнулась с эпохой соревновательного индивидуализма, где каждый стремится удовлетворять, прежде всего, свои желания, не уступая дороги другим. Но кем же является нарцисс современной культуры? Созерцателем, следующим принципу «Познай самого себя», или обыкновенным самовлюбленным персонажем, который безразличен к проблемам окружающих людей?

Прежде чем ответить на этот вопрос, стоит проанализировать процессы, предшествующие современной культуре. Начнем с эпохи модернизма. Как от-

мечает французский философ Ж. Липовецки: «Модернизм приобретает широкий размах, сопровождаемый переворотом в классических методах изображения и появлением стиля, свободного от жестких ограничений и канонов, а затем - шумным появлением групп и отдельных художников - авангардистов» [3; с.67]. Но модернизм не только открыл новые методы и подходы в художественном творчестве, но и породил сложный комплекс особого миропонимания на основе тенденций европейской культуры. Изменилось само отношение между человеком и миром, человеком и обществом. Изменилось представление о пространстве, движении, материи, времени. Ведь модернизм совпадал со стадией зрелого индустриального общества, для которого характерно создание новых технологий, массовое производство, стандартизация, рост производительности труда, предпринимательского ресурса, человеческого капитала, развитие гражданского общества и т.д. Все эти процессы устанавливают новую систему ценностей, отличную от предыдущей традиции. Если ранее провозглашался труд, умеренность, бережливость, пуританство, то теперь, начиная с XX века, устанавливается опора на частную собственность, индивидуализм, веру в прогресс и науку, активность и труд. Особое внимание уделяется собственной личности, ее чувственному опыту, воображению. Реклама, СМИ, мода, система кредитов стали внушать обывателю желание тратить все больше и больше денег, потакать своим капризам, наслаждаться жизнью.

Таким образом, благодаря совместным усилиям модернизма и развивающегося капитализма появилась культура, в основе которой стала лежать реализация собственного «Я», удовольствие и наслаждение, спонтанность и потребление. В дальнейшем все эти процессы легли в новую культурную, социальную, философскую эпоху - эпоху постмодернизма. Одним из его главных отличий от предыдущего движения является установка на плюрализм, предотвращающий абсолютизацию чего бы то ни было, в том числе и значения технологической парадигмы. Если для модернизма был характерен поиск собственных форм, методов, то для постмодернистов характерна художественная анархия, признание права на существование всех имеющихся форм, мнений, интерпретаций. «Именно в 1960-е годы постмодернизм проявил свои главные особенности наряду с культурным и политическим радикализмом и подчеркнутым гедонизмом. Студенческие волнения, антикультура, мода на марихуану и ЛСД, сексуальная свобода, а также порно и поп-фильмы и публикации, смакование насилия и жестокость в спектаклях, — в результате для всех наступает день освобождения, удовольствий и секса» [3; с.83].

Некоторые исследователи считают, что эпоха постмодернизма — это крайняя степень индивидуализма. В частности, французский философ Жиль Липовецки в качестве синонима тотального индивидуализма употребляет термин «нарциссизм». Он отождествляет современный образ нарцисса с понятием «*homo psychologicus*», что означает «человек психологический». Здесь философ имеет в виду «...реакцию на вызов бессознательного: побуждаемое потребностью обрести себя, наше «Я» погружается в бесконечную работу по освобождению, наблюдению и объяснению своей личности» [3; с.45]. Отсюда идет рост

интереса к йоге, психоанализу, языку тела, медитациям, техникам осознанного сна, приему психоделических веществ, консультациям психологов и психотерапевтов и т.д. При этом особое внимание уделяется не только внутреннему «Я», но и внешнему. Так, большую популярность на данный момент приобретает фитнес, диеты, здоровое питание, приложения с подсчетом калорий, спорт и т.д. Все больше развивается такое общественное движение как бодипозитив, которое выступает за право комфортно ощущать себя в собственном теле при любом весе и внешнем виде. Постепенно снимается табу на голое тело. Оно больше не вызывает отвращения, а является неотъемлемой человеческой сущностью, за которую нечего стыдиться. Заметить этот процесс мы можем в росте обнаженных фотографий в социальных сетях, также набирают обороты танцы по типу Пол Дэнс, Бути-Дэнс или Бути-Шейк. Не является секретом и то, что на обнаженных фотографиях можно заработать деньги. На данный момент существует платформа OnlyFans, которая позволяет пользователям платить за откровенный контент парней и девушек.

Еще одной чертой современного нарцисса является его мобильность. Ведь в мире больше нет установки «где родился, там и пригодился». Процесс глобализации открывает возможности индивиду учиться, работать, жить где угодно. Также все более гибко развиваются пути переквалификации или полная смена рода деятельности. Теперь не обязательно быть всю жизнь юристом, врачом, разнорабочим. Необязательно даже тратить 2-4 года на второе образование, чтобы сменить профессию. Ведь сейчас очень много курсов, которые в течение нескольких месяцев помогут внедриться в понравившуюся нишу.

Итак, описанные выше черты современного нарцисса можно оценить как положительные. Ведь «*homo psychologicus*» начинает больше понимать себя, свои потребности, недостатки, преимущества. Он учится отстаивать собственные границы, говорить «нет», формировать мнение. Для индивида как никогда раньше открыты возможности для реализации своего потенциала, для накопления знаний, умений, поиска соратников, групп по интересам. Стандарты красоты постепенно размываются и дают волю индивидуальному пониманию красивого тела. Современный нарцисс учится искать себя и принимать.

Но было бы нечестно и несправедливо замолчать об отрицательных моментах. К сожалению, заикливание нарцисса на себе приводит к его изоляции от социума, чувству одиночества, безразличию к окружающим. В связи с этим увеличивается число самоубийств и попыток самоубийства даже в ряде развитых стран. Также гедонистическая направленность культуры заставляет человека потреблять как можно больше, но возможность такого потребления есть далеко не у всех, вследствие чего происходит эскалация насилия, связанного с добыванием денег.

Стремление к аутентичности во многих случаях превращается в обратный процесс, так как постмодернистское общество подвержено постоянному потоку информации. Согласно статистике аналитических компаний GlobalWebIndex, Statista, GSMA Intelligence, App Annie, SimilarWeb и Locowise среднестатистический пользователь интернета в возрасте от 16 до 64 лет проводит онлайн 6

часов 43 минуты ежедневно. Мы можем наблюдать, как в социальных сетях многих людей привлекает идеальный образ модели, блогера, актера, которые показывают успешную, богатую жизнь, скрывая ее негативные моменты, чтобы аудитория «не захейтила». Негативным последствием этого момента является то, что индивид пытается проецировать этот образ на себя, ставит высокие требования. И если в социальных сетях это в какой-то степени удастся сделать, то в реальной жизни все намного труднее. Ведь люди - не куклы, которых можно сделать идеально красивыми на века. Люди живые, и они разные, они болеют, набирают или сбрасывают вес, стареют. Забвение собственного бытия может привести к тому, что человек, подобно нарциссу из мифа, влюбится в собственное отражение, в псевдо «Я», живущее в пространстве гиперреальности.

Какой же вывод мы можем сделать? Тенденция современного общества не является утешительной. Мы наблюдаем преобладание эгоистической направленности личности, ее изоляции от общественности, безразличия к проблемам других. Но вместе с тем, мы видим потребность человека в самопознании и самореализации. Современный нарцисс хочет выйти из темной пещеры в свет истины, знания, но перед ним стоит искушение в виде собственной тени и тени других, которые завораживают и заставляют поверить, что они — это истинное проявление «Я».

Библиография

1. 1.Газета.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.gazeta.ru/tech/2020/02/12/12956929/we_are_social.shtm. – М. Герасюкова. Чуть меньше сна: сколько россияне сидят в интернете // Интернет -издание. – 2020. – (дата обращения 05.05.2021).
2. Кун Н .А. Легенды и мифы Древней Греции: Пособие для учителей / Н. А. Кун. – М. : Просвещение, 1975. – 463 с.
3. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж.Липовецки. – М. : Владимир Даль, 2001. – 176 с.
4. Новикова Н. Л. Модернизм и постмодернизм: к проблеме соотношения / Н. Л. Новикова, И. В. Трemasкина // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – №2. – С.19-26.
5. Рендл М. В. Персонифицированный индивидуализм: образ индивида в социокультурном пространстве постмодерна/ М.В.Рендл // Гуманитарий Юга России. – 2016. – № 4. – С.119-126.
6. Этимологический онлайн-словарь русского языка Крылова Г. А. : официальный сайт. – URL:<https://lexicography.online> (дата обращения: 28.04.2021). – Текст: электронный.
7. Фрейд, З. Очерки по психологии сексуальности / З. Фрейд. – СПб. : Азбука, 2015. – 224 с.

УДК : 159.9.016.1

ББК : 87.6

Образы телесного в философском осмыслении

В. В. Шамаева

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Телесность предстает посредником между физическими границами человека и его духовным началом. Она есть синтез и взаимодействие между двумя элементами: человеком и культурой. Телесность становится символом, призванным выразить культурные установки, ценности, духовные ориентации человека и общества. В совокупности общественные ценности и наше собственное тело составляют телесность и служат идентификаторами нашей самости. М. Мерло-Понти пишет: «Мы - тела... сами существуем в мире посредством нашего тела и воспринимаем мир при помощи нашего тела. Но, вновь обретая, таким образом, контакт с телом и с миром, мы обретаем и самих себя, поскольку, если я воспринимаю при помощи тела, тело - это естественное "я" и, так сказать, субъект восприятия» [2; с. 265]. Человек воспринимает себя сквозь призму тела, его внешний вид, его самочувствие.

В современном мире тело превращается лишь в подобие самого себя, пытается стать «лучшей» версией себя. Тело отредактированное, обработанное со всех сторон, становится предметом желания и чертой успешного существования. Человек не только пытается сконструировать идеальный образ и соответствовать ему, но с помощью современных технологий и телесных практик сам становится этим образом, на основе которого уже выстраивается манера поведения индивида в обществе. Однако человека удивляет репрезентация собственного тела, чаще всего его представление о самом себе расходится с тем, что он видит на фотографиях, например. Созданная в голове картинка себя отличается от того, как видят нас другие люди, зеркало, фотоаппарат. Человек привык себя видеть в определенной одежде, с определенным макияжем, выражением лица, поведением, т.е. в образе. Тело тесно сплетается с теми атрибутами, что день за днем человек накладывает сверху, они вырастают друг в друга и их уже не отделить. Тело начинает расширяться за счет новой «ткани». Сложившаяся ситуация отчуждает человека от его собственного первоначального и реального облика, возникает проблема непринятия себя.

В настоящее время, в связи с активным ростом технологий, становятся доступны всевозможные метаморфозы со своим «природным телом», и это, безусловно, расширяет границы представлений о человеческой природе. Происходит постепенный сдвиг от тела как предмета потребления, к телу как эксперименту. Тем самым, человек – это постоянное стремление к преодолению своего

наличного бытия. Возможно, что это попытка эскапизма человека от его природной части с целью нахождения способа научиться контролировать свое тело и свою жизнь, своеобразная реакция на расхождение между желаемым и действительным. Как бы то ни было, отчуждая от себя свою природную часть и бесконечно модифицируя себя, человек рискует потерять свою идентичность в попытках найти «внешний» выход из собственного внутреннего кризиса.

В повседневной реальности существование человеческого тела связано с развитием цифровой реальности. Самостоятельно создавая образ своего тела в социальных медиа, человек существует одновременно и в цифровой среде, и в виртуальной реальности. Существование цифровой телесности становится неотъемлемой практикой современного мира и, возможно, одним из основных механизмов существования в будущем. «В такой ситуации «виртуального присутствия» в перенасыщенной цифровой реальности, человек имеет потребность и возможность выстраивания собственной когнитивной схемы цифрового тела. По сути, это есть рациональная дискуссия, в которой коммуниканты признают над собой власть определенных правил. Визуальная коммуникация тем самым создает условие равенства и свободы «семиотического говорения» о собственной телесности — процесса, подчиненного целям и ценностям, определенным решениями участников коммуникативных актов» [1; с. 4].

Телесность есть сложный психологический процесс. Человеческая самоидентификация происходит за счет оценивания собственных физических качеств, своей роли в обществе за счет телесности. Тело нам не дано цельным, его образы, его варианты меняются с различной скоростью в потоке интенциональных переживаний. Это бесконечное становление динамично отражает актуальные события, происходящие вокруг тела. Однако, «...границы реального присутствия нашего тела в мире начинают смещаться. Образ тела трансгрессивен по отношению к тому телу, которым мы реально наделены». [3; с. 25].

Стоит заметить, что существуют, так называемые, тела вне нормы. Им не нужно жонглировать собственными образами, подбирать их под актуальные обстоятельства. Такие тела существуют вне системы образов, они не нуждаются в собственной и определенной этикетке. Однако обществу сложно принять человека, которого устраивает быть собой. Оно само наполняет его содержанием, которое считает подходящим. Если человеку хочется покинуть собственное тело, подобное всем остальным (оно изнуряет себя одновременно ненавистью, неприятием и долженствованием иметь тот или иной образ), то ему грозит исключение из разряда «нормальных», а его тело начинает быть не в норме. Тем самым, наш телесный образ оказывается во власти Другого, который «...захватывает все феноменальное поле нашей близости с миром» [3; с. 149]. При этом Другой делает возможным наше присутствие в мире, дает нам способность воспринимать и быть воспринимаемым.

Человек обладает своим телом через соотнесение образа из нашего внутреннего переживания и идеального «канона», представленным телом Другого. До собственного тела человеку еще следует пройти немалый путь. «Тело-канон - идеальная норма, представляет собой совокупность норм поведения, через ко-

торые мы можем различать правильные и неправильные использования тела, что можно делать и чего нельзя, что пристойно и желательно» [3, С. 22-23]. Наше тело играет свою роль в этом спектакле действительности.

К проблеме Другого возможно подойти с иной стороны. Человек может смотреть на самого себя, как на Другого. Существование человека в мире определяется наличием у него двойника, который и делает его видимым для мира. Этот двойник образует мою телесность, связывает меня с миром и культурой. Он рисует нужный образ, репрезентирует меня окружающей действительности. Однако этот второй «Я» может быть чужой для меня. Этот образ смотрит на мир с леденеющим безразличием, и человеку необходимо заставить пульсировать этот безжизненный двойник, наделить его чувствами.

Отношение между человеком и его изображением можно назвать конфликтными. Он чувствует себя уязвимым, ощущение тревоги не покидает его, страх усиливается от возможности быть плохо воспринятым Другим. Что же на самом деле представляет человек? Как не потеряться в мире образов и иллюзий? Окружающий мир становится пространством бесконечных взаимных отражений, что создает отстраненность человека от своей самости. Человек колеблется и не смеет сделать выбор между реальностью, проекциями своих образов и грез и собственными ощущениями. Реальность вокруг походит на фиктивную, а носитель телесности погружается в бесконечные рефлексии как по поводу своего наличного бытия, так и возможностей его трансформаций.

Библиография

1. Лукьянова Н. А. Цифровое тело как образ будущего: анализ визуальных процессов конструирования / Н. А. Лукьянова, А. А. Шавлохова // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. – 2020. – № 6. – С. 1–6.
2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб. : Ювента; Наука, 1999. – 608 с
3. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию / В. Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 342 с.

УДК : 103.2

ББК : 87.5

Танатотуризм как черное зеркало современной мировой культуры

И. С. Шаповалов

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Жизнь всех современных людей наполнена ощущением непредсказуемой смерти – природные катастрофы, экологические проблемы, опасные смертельные заболевания, террористические угрозы несут бесконечную угрозу любому человеческому существованию. Можно даже сказать, что смерть становится буквально вездесущей.

Современные исследователи в области танатологии обнажают новые аспекты понимания смерти, показывая ее новую этическую девальвацию и дегуманизацию в нашем обществе всеобщего потребления. Как, например, утверждает историк и социолог Дина Хапаева, вся западноевропейская культура полностью центрирована на смерти и разрушении. Этот массовый феномен увлеченности смертью она назвала танатопатией.

В своем новом исследовании смерти Хапаева утверждает: «Нелюди, представленные в современной популярной культуре, попирают все эстетические идеалы, связанные с человеком и способствуют процветанию культа насильственной смерти. Танатопатия, таким образом, является предельным выражением презрительного отношения к людям, к их ценностям и к человеческой цивилизации в целом»[6;с. 180]. Современная массовая очарованность смертью делает возможным зарождение и развитие танатотуризма.

Танатотуризм (черный туризм, темный туризм, мрачный туризм) – это новая разновидность туристического бизнеса, связанная с посещением популярных мест массовых убийств, знаменитых тюрем, зданий, где раньше располагались известные концентрационные лагеря смерти (Аушвиц, Дахау). Знаменитые исследователи черного туризма Малкольм Фоули и Джон Леннон считают, что танатотуризм – это «новый феномен, включающий в себя представление и потребление превращенных в товар мест смерти и катастроф»[8;с. 24]. То есть черный туризм – это духовное потребление смерти, инкорпорированное во всеядную мировую капиталистическую систему, которая превращает все аспекты человеческого бытия в новый коммерческий продукт.

Возникновение черного туризма как нового и модного глобального тренда в туристическом бизнесе, происходит во второй половине двадцатого века в связи с рождением новой европейской культуры постмодернизма, в которой, как утверждает известный французский философ Жан Франсуа Лиотар, проявляется «недоверие в отношении метарассказов» [4; с. 10].

Постмодернизм – это разрушение режима истины, при котором происходит падение всех великих метанарративов, абсолютных истин. Так как всеобщей истины больше нет, все относительно, все можно превратить в несерьезную игру. В результате новая смысловая матрица культуры рождает игровой способ восприятия всей окружающей реальности, в которой и смерть осознается как экстремальная игра, как особый вид развлечений. Танатотуризм мог утвердиться только в обществе, где все аспекты человеческого бытия приобрели игровой, несерьезный, развлекательный модус мировосприятия.

Важным фактором глобального развития танатотуризма стало расширение влияния средств массовой информации на всю жизнь человека. Современные массмедиа изучают, собирают и репрезентируют разные танатологические данные со всего земного шара, передавая информацию о насильственной смерти, природных катастрофах и террористической угрозе. Именно благодаря трансляции бесконечных образов смерти через интернет, телевидение, кинематограф, массовую беллетристику был получен очень мощный толчок к танатотуризму, так как был создан спрос на созерцание и изучение смерти. Однако такое изучение в условиях общества потребления привело к созданию нового вида развлечения, в котором смерть одомашнивается и постигается как безопасная игра. Как пишет по этому поводу А.А. Копылова: «Вся сфера «мрачного туризма» получила мощный толчок к развитию в лице поп - культуры: всевозможные фильмы ужасов, мистические комиксы или фантастические книги притягивают многомиллионную аудиторию, что свидетельствует о том, что людям все еще нравится наблюдать за чем-то пугающим. Эти тенденции не могли не найти свое отражение и в сфере туризма. Сегодня многочисленные места бывших катастроф, музеи, посвященные смерти, кладбища и склепы привлекают миллионы туристов со всего света» [2; с. 40].

Усиливают внимание современной аудитории к такого рода развлечениям СМИ, отдаляя людей от объективной реальности, от реальных живых объектов, заменяя их виртуальными репрезентациями. Таким образом, через новые возможности тотальной виртуализации всего существующего бытия, в мировой информационной сети на восприятие смерти надевают галлюцинаторную и завораживающую маску – зло становится привлекательным и желанным.

Интерес к смерти – это самая неотъемлемая и естественная духовная потребность каждого человека. Однако разные медийные структуры научились эксплуатировать это желание узнать больше о конечности всего бытия, создавая бесконечные завораживающие образы разрушения и насилия, которые постоянно стали транслироваться в современном кинематографе и в массовой беллетристике.

Самые мрачные аспекты танатотуризма обычно проявляются в особых местах, связанных с трагической историей нашего прошлого. Дистанция во времени позволяет умять зло абсолютно любого негативного явления прошлого, сглаживать противоречивость событий, отдаленных от современного человека временем. А культурная политика, направленная на включение разных трагических эпизодов истории в состав развлекательной индустрии, способствует тому,

чтобы наши современники начали спокойно примерять на себе роль безучастных наблюдателей. Такой всеобщий механизм отхода от действительности и делает сегодня возможным танатотуризм, безответственное потребление образов смерти.

Однако нам также стоит сказать, что даже полное эмоциональное и интеллектуальное погружение в реальное, трагическое наполнение смерти зачастую также становится формой общего гедонистического потребления, призванного получить удовольствия от переживаний конечности бытия.

Взгляд на концентрационный лагерь Аушвиц – Биркинау, в котором погибло более миллиона человек, может быть разным. На него можно смотреть как на величайшую трагедию в истории человека и пример упадка культуры и нравственности или в нем можно обнаружить интересную и зрелищную игру, дарующую экстремальные и очень дикие переживания. Современное селфи и видео в Аушвице сейчас воспринимается некоторыми туристами как безумная игра. Это – патология, прогрессирующая в условиях проигрывания смерти в темном туризме, или это – норма будущего человека, современная форма сопереживания? Таков один из проблемных выборов, который задает для нас танатотуризм.

Потребительское отношение к смерти в темном туризме привело к тому, что человек, репрезентируя свою роль туриста и рассматривая свой опыт как развлечение, стал бесцеремонно относиться к похоронным ритуалам других культур. Так, к примеру, на острове Тана – Тораджа в Индонезии есть уникальный ритуал под названием манене – очищение мертвых: каждые три года тело мертвеца извлекается из могилы, очищается от всей грязи и на некоторое время возвращается в мир социальных взаимодействий живых людей – родственники погибшего одевают его в одежду, возят по всему городу, общаются с ним и после этого мертвец возвращается в могилу и спустя несколько лет все повторяется. В Торадже относятся к мертвым как к спящим, с ними принято жить после бальзамирования в одном доме многие годы и после захоронения периодически извлекать для общения.

Как пишет о понимании смерти в Торадже современный исследователь похоронных ритуалов Кейтлин Даути: «Для тораджанцев вытащить кого – то из могилы годы спустя после его смерти – это способ не только выказать уважение (на самом деле это самое высокое уважение, какое они могут продемонстрировать), но также сохранить связь с умершим» [1; с. 91].

Подобное отношение к мертвецам привлекло в Тораджу толпы европейских туристов, которые делают селфи с трупом – вмешиваясь в ритуал очищения и извлечения из могил умерших их родственниками, бестактно влезая в сакральный опыт общения с предками и почитания смерти. Так турист ради получения новых ощущений от встречи с мертвым телом, эгоистично вторгается в личное переживание смерти родных и близких людей другого народа.

Другой пример очень разрушительного воздействия танатотуризма на похоронный ритуал другого народа мы наблюдаем в Тибете. В горном Тибете сложились свои особые условия, повлиявшие на формирование местного похо-

ронного обряда: слишком твердая и мерзлая земля, не пригодная для погребения и нехватка дров, которые бы служили для кремации. Поэтому в течение тысячелетий в Тибете практикуется особое небесное погребение: на возвышении в горах тело мертвого сжирают птицы – падальщики. Таким образом, считается, что тело возвращается в природу, что воспринимается как дар погибшего окружающей экосистеме – труп превращается в пищу, источник жизни для хищных грифов. Так как цивилизованный мир оторван от такого первобытного и очень кровавого погребального ритуала, данный дефицитный контент становится мощным стимулом для привлечения к просмотру толпы европейских туристов. Потребители мрачного туризма очень стремятся стать свидетелями зрелища поедания грифами трупов, но тем самым, они зачастую отпугивают их и тела остаются нетронутыми. Как пишет о разрушительном воздействии танатотуризма Кейтлин Даути: «Тибет борется с влиянием тано-туризма. В 2005 году правительство издало указ, который запрещает посещение, фотографирование и видеосъемки мест, где проводятся небесные похороны. Но там по-прежнему полно туристических гидов, привозящих на полноприводных машинах туристов из восточной части Китая. Родственники умершего не присутствуют на части ритуала, связанной с грифами, зато там толкуются две дюжины китайских туристов с iPhone наготове. Они стараются заполучить эту смерть без прикрас, словно упакованные в коробки урны с останками после кремации, которые они забирают домой. Один западный фотограф пытался обойти запрет на фотографирование. Он спрятался за скалами и использовал телеобъектив для съемок на больших расстояниях, но не сообразил, что его присутствие распугало грифов, обычно ожидающих на этом гребне. Испугавшись, они не появились и не сожрали тело, что было истолковано как плохое предзнаменование» [1; с. 261]. В данном случае мы наблюдаем, как танатотуризм, вмешиваясь в сакральное переживание смерти в тибетском ритуале, разрушает весь процесс исчезновения умершего, ради гедонистического просмотра кровавой гибели через объектив камеры. Как мы видим, танатотуризм, вмешиваясь в похоронные ритуалы разных культур, превращает смерть в виртуальное шоу: смерть видится не так как она есть, а через объектив фотокамеры, экран вашего компьютера, телевизора, телефона, становясь виртуальной, обратимой, то есть ненастоящей.

Почему люди так сильно стремятся посетить места, связанные со смертью? Почему образы насильственной смерти так интересны и даже привлекательны в мировой культуре? По нашему мнению, основные причины для мотивации в участии современного человека в танатотуризме заключаются в следующем: любопытство, то есть желание узнать нечто новое; получение сильных, острых ощущений от экстремальной встречи со смертью; почитание умерших – культ погибших предков; желание самосовершенствоваться или снять свою личную психическую травму через рефлекссию о смерти в результате погружения в оболочку переживания конечности своего или чужого бытия; бесконечный поиск нового опыта и новых ощущений – желание чего-то неизведанного.

Доминантой интенсивного развития танатотуризма в современном мире является поиск новых экстремальных, диких ощущений. В любом человеке с

первобытных времен наличествует мощная потребность в переживаниях опасности, конечности своего и всеобщего бытия, и во все времена этот голод, так или иначе, удовлетворялся. Так, например, в Древнем Риме в великом Колизее из-за желания созерцать смерть устраивали массовые смертельные гладиаторские бои, что можно считать одним из самых первых очагов развития танатотуризма в истории. Однако вся современная западноевропейская развитая цивилизация создала вокруг человека полностью искусственную среду обитания, в которой исключается любая биологическая опасность и извлекается смерть, которая либо отрицается, либо изгоняется в особые символические пространства (больницы, кладбища) – то есть производится некая попытка стереть из социального мира все биологическое.

Так как человек пытается победить природу и подчинить ее себе – не только в окружающей реальности, но и в себе самом – он изгоняет и отрицает все животные, естественные аспекты своего бытия. Однако такое подавление биологического, природного аспекта бытия оставляет мощную потребность человека в переживании и осмыслении опасности и смерти неудовлетворенной. Это приводит к новым попыткам снять это напряжение и получить нужные острые ощущения в танатотуризме, который постоянно настойчиво производит, удовлетворяет и культивирует потребность в созерцании и размышлениях о смерти. Как пишет об этой жажде смерти социолог и историк Д. Хапаева: «Символика смерти, заполнившая нашу повседневность, указывает на беспрецедентное стремление видеть повсюду образы гибели людей» [6; с. 112].

Мы можем выделить следующие основные виды танатотуризма: это туризм различных катастроф (посещение мест, где произошли природные или социальные бедствия); кладбищенский туризм (посещение масштабных захоронений, некрополей); туризм войн (посещение мест, где происходили или происходят различные боевые действия); мистический туризм (посещение особых мест, связанных с природными аномалиями, сверхъестественным); тюремный туризм (посещение разных известных тюрем). Такое внутреннее разнообразие черного туризма доказывает его особую популярность и востребованность.

Основные центры черного туризма в современной России – Санкт-Петербург и Новосибирск.

В Санкт-Петербурге можно посетить очень знаменитую тюрьму «Кресты», открыт и успешно действует лабиринт страхов «Ужасы Петербурга», в котором разыгрываются мрачные страницы истории родного города. Также в Петербурге разработана трехчасовая автобусная экскурсия по темным местам города, в которых раскрывается ужасная сторона города, который буквально построен на плоти, крови и костях трагически погибших людей. В 2012 году в Петербурге происходила танатологическая выставка «Тело человека – мертвые учат живых», на которой была представлена медицинская коллекция забальзамированных трупов.

В Новосибирске в 2012 году был построен единственный в нашей стране музей погребальной культуры, который дает всем возможность изучить похоронные ритуалы разных культур. Музей также проводит различные танатоло-

гические выставки, что служит мощным катализатором к развитию черного туризма.

На данный момент в России наиболее развит кладбищенский туризм: происходит интенсивное посещение могил известных людей, паломничество к местам упокоения погибших предков. Как пишет об этом Е. В. Рыбакова: «Кладбищенский туризм – это наиболее развитый и имеющий наибольший потенциал для дальнейшего развития в России вид туризма» [5; с. 183].

Танатотуризм отражает мрачные аспекты бытия современного человека, который наслаждается смертью, буквально подпадая под ее очарование. Смерть в черном туризме часто становится симулякром, копией, не имеющей оригинала в реальном мире, ненастоящим, виртуальным образом. Симулякр смерти становится развлекательным товаром, который трансформирует все наше сознание: гибель теперь воспринимается как игра для получения новых экстремальных ощущений. Из смерти извлекается все ее гуманистическое, человеческое содержание. Таким образом, каждый человек отчуждает себя от смерти, она перестает быть его личной трагедией, а становится обратимой игрой, которую можно прервать, из которой можно выйти и в которую мы можем при необходимости вернуться. Игровое восприятие любой смерти в танатотуризме нивелирует все ее трагическое, негативное наполнение.

Танатотуризм отражает темную и самую негативную сторону всей современной западноевропейской жизни и культуры: превращение всего существующего в потребительский коммерческий продукт. В нашем мире всеобщего тотального наблюдения и потребления даже смерть оказалась коммерциализирована и выставлена на продажу.

В целом, в мире существуют три стратегии отношения к своей смерти, к смерти значимого другого и к смерти как к конечному финалу любого бытия – принятие, отрицание и борьба.

Принятие смерти означает, что человек осознает неизбежность своей и чужой смерти и полностью смиряется с ней. Такое принятие позволяет максимально осознать свое существование и реализовать все возможности своего бытия. Такое уникальное осознание зачастую покоится на научном, атеистическом восприятии мира. Принятие смерти как тотальной конечности бытия редко достижимо в полной форме, но может быть реализовано как религиозное смирение перед смертью как завершение текущей формы существования – завершение смертного пути. Смирение в религиозной форме – отказ от мира, готовность и желание умереть. Как пишет об этом знаменитая исследовательница смерти Элизабет Кюблер-Росс: «Смирение не следует считать этапом радости. Оно почти лишено чувств, как будто боль ушла, борьба закончена и наступает время –последней передышки перед дальней дорогой», как выразился один из наших пациентов» [3; с. 123].

Отрицание смерти транслируется всем нам различными религиями и философиями, которые создают загробную жизнь и трансцендентные миры, призванные отменить неизбежность, фаталистичность и трагизм конечности всего существующего. Смерть в данном случае просто отменяется и становится пере-

ходом к новой форме существования. Так христиане искренне верят, что смерть несет в себе блаженство и покой для верующих праведников, но ад для всех грешников.

Борьба со смертью предполагает то, что любая смерть и разрушение – это биологическая или техническая ошибка, которую можно исправить. Людям не обязательно вообще умирать, их можно починить и спасти от умирания. Так трансгуманисты объявляют войну смерти и стремятся достичь бессмертия, реализуя право человека на бесконечную жизнь. Как по этому поводу отметил израильский историк Юваль Ной Харари: «Для современного человека смерть – это проблема техническая, которая может и должна быть решена» [7; с. 31].

Если привязать описание всех этих стратегий отношения к смерти к нашему анализу танатотуризма, то следует сказать следующее: черный туризм – это синтез принятия, отрицания и борьбы со смертью.

В танатотуризме человек принимает смерть и разрушение как вечный и необходимый аспект любого бытия (который однако в нашу современную эпоху становится ирреальным, виртуальным, симулякральным, а значит, полностью ненастоящим), отрицает необратимость и трагичность смерти через превращение ее в развлекательную игру и тайно борется с признанием факта собственной конечности, делая все в мире несерьезным потреблением. Такое разноплановое сложное восприятие создает противоречивое и невротичное понимание смерти, что приводит к тотальной шизофренизации современного культурного сознания, в котором смерть одновременно отрицается, стирается и принимается.

Таким образом, в ходе нашего анализа было выяснено, что современная культура центрирована на разрушении и смерти, которые абсолютизируются и гипертрофируются.

Однако темный туризм это не только деструктивное, разрушительное явление мировой культуры. Танатотуризм имеет практически безграничный образовательный и воспитательный потенциал, но только если перестанет быть товаром на продажу и вырвется из всеобщего капиталистического служения. Танатотуризм может служить просветительским начинаниям, может помочь в личном, экзистенциальном переживании своей смерти. Это подразумевает максимальное осознание и ощущение конечности своего собственного бытия, что требует не поиск новых и экстремальных ощущений, а желание понять и прочувствовать всю всеобщую трагедию человеческого существования под названием смерть. Только по настоящему поняв, что смерть – это, прежде всего, моя конечность и разрушение моего личного мира, мы сможем вернуть смерти ее реальную естественность и понять трагедию других людей. Смерть можно не только потреблять, ее можно созерцать и понимать, осознавать и переживать как объективную реальность.

Библиография

1. Даути К. Уйти красиво. Удивительные похоронные обряды разных стран / К. Даути. – Эксмо, 2018. – 288 с.
2. Копылова. А. А. Мрачный туризм: к вопросу об изучении феномена / А. А. Копылова // Туризм: технологии и тренды : материалы II студенческой научно-практической конференции, Екатеринбург, 20 февраля 2016 г. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2016. – С. 40-50.
3. Кюблер-Росс Э. О смерти и умирании / Э. Кюлер-Росс. – М. : Корвет, 2016. – 294 с.
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб. : Алетейя, 2014. – 160 с.
5. Рыбакова Е. В. Темный туризм в России: современное состояние, проблемы изучения / Е. В. Рыбакова // Теория и практика сервиса: экономика, социальная сфера, технологии. – 2013. – №(3)17. – С. 180 – 187.
6. Хапаева Д. Занимательная смерть. Развлечения эпохи постгуманизма / Д. Хапаева. – М. : Новое литературное обозрение, 2020. – 328 с.
7. Харари Ю. Homo Deus: Краткая история будущего / Ю. Харари. – М. : Синдбад, Издательство, ООО, 2019. – 496 с.
8. Foley M. Dark tourism: Cengage Learning. / M. Foley, J. J. Lennon. – EMEA, 2000. – 184 с.

УДК: 130.2

ББК : 71.1

**Советские поэты и писатели: к вопросу
о политике украинизации 1920-30-х гг.**

В. Н. Ряполов

Воронежский государственный университет (г. Воронеж, Россия)

Если в XIX веке идея «украинизма» витала в умах узкой, маргинальной прослойки малороссийской интеллигенции, то события 1917 года придали ей новый импульс. Развалившийся фронт Первой мировой войны способствовал оккупации территории Украины германскими войсками, на штыках которых к власти приходили, неся с собой идеи «самостийной Украины», то Петлюра, то различные «батьки», то генерал Скоропадский. Конечно, всей этой «камарильи» не удалось ничего осуществить из-за нехватки времени, да и противодействия со стороны жителей украинских сел и городов. Так, член Государственной Думы, редактор газеты «Киевлянин» Василий Витальевич Шульгин летом 1918 года написал записку, предназначенную Киевскому губернскому старосте об отказе от украинского гражданства. Объяснял он свой поступок в записке следующим: «ни в какую эпоху Украинской державы не существовало. Земли же, которые ныне зачисляются во вновь сфабрикованную Украинскую державу, всегда и неизменно считали себя русскими... <...> Термины: Украина, украинцы, украинский язык, Украинская держава имеют одно назначение – вытравить в умах местного населения сознание, что этот край русский, что жители его – русские из русских, что языком развитой части населения его является литературная общерусская речь, в то время как наша деревня пользуется малороссийским просторечием, точно так же, как деревня в Великороссии пользуется великорусским просторечием» [23; с. 173-174]. Крайне негативно в своих дневниках отнесся к политике украинизации времен Директории и писатель К. Г. Паустовский, а вот уроженец Киева М. А. Булгаков устами своего героя из «Белой гвардии» с горечью говорил: «Я б вашего гетмана, – кричал старший Турбин, – за устройство этой миленькой Украины повесил бы первым! <...> Кто терроризировал русское население этим гнусным языком, которого и на свете не существует? Гетман. <...> Сволочь он, – с ненавистью продолжал Турбин. – Ведь он же сам не говорит на этом проклятом языке! А?» [4; с. 126].

А как только в 1918-м Германия потерпела поражение, то рухнула и Украина, оставив в умах и сердцах местного населения полное отторжение украинской идентичности под «жовто-блакитным» флагом. Говорить, что она рухнула совсем, было бы, наверное, неправильно. Идея «украинизма» нашла свой приют в умах галичан и буковинцев, оказавшихся волей судьбы в составе Польского государства.

То, что не удалось сделать в течение столетия полякам, сепаратистам, различным самостийникам и гетманам, а это расколоть единый русский народ, то удалось большевикам. Еще в 1920-м князь Александр Михайлович Волконский в книге «Украина: Историческая правда и украинофильская пропаганда» писал, что: «могущественный фактор украинского и всех остальных сепаратизмов в России – большевизм» [6; с.136]. Да и было почему сложиться такому мнению, выступая на Седьмой (апрельской) Всероссийской конференции РСДРП(б) в 1917 году по национальному вопросу Ленин заявил: «Мы к сепаратистскому движению равнодушны, нейтральны. Если Финляндия, если Польша, Украина отделятся от России, в этом ничего худого нет. Что тут худого? Кто это скажет, тот шовинист» [11; с. 93].

Уничтожив «единую и неделимую Россию» с губернской системой управления, большевики создали лоскутное одеяло, представлявшее собой так называемый «Союз» государств с правом на самоопределение, в который и вошел единый народ, разделенный искусственно на Россию, Белоруссию и Украину. Условной датой создания большевиками проекта «Украина» можно считать 1922 год, когда произошло образование СССР, составной частью которого и стала Советская Украина (УССР), и в которой началось строительство украинской нации. Идеологической основой украинизации стал ленинский тезис о борьбе с «великодержавным (он же великорусский) шовинизмом», где во имя пролетарского интернационализма и преодоления недоверия и подозрительности, угнетающая нация, т.е. русская, должна была быть поставлена в неравное положение с нацией угнетенной [15; с. 285]. Кроме того, одним из вопросов государственного строительства было разграничение территории. Проведение границы между Россией и Украиной, как правило, проходило по старым губернским рубежам, сложившимся еще в досоветский период; так, например, на Слобожанщине – между Харьковом и Воронежем. Территории северного Причерноморья, ранее именовавшиеся Новороссией, а также Донецкий регион были переданы Украине с одной лишь целью – повысить процент пролетариата во вновь созданной аграрной республике. Что, кстати, было сделано и с территориями Витебской и Гомельской губерний, а так же некоторых уездов Смоленщины при создании Советской Белоруссии, где процессы «белоруссизации» ничуть не отличались от процессов, проходивших на Украине [8; с. 270-289].

Началом политики украинизации или «коренизации» стал официальный курс партии, обозначенный в апреле 1923 года на XII съезде РКП(б), где Сталин «указал на необходимость энергичной работы по ликвидации хозяйственного и культурного неравенства между народами Советского Союза. Он призывал всю партию к решительной борьбе с уклонами в национальном вопросе – великорусским шовинизмом и местным буржуазным национализмом» [9; с. 251]. Коренизация представляла собой политику партии по насильственному реформированию русской или малорусской идентичности в украинскую с помощью партийного аппарата и административных мер [17; с. 419]. Впервые этот вопрос поднял Сталин еще в марте 1921 года. Тогда, на X съезде партии, он выступил с докладом по национальному вопросу, где указал на необходи-

мость: «а) развивать и укреплять у себя советскую государственность в формах, соответствующих национальному облику этих народов; б) поставить у себя действующие на родном языке суд, администрацию, органы хозяйства, органы власти, составленные из людей местных, знающих быт и психологию местного населения; в) развивать у себя прессу, школу, театр, клубное дело и вообще культурно-просветительные учреждения на родном языке» [2; с. 69]. Мало того, что идея коренизации должна была облегчить распространение коммунистических идей и сделать новый политический режим привлекательней, украинизация была орудием и внешней политики, призванным завоевать симпатии украинцев в соседних странах: Польше, Венгрии, Румынии [10; с. 102]. Под украинизацию попали все сферы общественной жизни республики. Все делопроизводство обязано было перейти на украинский язык, и уже летом 1923 года на Украине вышли два постановления, согласно которым граждане, поступающие на государственную службу, должны были выучить украинский язык в течение полугода, а те, кто уже работал, то в течение одного года. Те сотрудники, которые не желали изучать язык, должны были быть уволены со службы без выходного пособия. Не уровень образования, а знание языка, а еще лучше – украинское происхождение становились своеобразным трамплином, помогающим человеку незаслуженно подняться по социальной лестнице, и занять достаточно высокое место. Так, Иван Лукьянович Солоневич в книге «Россия в концлагере», написанной в 1935 году, сразу после побега из Беломоро-Балтийского лагеря, вспоминал о встрече с украинским «профессором» Бутько, оказавшимся в концлагере сразу после окончания большевистской украинизации. «До очень недавнего времени профессор Бутько был, по его словам, преподавателем провинциальной средней школы-десятилетки. В эпоху украинизации и «выдвижения новых научных кадров» его произвели в профессора, что на советской Руси делается очень легко, беззаботно и никого ни к чему не обязывает. В Каменец-Подольском педагогическом институте он преподавал ту, не очень ярко очерченную дисциплину, которая называется рефлексологией. В нее по мере надобности впихивают и педагогику, и профессиональный отбор, и остатки разгромленной и перекочевавшей в подполье психологии, и многое другое. И профессору, и украинизацию Бутько принял как-то слишком всерьез, не разглядев за всей этой волюнкой самой прозаической и довольно банальной советской халтуры» [21; с. 219]. По такому же сценарию сложилась судьба и классика украинской национальной литературы Максима Рыльского, с той лишь разницей, что он вовремя, как теперь говорят, «переобулся», сложил оды Сталину, чем сохранил не только свою жизнь, но и положение в обществе, но об этом ниже. О 20-х годах прошлого столетия Максим Фаддеевич вспоминал: «С 1919 по 1929 год – не оставляя литературы – я учительствовал: сначала в разных селах, потом в Киеве. Учитель из меня получился не очень, так сказать, удачливый, но некоторые моменты моего учительства я вспоминаю с удовольствием, особенно чтение перед затихшей аудиторией произведений Шевченко, Квитки, Кацюбинского, Васильченка, Тычины. (Я преподавал украинский язык и литературу.) Некоторое время я читал лекции на рабочем факультете Киевского универ-

ситета и в Украинском институте лингвистического образования (УИЛО), где моими предметами были украинская стилистика и практика перевода. (Институт этот просуществовал недолго.) Основным же делом своей жизни считаю – литературу, поэзию, оригинальную и переводную, значение которой для укрепления дружбы между народами, для разработки и обогащения языка представляется мне очевидным» [18; с. 41].

Основная масса школ так же переводилась на украинский язык обучения, обязательным он стал в ВУЗах. Попал под украинизацию выдающийся педагог А. С. Макаренко, создавший, и возглавивший в 1920 году колонию им. А. М. Горького для беспризорных детей на Полтавщине, а затем и под Харьковом. Ведя переписку с великим писателем, рассказывал ему обо всех тяготах и радостях педагогов и воспитанников учреждения, с гордостью носящих имя «Горьковец», он писал 14 марта 1927-го: «Дорогой Алексей Максимович! Опять посылаю Вам кучу наших безграмотных писаний. Стыдно мне, как учителю, за эту безграмотность, ведь с некоторыми я бьюсь не первый год, но трудно переучивать наших запущенных ребят, а кроме того, режет нас украинизация: хлопцы городские, по-украински никогда не говорили, сейчас вокруг них, даже в селе, все говорят по-русски, читают книги исключительно русские, а учатся исключительно «на родном языке». Я удивляюсь, откуда еще у них берется охота учиться. И смотрите, письма к Вам написаны почти все по-русски. Все это наводит на чрезвычайно печальные размышления, не столько об украинском языке, сколько о нашем... формализме, догматизме, головоутиатстве» [13]. Алексей Максимович высоко ценил деятельность Антона Семеновича, обращаясь к нему в письме: «Вас я крепко обнимаю, удивительный Вы человек и как раз из таких, в каких Русь нуждается. Хоть Вы похвал и не любите, но – это от всей души и – между нами. А. Пешков 12.VII.26.» [13]. А когда через год Антон Семенович вынужден был оставить работу заведующего колонией из-за нападков «выдающихся» педагогов Наркомпроса Украины, утверждавших, что Макаренко «хороший практик, но теории советской педагогики не знает», называющих его систему «макариевщиной». По этому поводу он написал письмо Горькому, на что писатель, в частности, ответил: «Харьков. 14 марта 1927 года.

Дорогой Антон Семенович –

Ваш уход из колонии поразил и глубоко огорчил меня. <...> Очень боюсь, что в это дело замешаны тенденции «националистического» характера. 6.XII.28. А. Пешков» [13].

Здесь хотелось бы добавить, что имеются сведения о том, что и сам Горький был раздосадован, узнав о возможном переводе его собрания сочинений на украинский язык в 1928 году.

Не прошла волна сплошной украинизации представителей литературы и искусства. Так, в начатой издаваться в 1929 году «Литературной энциклопедии» были напечатаны статьи о поэтах и писателях, куда вошли заметки и об украинских авторах. Если писатель или поэт поддерживал линию партии на коренизацию, то об этом как-то умалчивалось, как о чем-то само собой разумею-

щемся. Но если он не вписывался в существовавшие на тот момент каноны, то об этом открыто заявлялось. Так, в качестве примера можно привести материал о писателе Любченко: «Любченко Аркадий Афанасьевич (1899 –) – современный украинский писатель. <...> В отличие от первой книги здесь (роман «Волна», 1929) обнаруживаются заметно упаднические тенденции автора, выражающиеся подчас в откровенно реакционных установках, в недооценках украинской пролетарской культуры и политики партии в национально-культурном строительстве на Украине. <...> В настоящее время Любченко перестраивается, пытается освободиться от своих ошибок, что сказывается пока в переходе на новую тематику» [12; Стлб. 657-658].

При этом хотелось бы заметить, что положительно откликались на украинизацию, как правило, «самостийники», проживавшие как в самой Украине, так и в районах, граничащих с ней. Такая политика вызывала у них восторг. Хотя у большинства лиц творческих профессий украинизация проходила если не с внутренним отторжением, т.к. открыто говорить об этом было небезопасно, то без особых эмоций, и констатировалась как факт, а у некоторых, таких как, например, Павел Михайлович Губенко, больше известного под именем Остап Вишня, находила повод для сатиры и юмора.

Что касается писателей и поэтов, проживавших в областях РСФСР, то они на всю эту суету мало реагировали, т.к. их это не касалось, а если и замечали, то бывало и с юмором. Так А. П. Гайдар в своем известном детском рассказе «Р.В.С.», написанном в 1926 году, упоминаемым в нем украинским атаманом времен Гражданской войны дал такие шуточные имена, как «Криволюб» и «Козолуп» [7; с. 4, 51].

На подобные шутки главный «трибун революции» В. В. Маяковский, с энтузиазмом встречавший все начинания советской власти, с упреком откликнулся, опубликовав всё в том же 1926-м стихотворение «Долг Украине», в котором в частности написал, возможно, имея в виду и Аркадия Гайдара:

«Говорю себе: товарищ москаль, на Украину шуток не скаль.

Разучите эту мову на знаменах-лексиконах алых, –

Эта мова величава и проста:

«Чуешь, сурмы заграли, час расплаты настав...» [16; с. 411].

К 1930 году из крупных республиканских и областных газет всего лишь три издавались на русском языке, а в 1931-м в УССР насчитывалось 66 украинских, 12 еврейских и только 9 русских театров. Конечно, говорить о том, что эта политика была встречена с ликованием местным населением, советскими и партийными органами, не приходится, она вызвала сильное встречное сопротивление. Кстати, хотелось бы вспомнить всё ту же Белоруссию, где люди, считавшие себя русскими, жаловались, «что сначала к нам пришли немцы, потом поляки, а теперь идут на нас... белорусы» [8; с. 265].

Например, благодаря такому сопротивлению, в 1927 году Совнарком СССР подтвердил, что делопроизводство в частях РККА должно вестись только на русском языке, как и по всей стране. Простые граждане Украины, в том числе и из сельской местности, писали письма в союзный и республиканский ЦК

партии с просьбой отменить украинский язык, т.к. они его не понимают. Да и было почему. В новосоздаваемый советско-украинский язык старались ввести максимальное количество польских или чешских слов, чтобы язык стал более отдаленным от русского, что, кстати, параллельно проводилось и в Белоруссии. Много галицийских слов и выражений было включено в Академический словарь украинского языка. Галицийские слова и выражения были признаны нормальной составляющей не только научного, но и литературного языка. В докладе, который в январе 1929-го оглашали в Киеве в Коммунистической академии члены Комиссии по изучению национального вопроса, было записано: «Возьмем дореволюционный украинский язык на Украине, скажем, язык Шевченко. И теперешний украинский язык, с одной стороны, и русский язык – с другой: Шевченко почти каждый из вас поймет. А если возьмете какого-либо современного писателя – Тычину, Досвитского или другого из новых, – я не знаю, кто из вас, не знающих украинского или хотя бы польского языка, поймет этот язык на основе русского. По отношению к русскому языку мы видим здесь значительное увеличение расхождения» [17; с. 429]. Об этом же упоминал и А. Белецкий во Вступительной статье к первому тому двухтомных сочинений Павло Тычины (М., 1960): «Новый этап в истории украинского литературного языка навсегда останется неотделимым от имени Тычины» [1; с. 16]. Конечно, новый язык был непонятен не только городским, но и сельским жителям Украины, а от того и вызывал отторжение. Что касается Шевченко, то его имя стало символом украинизации. Бросается в глаза то, что практически все ВУЗы Украины, за редким исключением, носят имя Шевченко, не говоря уже о названиях улиц, площадей, библиотек и пр.

Для большинства населения Украины родным оставался и был русский язык. Так А. С. Макаренко в своей «Педагогической поэме» вспоминал, что первым кого он встретил, организуя в 1920-м колонию на Полтавщине, был завхоз: «Скоро я установил, что Калина Иванович выражается с украинским прононсом, хотя принципиально украинского языка не признавал. В его словаре было много украинских слов, и «г» он произносил всегда на южный манер. Но в слове «педагогический» он почему-то так нажимал на литературное великорусское «г», что у него получалось, пожалуй, даже чересчур сильно» [14; с. 16-17]. Или об одном из воспитанников Антоне Братченко: «Антон стоял гораздо выше многих колонистов, говорил правильным городским языком, только для фасона вставлял украинизмы» [14; с. 84]. Хотя в диалогах детей автор часто использовал украинский диалект, но диалект истинный, природный, понятный русскому читателю, а не тот язык, который был изобретен в 20-е годы. При этом Макаренко вспоминал, что ему встречались и «национально-свидомые» типы, даже среди направляемых к нему на работу сотрудников колонии: «Дерюченко был ясен, как телеграфный столб: это был петлюровец. Он «не знал» русского языка, украсил все помещение колонии дешевыми портретами Шевченко и немедленно приступил к единственному делу, на которое был способен, – к пению «украинских писэнь» [14; с. 186]. Хотя в нужный момент: «Дерюченко вдруг заговорил по-русски. Это противоестественное событие было

связано с целым рядом неприятных происшествий в дерючинской семье». Его жена – «существо, абсолютно безразличное к украинской идее» – собралось рожать [14; с. 196].

Не имея возможности провести украинизацию форсированными темпами из-за отсутствия подходящих кадров, т.к. образованное городское население республики было русскоговорящим, партийным руководством было принято решение разрешить вернуться в страну националистам-галичанам, проживавшим после Гражданской войны в Польше, Австрии, Чехословакии. По возвращении многие из них были назначены на посты в Наркомпросе, и составили, по мнению, вернувшегося украинского историка М. С. Грушевского, около 50 тыс. человек [2; с. 121]. Если говорить о самом Грушевском как об историке, то его «Историю Украины-Руси», погибший в Киеве писатель Олесь Бузина назвал «фантастической историей». Да и сам историк, призванный распространять украинский язык, со слов Олесья Алексеевича «украинскому языку так и не научился. До конца жизни русским он владел куда более свободно. Любая бумажка, написанная им на «великом и могучем», вполне удобоваримая. <...> Украинские же «перлы» академика звучат как наглая издёвка над «соловіною мовою» [3; с. 360, 363-364].

Мало того, КП(б)У не собиралась ограничиваться территорией своей республики, под ее давлением, в 1920-х и начале 1930-х годов начала проводиться насильственная украинизация и территорий РСФСР, приграничных с Украиной и исторически заселенных украинцами. Под эту украинизацию или коренизацию невольно попали некоторые районы Воронежской, Ростовской, Курской областей.

В 1932 году линия партии резко изменилась, начался обратный процесс – деукраинизации. Да и было почему. Начался отток населения из республики. Уезжали преподаватели ВУЗов, не желавшие преподавать и вести научную работу на украинском языке. Что интересно, и в настоящее время с введением обязательного преподавания в школах только на украинском, возни проблемы у учителей химии, физики, биологии, математики в связи с тем, что многие научные термины существуют только на русском и перевод на «соловьиную мову» отсутствует, его еще не успели придумать. При этом сегодня на политических ток-шоу ряд московских политологов, уроженцев Украины, вполне серьезно заявляют, что «хуторской язык» не может быть языком культуры и науки, как это пытаются сделать киевские власти. Творческую интеллигенцию, писавшую на русском языке, также не устраивала украинизация, в том числе, и из-за сложностей с публикациями. Да и проводимые насильственным путем методы, вызывали внутреннее отторжение не только к политике, но и к самому украинскому языку. Так Лидия Корнеевна Чуковская в «Записках об Анне Ахматовой. 1938-1941», вспоминала беседу с поэтессой 15 октября 1939 года: «Опять почему-то вернулись к Киеву, и я спросила, любит ли она Шевченко.

– Нет. У меня в Киеве была очень тяжелая жизнь, и я страну ту не любила и язык... «Мамо», «ходимо», – она поморщилась, – не люблю».

Да и украинский менталитет также был неприятен Анне Андреевне. 13 октября 1940-го, она рассказывала Чуковской: «Униженно держались только украинские крестьяне. Они были развращены польскими помещиками. Я сама видела там, как едет управляющий в красных перчатках, и семидесятилетние старухи его в эти перчатки целуют. Омерзительно! А в Тверской губернии совсем не то – полное достоинство» [22; с.41, 171].

На месте в республике оставались не лучшие научные кадры, а в первую очередь «свидомые». Была заложена основа формирования этнической республиканской элиты. Чтобы занять хоть какую-нибудь должность, необходимо было знать украинский язык, а еще лучше – быть украинцем по происхождению. Формировавшаяся бюрократия монополизировало право на формирование низшего и среднего звена республиканского аппарата управления. Такое привилегированное положение украинской элиты вызывало раздражение другой части общества: большевиков, веривших в мировую революцию и лозунги интернационализма, а также носителей русской культуры. Эти мнения несогласных украинское руководство называло «великорусским шовинизмом» [2; с. 125]. Мало того, национальный вопрос обострился и наложился на негативные последствия коллективизации. К концу заготовительной компании 1931 года Украина была на грани голода, а плохой урожай 1932-го ни как не был учтен при разнарядках очередных заготовок. Выполнить план по хлебозаготовке любой ценой, как того требовало союзное руководство, на Украине не удалось. В итоге Сталин обвинил руководство Украины в двурушничестве, заявил, что в партийных и советских органах республики окопались скрытые националисты, петлюровцы и иностранные агенты, целью которых было аннексировать Украину [5; с. 103]. Началась чистка. Пострадали не только партийные и советские руководители, но и работники науки, культуры, образования, обвиненные в национализме. Массово, как «антисоветских элементов», началось увольнение учителей украинского языка, Академия наук была также очищена от националистов, были они вычищены из Наркомпроса УССР, научно-исследовательских и педагогических институтов. Волна, зародившаяся в Киеве, дошла и до российских приграничных областей и районов, где так же начался процесс деукраинизации. Примером такой чистки стал и «профессор Бутько», о котором упоминал И. Л. Солоневич: «Когда политическая надобность в украинизации миновала, и лозунг о культурах национальных по форме и пролетарских по существу был выброшен в очередную помойную яму, профессор Бутько, вкупе с очень многими коллегами своими, поехал в концлагерь на пять лет с очень скверной статьей о шпионаже (58, пункт 6). Семью его выслали куда-то в Сибирь, не в концлагерь, а просто так – делай, что хочешь. Туда же после отбытия срока предстояло поехать и самому Бутько, видимо, на вечные времена; живи, дескать, и плодись, а на Украину и носа не показывай. <...> Профессор Бутько, как и очень многие из самостийных малых сил, был твердо убежден в том, что Украину разорили, а его выслали в концлагерь не большевики, а «кацапы»» [21; с. 219-220].

Здесь хотелось бы добавить, что в годы, так называемого, развитого социализма проблема украинизации 20-30-х годов исторической наукой не рассматривалась, ее как бы и не существовало, она замалчивалась, видимо негласно признавалась властями ошибкой, а ошибаться партия, по определению, не могла. Даже в вышедших в 60-е годы в переводе на русский язык двухтомниках избранных произведений украинских поэтов Миколы Бажана (М., 1984), Павло Тычины (М., 1960) и четырехтомнике Максима Рыльского (М., 1962), активно писавших в 20-30-е годы, тема Украины даже не упоминалась. Такое ощущение, что составители ее просто вычистили. Да и в «Хрестоматии по литературе для учащихся 10-х классов» (М., 1948), где в числе поэтов и прозаиков республик СССР украинцы представлены выше упомянутыми авторами, в разделе «Биографический справочник», творчество их интересующего нас периода как бы завуалировано, т.е. они писали, но как, и о чем не понятно [20; с. 217-218]. Зато в книге для детей «О Ленине и Сталине. Стихи и песни», опубликованной в 1947 году, вошло стихотворение Максима Рыльского, начинающееся словами:

«Из-за гор из-за высоких / Сизокрылый взмыл орел...

Он размахом крыл широких / Все преграды поборол.

Вслед за ним летим к вершинам, / Солнцу в очи заглянуть...

Летом солнечным, орлиным / Вождь указывает путь».

И заканчивающееся: «Лучезарными огнями / Жизнь сверкает нам сейчас...

Слово Сталина – меж нами, / Воля сталинская в нас!» [19; с. 22-23].

Видимо подобная лирика и спасла некоторых украинских авторов от строительства Беломоро-Балтийского канала и других великих строек страны первых ударных пятилеток.

Хотя в 1930-е и произошел откат в политике украинизации и о ней в последующие 60 лет как бы даже забыли, однако грязное свое дело большевики все-таки сделать успели. Тлеющие угольки украинизма, так и не смогли истлеть за все эти десятилетия, даже Великая Отечественная война, со всеми ее бедами не смогла вытравить национальные идеи из украинского народа. Конечно, говорить о том, что этими идеями было заражено все население республики, было бы не правильно, но малая его часть, радикально настроенная, ждала распада великой державы СССР. И как результат, в 1991 году было создано независимое украинское государство с идеологией, озвученной президентом Леонидом Кучмой: «Украина – не Россия», а события в Киеве 2014 года и в последующие годы проявили всю антирусскую направленность страны. Люди, носящие русские фамилии и говорящие на русском языке, маргинализировались настолько, что свой родной язык называют языком врага или оккупанта. А прямым отголоском политики советской украинизации стал, принятый в 2017 году Верховной Радой закон «Об образовании» и в 2019-м «Закон о языке» в точности, повторившие все те мероприятия, которые проводили большевики в 1920-30 годы.

Библиография

1. Белецкий А. Павло Тычина / А. Белецкий // Тычина Павло. Сочинения в двух томах. – Т.1. – М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1960. – С. 5-32.
2. Борисенок Е. Ю. Феномен советской украинизации. 1920-1930-е годы / Е. Ю. Борисенок. – М.: Издательство «Европа», 2006. – 245 с.
3. Бузина О. А. Преступление профессора Грушевского / О. А. Бузина // Тайная история Украины-Руси. – Киев: Арий, 2015. – С. 360-377.
4. Булгаков М. А. Белая гвардия / М. А. Булгаков // Полное собрание романов, повестей и рассказов в одном томе. – М. : АЛЬФА-КНИГА, 2009. – С. 99-312.
5. Вдовин А. И. Русская нация в XX веке (русское, советское, российское в этнополитической истории России) / А. И. Вдовин. – М. РГ-Пресс, 2019. – 712 с.
6. Волконский А. М. Украина: Историческая правда и украинофильская пропаганда / А. М. Волконский. – М. : ООО «Кучково поле», 2015. – 208 с.
7. Гайдар А. П. Р.В.С. / А. П. Гайдар. – М. : Детская литература, 1969. – 65 с.
8. Зинькевич В. «Несвядомая» история Белой Руси / В. Зинькевич. – М. : Книжный мир, 2017. – 426 с.
9. История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1950. – 354 с.
10. Коротун С. Н. Украинизация Воронежского края в 1923-1932 годах / С. Н. Коротун // Вестник Пермского университета. Серия: История. – 2017. – № 4(39). – С. 101-108.
11. Ленин В.И. Речь по национальному вопросу 29 апреля (12 мая) / В.И. Ленин Избранные произведения в 3-х томах. Т. 2. – М.: Политиздат, 1982. – С.90-94.
12. Любченко Аркадий Афанасьевич // Литературная энциклопедия в 11 томах. – Том 6. – М. : Государственное словарно-энциклопедическое издательство «Советская Энциклопедия», 1932. – Стлб. 657-658.
13. Макаренко А. С. Антология гуманной педагогики // URL: <https://roerich-lib.ru/index.php/makarenko/5360-perepiska-a-s-makarenko-s-a-m-gorkim> (дата обращения: 23.08.20)
14. Макаренко А. С. Педагогическая поэма / А. С. Макаренко. – М.: Детская литература, 1988. – 575 с.
15. Марчуков А. В. Украинское национальное движение. УССР. 1920-1930-е годы. Цели, методы, результаты / А. В. Марчуков. – М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2015. – 591 с.
16. Маяковский В. В. Долг Украине / В. В. Маяковский // Сочинения в двух томах. – Том первый. – М. : «Правда», 1987. – С. 409-411.
17. Медведев А. А. Подлинная история русского и украинского народа / А.А. Медведев – М. : Издательство «Эксмо», 2015. – 512 с.

-
-
18. Рыльский Максим. Автобиография / Максим Рыльский // Сочинения в четырех томах. Т.1. Стихотворения 1910-1946. – М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1962. – С. 25-48.
 19. Рыльский М. Песня о Сталине / М. Рыльский // О Ленине и Сталине. Стихи и песни. – М.-Л. : Государственное Издательство Детской литературы, 1947. – С. 22-23.
 20. Современная литература. Хрестоматия для 10-го класса средней школы. Ч. II. Литература народов СССР. Сост. А. Дубовиков и Е. Северин. – М. : Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1948. – 232 с.
 21. Солоневич И. Л. Россия в концлагере / И. Л. Солоневич. – Минск : «Современная школа», 2010. – 592 с.
 22. Чуковская Лидия. Записки об Анне Ахматовой. Книга I. 1938-1941 / Лидия Чуковская. – М.: «Книга», 1989. – 272 с.
 23. Шульгин В. В. Россия, Украина, Европа: избранные работы / В. В. Шульгин. – М. : Содружество «Посев», 2015. – 416 с.

КУЛЬТУРА И МИР



УДК: 37.015.3

ББК : 74.6

Special psychological aspects of learning foreign languages

K. N. Azamjonova, A. I. Matkarimova

Andijan state university (Andijan, Uzbekistan)

In Uzbekistan, special attention is paid in the curricula and programs to constantly improve the quality and level of teaching foreign language and to improve the skills of foreign language teachers at the level of modern requirements. In particular, the development of the necessary textbooks, teaching aids in collaboration with specialists, according to the psychological aspects of teaching foreign languages and psychological approaches to them, as well as modern requirements.

The psychological specificity of language learning and teaching requires knowledge of the psychological aspects of comprehension of a foreign language text, memorization of foreign words, ensuring that students expand their thinking in another language in the process of learning a foreign language. The teacher's study of the psychological characteristics inherent in the development of classroom students, awareness of the psychological laws of students' mental development, the study of factors actively influencing the psychological development of students include the necessary psychological information for relationships with them. To date, psychologists, Redkina L. V., Abdalina L. V., Zimnyaya I. A. have conducted a number of studies on psychological approaches and to the study of foreign languages. A number of scientific studies in this area have been conducted in other countries, but in our education system, the psychological aspects of learning foreign languages have not been sufficiently studied. The learner of any language wants to expand the scope of independent and freethinking in a foreign language, to quickly achieve the ability to organize conversations correctly. As language learners learn a foreign language, it is natural that a number of problems related to another language will arise. Therefore, learning foreign languages requires systematic mental work, which requires the help of psychological knowledge to overcome any psychological barriers.

On the other hand, Japanese scientist Masaru Ibuka said that a child begins to develop while he is still in his mother's womb: he or she reacts to classical music and feels the positive emotions received by his mother when he goes to a painting exhibition. A.S. Makarenko also participated with his views on the problem of biogenesis

and sociogenesis of child development. He studied a number of issues in the team, such as relationships, the design of the child's personality, the importance of activity motives in the child's activities, and used it in practice. So, in the opinion of psychologists, it became clear that in teaching a child, in teaching something, we need to study his psyche, revealing the individual psychological characteristics of the child, to rely on a number of principles or rules.

It is important to maintain the characteristics of the character in child psychology, the psychological methods used in the lessons for children, the technical means, and the methods of lesson development. A variety of assessment and motivation methods in the acquisition of knowledge during the course has an impact on the development of the child's psyche. We need to be able to use play activities in both raising and educating children. We know that their most basic and leading activity is game. Leadership activity refers to a child's behavior that is often overlooked at the same age. Leadership activity is an activity that results in significant changes in a child's mental development. It is difficult to imagine a child's mental development without play. It is known that as a child gets older and has the opportunity to act independently, the world of things and events around him expands.

Indeed, teaching a foreign language to young children is much more difficult and responsible. The following methods can be used to teach children meaningful and interesting English: —For the kids. «*What is he, who is he?*» an exercise for learning a language. The purpose of this exercise is to develop the child's perception, memory and thinking ability. Children demonstrate the movement of any animal with hand movements, facial expressions and gestures. The other children in the group try to find it in English or get practical help from their teacher. ”

Through facial expressions and gestures. These are the most important methods of English. When a teacher speaks or gives an order, for example, when you say something like get up, close the door, these words become clear. In language lessons for children, we need to teach them new words with the help of pictures from different objects and cards, draw pictures on the board on the topic, so that children see the pictures and hear the terms. The term animal can also be learned by imitating animals in language learning. Learning a foreign language through songs, poems, cartoons and plots is also one of the most effective ways.

As an example of a weather theme, it is helpful for a first time, child to make a short cartoon about the weather on TV and then memorize the song by creating shapes together by hand. For example, the teacher instructs one of the students to think about one of the chapters and not to tell which chapter he or she is thinking about. For example, it is cold. It is white. I ski. I skate. I throw snowballs. Is it spring? Is it winter when students try to find it. The training continues in this way; group responds quickly and correctly will be winner.

A second characteristic feature of playing activities for children is the formation of national feelings in children's play. It is important for them to apply appropriate psychological exercises. It is necessary to study the psychological aspects of learning foreign languages from a scientific and practical point of view and to develop the

psychological competence of English teachers. There are a number of issues that need to be addressed on these issues. They are as follows:

- Scientific and practical study of the psychological aspects of learning foreign languages,

- Scientific consideration of the formation of institutions in the understanding of texts in foreign languages

- It is necessary to study and apply modern psychological technologies of learning foreign language.

To conclude that the results obtained in our scientific research expand the scientific knowledge about the psychological aspects of learning foreign languages. Through the scientific and practical study of the psychological aspects of the study of foreign languages, it is possible to obtain scientific information related to the development of psychological competence of teachers. This further expands the scientific views on the psychological aspects of learning foreign languages.

Bibliography

1. David G. Myers Psychology. - USA, 2010.
2. Elkonin D. B. Psychology games. - Vlados .: 1999
3. Nemov R. S. Practical psychology. - Moscow 2000
4. Shamshetova A., Melibayeva R. and others. General psychology. Study guide.

УДК: 371.38

ББК : 7.81

An approach to intercultural communication in teaching English

I. A. Egamberdiyeva

Andijan state university, (Andijan, Uzbekistan)

Intercultural communication is a communication between people of different cultures about their social origins, mentality, national character, lifestyle, customs, value system, and so on. In this process, it is necessary to educate and develop students in the spirit of respect, tolerance and understanding of the culture of the country under study. Every foreign language lesson is a crossroads of cultures, a practice of intercultural communication. Because every word in a foreign language in this process reflects a foreign life, mentality and culture. The task of teachers is to develop the communicative ability of pupils and students. To do this, it is necessary to master textbooks that teach people to communicate effectively and new teaching methods aimed at developing quadruple speech activities in a foreign language.

The formula of intercultural communication is patience, tolerance. Intercultural communication is required to avoid socio-cultural errors. For example, to the question "Tea or coffee?" ("Tea or coffee?"), We can answer "Tea" ("Tea") in the native language, but this answer does not apply to speech etiquette in a foreign language. In a foreign language, it is called "Tea, please". Uzbeks ask about the situation when they see it, and foreigners only ask about acquaintances. Creating words, sentences, and text in a coherent way helps to make the communication process more efficient. The word connects people through communication. The study of the language system in an interconnected way allows for consistency, and through this it is possible to engage in communication.

One of the important issues in foreign language teaching is the teaching of a foreign language through communication, which requires the creation of a clear communication environment, the active use of a foreign language in live natural situations and the connection with practice.

Consistency implies linking theory and practice in a variety of ways. These are:

- a) to connect the received knowledge with personal experience;
- b) linking education with the environment;
- c) linking theory with practice in the status of historical excursions;
- g) the solution of various problems and tasks of a theoretical and practical nature (the occurrence of any communication, the reason for the introduction of communication, should be the basis.

Language communication cannot occur without a clear interdependence of the types of speech activities - listening comprehension, speaking, reading, writing. Until the 1970s, that is, before the advent of the communicative method, there was little focus on listening comprehension. As a result of this method, the attitude of foreign language teaching to listening comprehension has changed through the development of a system of exercises, comprehension of speech in a foreign language. Gradually, systematic work on the basis of the communicative method and the formation of listening and comprehension skills in a foreign language began to be recommended.

In the renewal phase of foreign language teaching, the communicative-cognitive methodology prioritized the use of natural speech situation as a listening comprehension material, i.e. advertisements in transport, station, radio and television advertisements, telephone conversations and so on. The goals of listening and understanding information have changed. Narrating and controlling the listener also took on a different tone. This method distinguishes the following types of listening comprehension, depending on the purpose:

- to understand its main content without paying attention to certain aspects of the text in the broadest sense;

- when accurate information is important, such as the need for weather for a particular location, understanding the content of the train arrival and departure announcement;

- when every word is important, for example, understanding the recipe of the cake.

The current scientific and technological process is creating new opportunities for humanity. Interest in the study of the cultures of different peoples has led to the penetration of intercultural communication into science, especially foreign language teaching.

The purpose of modern technology is to appoint the student as the main subject of education, ie the main participant in the educational process. For example, in the process of learning a foreign language, the student is formed as a subject of intercultural communication. In this case, the teacher's task is to properly organize the educational process, to establish a psychological environment, to communicate freely, to participate in the debate and to express their views, to advise, to encourage. In particular, it should allow the teacher (student) to fully master the necessary teaching materials and develop their abilities. In the classroom, the teacher should pay attention to the student's thoughts, ideas, assumptions, at the same time, develop communicative, intercultural communication skills, abilities and culture, and consistently develop skills.

At this time, when great attention is paid to improving the effectiveness of foreign language teaching, along with higher education, the field of secondary education has a great impact and requires changes in its goals, content and strategies. Today, not only the specialist, but also the requirements for students can include their level of knowledge of foreign languages and computer literacy. Higher and secondary special education is responsible for training highly qualified, competitive, modern personnel capable of ensuring the economic, social and cultural development of the re-

public. Nowadays, more attention is paid to teaching foreign languages not only to write, read, listen, but also to speak, because the student must be able to get information about the field from the sources of the language he is learning, and at the same time expand his knowledge. must be able to communicate with a foreign colleague.

For this reason, today every specialist is required to know not only one, but several foreign languages, not only to learn foreign languages as a means of communication, but also to know the intercultural specifics required in the process of communication. factors such as traditions and mentality can be included.

These will be useful in the future when students travel abroad, interact with foreign colleagues and participate in various international conferences.

We need to prepare students who will be able to meet the demands of the times of future professionals.

Accordingly, one of the factors determining the level of professional training of a specialist today is that he not only has a certain level of knowledge, skills and abilities in his field, but also has the necessary intercultural competence in intercultural communication. This, in turn, indicates the need to introduce a competent approach to education. The concepts of "competence" and "competence", which are widely used today, are actually derived from the Latin word "competentia", which refers to a person's knowledge and awareness in a particular field, that is, his scope of authority in this area. Thus, the acquisition of competence can be understood as the right and authority to make judgments on issues in this area, based on the knowledge, experience and good knowledge of the individual in a particular field.

People's views on profession and leisure, tourism are growing. At the same time, the rapid growth of telephones, computers, radio and television as a means of communication has led to a widespread need for foreign languages.

After World War II, the need for foreign languages increased significantly militarily, culturally, and economically through the unification of European countries. In Europe in the 50s and 60s of the last century, the social-liberal government began to carry out "reforms" in education policy. In these reforms, new models and new pedagogical ideas began to be discussed. The concepts of free and independent pedagogy and didactics emerged.

Learning a foreign language was a passion for higher education in the 1950s. At that time, foreign languages were primarily taught by high school students. That changed in the 60s. In Europe, in the mid-1960s, English was taught as a school language for all students, not only high school students, but also primary school students with a lower level of mastery. At the same time, foreign language teaching was introduced in extracurricular education, especially in public schools. grew extremely rapidly.

Thus, the new form of foreign language teaching objectives are motivated by the integration of pragmatic linguistics. Pragmatic linguistics studies language not as a system but in terms of a direct live communication approach of pamphlets. Learning a foreign language should be done consciously and creatively, not as a programming relationship.

Bibliography

1. Gudykunst, W. & Kim, Y. Y. (2003). *Communicating with Strangers: An Approach to Intercultural Communication*, 4th ed. New York: McGraw Hill.
2. Kincaid, D. L. (1988). *The Convergence Theory of Intercultural Communication*. In Y. Y. Kim
3. W. B. Gudykunst (Eds.), *Theories in Intercultural Communication*. Newbury Park, CA: Sage.
4. Morgan Carol, Byram Michael. *Teaching and Learning Language and Culture. Culture in Language Learning*. 1994.

УДК : 908
ББК : 26.89

Память сердца

О. Н. Вербицкая

Филиал Российского государственного университета путей сообщения
(г. Воронеж, Россия)

Уходят огненные годы Великой Отечественной – годы величайших испытаний, невосполнимых утрат и людских страданий. И с каждым шагом Истории становится все очевиднее, что это были годы невиданного взлета человеческого духа, небывалой жертвенности и любви, солидарности и бескорыстия, годы массового героизма.

Слушая рассказы о той страшной войне, мы мысленно представляем весь ужас ушедшего времени.

Каждый день войны всех советских граждан был призыв: «Всё для фронта, всё для Победы!». Каждый пытался внести свой вклад в Победу. Долог и труден был путь к Победе. Чем и как его измерить?

Сражениями за Родину. Горем, которое прочувствовал каждый житель страны? Недоедали, недосыпали, были лишены элементарных бытовых удобств. За годы войны часто жизни людей подвергались смертельной опасности. Фронтовики и эвакуированные скучали по домашнему теплу, уюту, своей любимой семье во имя единственной цели – Победы над врагом.

Научно-исследовательская работа студентов на тему: «Память о войне в семье» помогла формированию у молодых людей нравственных чувств: долга, веры, совести, патриотизма, гражданственности, ответственности.

Из творческой работы студента 1 курса специальности 13.02.07 «Электроснабжение (по отраслям) Марьянова Кирилла:

«Мой прадед, Василий Григорьевич Баркалов, родился в 1925 году. В возрасте 16 лет «сбежал» на фронт. Он был сыном полка. Часто Василий ходил в разведку и всегда приносил важную информацию для командования.

В 1943 году был тяжело ранен в голову. Василий чудом остался жив. Награжден Орденом Славы I степени.

Он участвовал в параде на Красной Площади 1945 года.

Я считаю своего прадеда настоящим Героем, который внес свой вклад в победу над врагом».

Из творческой работы студента 1 курса специальности 13.02.07 «Электроснабжение (по отраслям) Гутенко Максима:

«Мой прадедушка - Абрамов Василий Петрович родился в селе Каменка Воронежской области 9 января 1930 года. Война их застала врасплох. Отец Абрамов Петр Иванович был отправлен на фронт и вскоре погиб, а мать

Абрамова Елена Васильевна осталась дома с детьми. В семье было пятеро детей: мой прадедушка Василий, Николай, Александра, Иван и Алексей.

В годы войны каждый ребенок совершил свой маленький, нечеловеческий подвиг – не смотря на голод и страх, продолжали учиться, отправляли посылки на фронт, помогали раненым. Во время войны прадедушке было 11 лет, он зарабатывал на еду - очищая железную дорогу. Прадедушка вспоминал, как он с товарищами на пруду ловил лягушек и менял их на сыр у итальянцев. В колхозе после уборки взрослыми урожая, дети брали корзинки, шли по голому полю, ища и собирая потерянные колоски.

Так же во время войны были и веселые моменты. Летом ребята собирались и шли на пруд купаться. Этот пруд сохранился в наши дни и получил название «Жемчужина». Для своей младшей сестры прадедушка сам смастерил куклу из кукурузы.

В условиях непосредственной близости к фронту, под частый гул сирен, возвещавших начало воздушной тревоги, под гром зенитной артиллерии вся семья пряталась в погреб. Зима 1942-1943 года была холодная. Через время, все начали замерзать, прадедушка решил выйти наружу за теплыми вещами, а так как семья проживала рядом с железной дорогой. В то время когда он вышел, началась бомбардировка и снаряд попал в вагон. Василия отбросило взрывной волной в сугроб. Старший брат Николай, переживая за брата, вышел на помощь. Тяжелых ран не было и они смогли пережить это трудное время. После освобождения родного села с солдатами пришли родители мамы и забрали всю семью к себе домой. После войны вся семья занялась постройкой дома.

Война всегда накладывает свой отпечаток на жизнь любого человека, а детские глаза, видевшие ужасы и испытывавшие голод и холод военных лет никогда этого не забудут».

Из творческой работы студента 1 курса специальности 27.02.03. «Автоматика и телемеханика на транспорте (железнодорожном транспорте)» Мишенина Тимура: «Моя соседка Любовь Алексеевна Румянцева рассказала о своем детстве: «Немцы с первых дней оккупации грабили местных жителей. Когда они заходили к нам в дом, мама сразу же начинала умолять, чтобы нас, детей не обижали. Некоторые пытались погладить по голове или чем-то даже угостить, объясняя жестами, что у них дома тоже остались дети. А другие могли пнуть со всей силы, непонятно за что. Жили в постоянном страхе.

Самым тяжелым воспоминанием из военного детства осталось: как в них: девятилетнюю и её пятилетнего двоюродного брата, развлекаясь, в упор стрелял фашист, и лишь сзади крик соседки: «Дети, ложитесь!» спас их от неминуемой гибели.

Наш дом сохранился, хоть и был без окон и дверей. А в доме нашли чудом уцелевшую икону «Господь Вседержитель». Больше ничего не сохранилось. Почти все остальные дома были разрушены. И к нам поселили женщину – беженку из Кубани с четырьмя детьми. В одной комнате – девять человек, и в

другой – пять. Спали все на голом полу. Кушать было нечего. Но все помогали друг другу чем могли».

О своем военном детстве вспоминала и соседка Ратушина Мария Семеновна: «Трудные испытания выпали на долю детей. Пришлось пережить голод, холод и просто невыносимые тяготы. Учились пилить дрова, полоскать в проруби бельё, из промёрзлой земли выкапывать картошку.

Ходили в школу за семь километров. Старались хорошо учиться. Ведь не все могли себе позволить обучение в школе, потому что нечего было обуть (одни сапоги на всю семью). И в то же время мы смеялись, радовались за наши победы на фронте, и чего скрывать, кусочку хлеба или кусочку сахара». Рассказы бабушек Любы и Маши я никогда не забуду: какие трудности они – дети войны – пережили! Как зло и добро были рядом в их военном детстве!».

Из творческой работы студента 1 курса специальности 27.02.03. «Автоматика и телемеханика на транспорте (железнодорожном транспорте)» Васильева Владислава: «Анташкова Татьяна Егоровна – моя прабабушка по линии - родилась 1 января 1930 года, в деревне Дмитриевка Семилукского района Воронежской области. Она закончила 3 класса. В первый день войны двое старших братьев ушли на фронт. С лета 1942года в их деревне немцы стояли на постое. Прабабушкину семью немцы особо не трогали, так как у них была корова – они ходили к ним за молоком, брали хлеб, яйца. Бабуля рассказывала, как однажды она несла воду с колодца в новом ведре, а немец на мотоцикле остановил её, вылил воду и отобрал ведро. Домой она бежала вся в слезах, боялась, что будут ругать за ведро. А ей мама сказала: «Главное – сама жива осталась!» Однажды через село Землянск Семилукского района на Воронеж фашисты гнали людей. Они остановились на ночь отдохнуть. В этой деревне прабабушкину семью увидели дальние родственники и решили спасти их, хотя сами очень рисковали. Они спрятали их, заперев на ключ в комнате немецкого офицера. Утром, когда всех жителей стали собирать и всё проверяли – родственница сказала, что в этой комнате остановился немецкий офицер, и ключ у него. Немцы не особо поверили хозяйке дома – стучали, колотили в дверь, но выламывать не стали. Так и ушли... Я считаю, что только чудом их семья осталась в живых. Бабуля всегда рассказывала про то страшное время со слезами на глазах и говорила: «Самое главное, чтобы никогда не было войны!» К сожалению, 7 лет назад прабабушка умерла. Я очень хочу мира на земле!»

Из творческой работы студента 1 курса специальности 27.02.03 Синичкина Вячеслава: «В нашей семье сохранились фронтовые письма, «треугольнички», моего прапрадеда Ключникова Михаила Митрофановича. В 1941 году он был призван служить в 3 роту 855 полка. Вот его письма (стиль сохранён): «Здравствуй, дорогая жёнка и мои дорогие дети. Посылаю свой низкий поклон и привет, и целую заочно. Я сообщаю вам о том, что прошёл пешком 200 километров за 5 дней. Катечка, я нахожусь за городом Ливны, в лесу».

В следующем письме он пишет моей прапрабабушке, что они находятся уже в городе Брянске, что он пока жив и очень скучает. Это были письма 1941-

1942 г. К сожалению, больше писем от него не было, но нашей семье известно, что он воевал в Брянских лесах.

В феврале 1943 года от командования полка пришло извещение, что он пропал без вести. Много лет моя бабушка (его внучка) пыталась найти какую-либо информацию, но безуспешно.

Хочу привести несколько цитат о его любви к жене и детям (стиль сохранён): «Катечка, я от вас далеко, около границы. Ты небось думаешь, что я вас забыл, не стал писать письма. Я писал, слал. Жив буду, не забуду. И не забудь меня, Катечка. Пока живи одна, а дальше видно будет. Целую заочно и хочу видеть вас всех. Получишь письмо, так шли ответ». Находясь на фронте, мой прапрадед очень волновался за свою семью. Эти письма пронизаны тревогой и любовью за своих близких. По словам моей бабушки, его жена очень долго тосковала, плакала и всегда помнила его. Замуж она так и не вышла, а его дочь жива. В мае этого года ей исполнится 90 лет.

Мне фронтовые письма доказали высокие нравственные семейные отношения моих родственников. Я горжусь ими!»

Как сурова была жизнь в годы войны, какие ужасы пришлось перенести нашим родственникам, которые были младше нас.

Постоянное чувство голода, страха за жизнь свою и близких сделали это поколение выносливым, бережливым и любящим свою Отчизну. На фронте и в тылу быстро приходилось принимать ответственные решения. В годы войны каждый гражданин совершил свой подвиг. Мы считаем, что подвиг – это героический поступок человека. Осуществляя подвиг, человек проявляет смелость, самоотверженность, любовь.

Мы в неоплатном долгу перед теми, кто принёс нам долгожданную Победу, освободил страну от фашизма и подарил нам мир на Земле! Их жизнь навсегда в наших сердцах!

УДК : 14
ББК : 87.3

Уильям С. Берроуз о смерти, бессмертии и космосе

С. В. Ряполов

Воронежский государственный промышленно-гуманитарный колледж
(г. Воронеж, Россия)

В опубликованной в 1977 году работе «Человек перед лицом смерти» Филипп Арьес отмечал, что современный человек утратил умение понимать язык смерти. Тема смерти оказалась вытесненной из общественного сознания. Историк писал, что современное общество изгоняет смерть. Смерть вытесняется в маргинальную область [1]. Современный российский философ В.В. Варава указывает, что «можно значительно расширить существующие границы гедонизма тем, что под «наслаждением» понимать не столько непосредственную реализацию телесных (или душевных) желаний, сколько *исключение проблемы смерти из горизонта нравственной рефлексии*» [4, с. 172]. Возможно, именно в этом скрываются глубинные причины неприятия буржуазным сознанием текстов Уильяма С. Берроуза. Его романы словно бы пронизаны темой смерти и умирающего. Пытаясь раскрыть сущность смерти, писатель обращается ко всему множеству ее проявлений: страх атомной бомбы, которую он так и не смог полюбить, и связанные с ним мысли о безусловной, тотальной смерти, описание смертельного вируса, оказывающего влияние на ощущение человеком страха, разжигающего в нем сексуальное желание, вновь вызывающее страх, сцены войны, моменты хаоса, в которых, по Берроузу, только и можно «нащупать пути спасения» [2, с. 22].

О чувстве ужаса и отвращения, вызываемого смертью, писал С.Н. Трубецкой: «Каждый, каково бы ни было его миросозерцание, наверное испытал при смерти близких, дорогих людей ощущение чего-то бессмысленного, нелепого, или странного, непостижимого, в самом факте превращения человеческой личности, милой, любимой, полной высшего достоинства, в отвратительную вещь, вызывающую чувство естественного ужаса и омерзения» [11]. Эту же мысль можно обнаружить у православного богослова, архим. Феофана (Авсенева), писавшего, что «над трупом всякого человека возникают в нас и борются два противоположные чувства: одно – чувство ужаса и отвращения, которое требует скорее удалить от нас страшный образ смерти; другое – чувство жалкой привязанности, которое так сильно влечет нас к трупу, как будто в нем живет любимая и оплакиваемая душа» [12, с. 317]. Потому смерть не может не беспокоить человека, не ужасить и не изумлять его. «Не смей говорить – А, это снова ты!» Смерти. Она этого терпеть не может» [2, с. 334], – отмечал Уильям С. Берроуз

на страницах своего романа «Западные земли». Встреча человека со смертью не может оставить его безучастным. Она тревожит и завораживает его собой. Пытаясь раскрыть истоки чувства ужаса и отвращения, возникающего у человека при соприкосновении с мертвым телом, Юлия Кристева в своей работе «Силы ужаса: эссе об отвращении» писала: «Труп – увиденный без Бога и вне науки – высшая степень отвращения. Это смерть, попирающая жизнь. Отвратительное. <...> Отвратительное, как воображаемая чужеродность и реальная угроза, сначала интригует нас, а затем поглощает целиком» [6, с. 39].

По словам близкого друга писателя, художника Брайона Гайсина, Уильям С. Берроуз признавался, что сам не мог прочесть свои собственные тексты по второму разу [5, с. 69]. На страницах его романов разворачивается бесконечная «пляска смерти»: змеи и вызывающие чувство омерзения гигантские сколопендры, вирусы и инфекции, интоксикации и гниение, мор и наркотики. Карнавальное шествие сменяющихся образов смерти.

При прочтении возникает ощущение прикосновения к разлагающемуся телу романа, распадающемуся и теряющему привычную структуру тексту. Безусловно, такое отношение писателя к тексту обусловлено его концепцией языка как вируса, суть которого в бесконечном самовоспроизведении, в умножении бесчисленных копий. Язык является инфекционной болезнью, поразившей человечество. При этом, по мысли Берроуза, письменное слово первично по отношению к устной речи. Вирус языка, которым инфицировано человечество, понимается писателем как проявление «контроля». Потому противостоящий «контролю» писатель, разрезающий слова, изменяет саму сущность текста. Брайон Гайсин, чьи работы Берроуз считал первой настоящей живописью космического времени [5, с. 175], отмечал, что разрезая слова при написании своих романов, их автор словно бы использует их как материал. В этом смысле литература становится похожа на живопись, поскольку позволяет писателю использовать слова так же, как художник использует краски: слова становятся похожи на сырой материал со своими собственными законами и мотивами. Он отмечал: «Итак... если хочешь бросить вызов и изменить судьбу... режь слова. Заставь их сделать новый мир» [5, с. 73].

Другим проявлением «контроля», по Берроузу, является время, потому бессмертие может быть обретоено человеком только в пространстве, но не во времени. Писатель считал бессмысленными любые попытки обрести бессмертие путем сохранения жизни тела. Он писал: «Личное бессмертие в физическом теле невозможно, поскольку физическое тело существует во времени, а время – такая штука, которая заканчивается» [3, с. 214]. Вопрос о бессмертии у Уильяма С. Берроуза раскрывается через обращение к теме космоса. В своем эссе «Бессмертие» он писал: «Я утверждаю, что подлинного бессмертия можно достичь лишь в космосе» [3, с. 219]. Человеку, по мысли писателя, по самому его существу уготовлено отправиться в космические странствия, что является сутью, смыслом его жизни. Безусловно, космические путешествия невозможны без изменения самого человека, и потому, как отмечал американский писатель, «оставаться в нынешнем биологическом состоянии – в той же мере предназна-

чение человека, в какой предназначением головастика – оставаться головастиком» [3, с. 141].

Может показаться, что мысли писателя созвучны основным положениям «философии общего дела» Н.Ф. Федорова, оригинального и самобытного мыслителя, в чьей философии чаяние бессмертия и избавления человечества от уз смерти получило ярчайшее выражение. Смерть понимается мыслителем как наивысшее моральное зло. Потому важнейшим мотивом и основанием всего его философского мироощущения становится невозможность примириться со злом, принять безусловность смерти. Н.А. Бердяев писал о Н. Ф. Федорове: «В нем достигло предельной остроты чувство ответственности всех за всех, – каждый ответственен за весь мир и за всех людей, и каждый должен стремиться к спасению всех и всего. <...> И не было на земле человека, у которого была бы такая скорбь о смерти людей, такая жажда возвращения их к жизни» [7, с. 228]. Такое направление философской мысли можно обозначить как нравственная сотериология, основное положение которого выражено в словах В.С. Соловьева о том, что «весь наш мир нераздельно <...> требует спасения» [9, с. 67]. Потому истинное избавление от смерти означает не только бессмертие живущих, но и воскресение мертвых. И, как отмечала С.Г. Семенова в своей работе, посвященной рассмотрению «философии общего дела», «Николай Федоров: Творчество жизни», «в бесконечных просторах Вселенной разместятся мириады воскрешенных поколений, так что «отыскание новых земель» становится приготовлением «небесных обителей» отцам» [8, с. 182]. Особенно важен в этом контексте мотив телесности: «В процессе регуляции, постепенно обнимающей все большее пространство и идущей вглубь времени, – в воскрешении – меняется сам физический организм человека» [8, с. 184]. Тело требует не отречения от него в пользу духа, а преобразования. Выражаясь словами В.С. Соловьева, «ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение» [10, с. 529]. Нужно отметить, что Н.Ф. Федоров в рамках своей «философии общего дела» выстроил оригинальную интерпретацию христианского пророчества о преобразении и воскресении. Таким образом, его мироощущение может быть понято как «активное христианство», основанием которого является оригинальное истолкование христианской эсхатологии.

Критикуя современную космическую программу [13], Уильям С. Берроуз неизменно указывал на неизбежность освоения космоса. Тем не менее, он уже несколько иначе раскрывает тему бессмертия, а вопрос об освоении космоса у Берроуза переплетается с его увлечением оккультизмом, интересом к снам и внетелесным переживаниям. Особенное внимание писатель обращал на магическую составляющую литературы и искусства. В своем «Эссе о Брайоне Гайсине» Берроуз отмечал: «Необходимо помнить, что любое искусство имеет магические корни, <...> а под магическим я понимаю то, что должно приводить к вполне определенным результатам» [5, с. 180–181]. Космическое будущее человека, которое является его предназначением, по Берроузу, напрямую связано со снами. Человечество, чьи сны уничтожены, лишается своего будущего, своего биологического и духовного предназначения в космосе. Потому бессмыс-

ленны любые попытки обрести телесное бессмертие: «Тело – это лодка, которую бросают за ненадобностью, перебравшись на другой берег, или продают, если найдется дурак, который ее купит» [2, с. 222].

Тем не менее, нужно отметить, что это противопоставление «философии общего дела» и понимания бессмертия у Уильяма С. Берроуза является несколько поверхностным и противоречие тут только кажущееся. По-видимому, оба мыслителя указывали на неизбежность глубинного телесного преобразования будущего человечества, без которого невозможно и его бессмертие. Об этом писал Уильям С. Берроуз, сравнивая современного человека с головастиком. Остается только вопрос об истоках и основании такого преобразования.

Потому Берроуз, безусловно, остается актуальным автором. В современности человеку раскрываются, вызывающие растерянность или испуг, очертания нового мира. Многие мысли, высказанные Уильямом С. Берроузом на страницах его эссе и романов, оказываются пророческими, созвучными страхам современности. Интернет и освоение космоса. Смертельный вирус, напрямую связанный с сексуальной жизнью человека. Правительственный заговор, атомная бомба, рак. Но вместе с тем своеобразие и актуальность вопросов, поставленных писателем в его текстах, о месте человека в мире, о смерти, о языке, о сути литературы и искусства позволяет рассматривать его как самобытного мыслителя.

Экономический кризис, вирус, заставивший современный мир жить в ощущении смятения и беспомощности, ужесточение контроля. Мир вступил в новое столетие. Смутное чувство, возникшее ранним апрельским утром, заставило вновь обратиться за ответами к, пожалуй, самому самобытному и оригинальному американскому автору второй половины XX века, чьи мысли и образы словно бы перенеслись в современность.

Библиография

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. – М. : Прогресс-Академия, 1992. – 527 с.
2. Берроуз У. С. Западные земли / У. С. Берроуз. – М.: АСТ: Адаптек, 2005. – 352 с.
3. Берроуз У. Счетная машина: Избранные эссе / У. С. Берроуз. – Тверь : Kolonna publications, 2008. – 320 с.
4. Варава В. В. Этика неприятия смерти / В. В. Варава. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2005. – 239 с.
5. Гайсин Б. Здесь, чтобы уйти / Б. Гайсин, Т. Уилсон. – М.: АСТ: Адаптек, 2006. – 288 с.
6. Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении / Ю. Кристева. – СПб. : Алетейя, 2003. – 256 с.
7. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М. : Наука, 1990. – 528 с.

-
-
8. Семенова С. Г. Николай Федоров: Творчество жизни / С. Г. Семенова. – М. : Советский писатель, 1990. – 384 с.
 9. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. / В. С. Соловьев. – М.: Мысль, 1988. – Т. I. – 894 с.
 10. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. / В. С. Соловьев. – М.: Мысль, 1988. – Т. II. – 824 с.
 11. Трубецкой С. Н. Вера в бессмертие / С. Н. Трубецкой. – www.odinblago.ru/vera_v_bessmertie/ (дата обращения: 01.11.2020).
 12. Феофан (Авсенов) архим. Из записок по психологии / архим. Феофан (Авсенов). – СПб. : Тропа Троянова, 2008. – 335 с.
 13. Land Christopher Aromorphine Silence: Cutting-up Burroughs' Theory of Language and Control // *Ephemera: theory & politics in organization*. 5(3): 458. – <http://www.ephemerajournal.org/sites/default/files/5-3land.pdf>

УДК : 908

ББК : 26.89

**Природа родного края в жизни и творчестве
россошанской поэтессы Р. Е Дерикот**

А. А. Швечикова, С. А. Горелова

Станция юных натуралистов (г. Россошь, Россия)

Каждый любит родную землю по-своему и находит особенные способы выражения этого чувства. Россошанка Раиса Дерикот (20.10.1937-24.01.2005 гг.) привязанность к родному краю воплощала в своем поэтическом творчестве. В произведениях поэтессы отражена вся её судьба, душа, любовь к малой родине. Созданные ею произведения близки и понятны землякам, потому что в них рассказывалось о самом прекрасном месте в мире - о Россошанском крае.

Раиса Дерикот (урождённая Щербинина) родилась 20 октября 1937 года в Острогожском районе. На детство будущей поэтессы выпали серьезные испытания. Выросшая в страхе перед гневом Божьим, она прошла суровую школу жизни: развод родителей, войну, голод, нищету:

*... Что дано, то дано. Ни согреть, ни согреться.
Безотцовщины званье да звёзды с росой.
Я пришла из бездонья военного детства,
Где меняли последние вещи на соль... [3; с. 186]*

Но были в её жизни и светлые моменты. Годы спустя Раиса Ефремовна вспоминала: «Когда бабушка была свободна..., уходила она со мной в Терновской лес. Собирала там лекарственные травы – пользовала ими и людей, и скотину, и меня приучала к тому.... Я не боялась леса, мне было там интересно. Если находила ягоды – ела, траву аккуратненько срывала, слушала птиц, разглядывала всякую живность..» [4; с. 22] Эта детская забава с годами переросла в жизненную необходимость:

*Мне бы в лес, где поляны в ромашках,
Где берёзок сквозной хоровод...
Мне бы в лес, чтоб немного забыться
И чуть-чуть отдохнуть от забот [4; с. 61].*

Тяжелое детство не сломило, не ожесточило будущую поэтессу, а наоборот закалило, сделало ее способной держать удары судьбы.

Поступление в 1956 году в Россошанское дошкольное педучилище изменило устоявшийся уклад жизни. Новый мир, отрывшийся перед Раисой, удивлял и радовал. В канун нового 1957 года она написала свои первые стихи:

*Кружатся в вальсе у елки
Пары за парами в ряд.
Только качаются в такт иголки,
Игрушки, как в сказке, горят.
Где бы, студент, ни бывал ты
Где б Новый год не встречал-
Хочется, чтоб никогда ты
Россоши не забывал... [4; с. 26]*

Неожиданно ворвавшись в жизнь Раи, поэзия осталась с ней навсегда.

А жизнь продолжала радовать и дарила надежду на счастье. Раечка вышла замуж. Молодая семья обосновалась в Россоши. Родились дочь Наташа и сын Андрей. Однако счастье, казавшееся таким бесконечным, закончилось в один миг. Трагически погиб муж...

Горе, свалившееся на плечи молодой женщины, было настолько велико, что Раиса потеряла интерес к жизни. Лечащий врач посоветовала: «Чтобы приходил сон, каждый вечер ходи на речку и плавай, пока немножко замерзнешь. Пока будешь купаться, будешь жить» [4; с. 10]. То, что изначально было необходимостью, с годами переросло в потребность. До преклонного возраста она ежедневно купалась в реке:

*... В ночной реке, где косы ив прибрежных,
Вода мне плечи обожжет слегка
И снимет боль, и дух смирит мятежный... [3; с. 227]*

Общение с природой, постоянная забота о детях были тем источником, откуда она черпала силы жить дальше. А судьба, словно испытывая Раису на прочность, дала новый шанс на семейное счастье. Родились дочки Миля, Дина, Танюша (умерла в младенчестве) и Нина. Но, что-то в новой семье не заладилось, и Раиса осталась одна с пятью детьми на руках. Большая семья жила в маленькой хатке. Хорошим подспорьем был небольшой огородик при доме. Внутри домика пахло травами, которые собирала и сушила Раиса Ефремовна. Интерес к изучению лекарственных растений, унаследованный от бабушки, Раиса Ефремовна пронесла через всю жизнь. Бережно хранила рецепты народной медицины, щедро делилась своими знаниями с окружающими.

Раиса Ефремовна не мыслила себя без общения с природой. В выходные вместе с детьми обязательно гуляли возле речки, на лугу, выбирались в лес:

*Когда я хочу, чтоб исчез
Хаос несделанных дел,*

*Я убегаю в лес-
Желаний моих предел... [3; с. 51]*

Пятнадцать лет жизни было отдано работе в детском саду №1 города Россоши. Раиса Ефремовна в работе с детками большое внимание уделяла формированию чувства любви к родной природе. Вместе с нянечками водила малышей на многочисленные экскурсии. Летом ходила с ребятами на берег реки Чёрная Калитва. Ребята, которые заканчивали детский сад в группах Раисы Ефремовны, умели плавать.

Несчастья, выпавшие на женскую долю Раисы Дерикот, выработали стоический характер и волю. В возрасте 45 лет Раиса Ефремовна получила звание «Турист СССР».

После выхода на заслуженный отдых она продолжила вести активную общественную жизнь. Раиса Ефремовна была одним из инициаторов организации ежегодной встречи творческой интеллигенции Воронежской области «Воронцовая Русь», и активной участницей открытого музыкально-поэтического фестиваля «Калитвянский причал». Со своими выступлениями она объездила весь Россошанский район. К этим выступлениям Раиса Ефремовна готовила открытки, на обороте которых наклеивала листочки со своими стихами и автографом. Открытки она раздавала присутствующим.

Считается, что поэты обладают даром предвидения. Несомненно, обладала этим качеством и Раиса Ефремовна, иначе как можно объяснить строки, написанные ею:

*Когда на вишне листья опадут,
Пройдутся по сухой земле морозы,
На грани меж поэзией и прозой,
Меж сном и явью обрету приют... [3; с. 262]*

Земной путь Раисы Ефремовны завершился 24 января 2005 года.

Но с нами навсегда осталось её творчество. Поэтические произведения росошанской поэтессы адресованы широкому кругу читателей. Раису Ефремовну смело можно назвать «семейным» поэтом. Пейзажная лирика Раисы Ефремовны служит подробным путеводителем по родным ее сердцу местам. Стихи изобилуют местными географическими названиями. Читая стихи о родном крае, можно совершить небольшую прогулку по городу и его окрестностям вместе с поэтом, без труда находя ориентиры, указанные в произведениях:

*...Стоит только немножко пройтись - пробежать,
По Советской чуть выше подняться,
Сам услышишь, как пчелы тихонько жужжат
На соцветиях белых акаций.
Абрикосовых омутов светлая даль,
Кипень яблонь и груш у роддома, где Пески.
И цветет ярко-желтый душистый крендаль*

В палисадниках Красноармейской... [3; с. 300]

В стихах поэтесса хранила память о красоте и необычности тех мест, которые смогла увидеть своими глазами. Однако великолепие чужой природы не могло заставить её забыть о родном крае:

*...В тиши каньона у Крымских скал,
В сырых пещерах, где предок спал.
Там орхидеи. Пионов роскошь.
Но мне милее речушка Россошь...
...Над нею зори всегда в полнеба.
А запах яблок, а запах хлеба! [3; с. 80]*

Скромные пейзажи юга Воронежской области безоговорочно владели сердцем Раисы Ефремовны:

*Край мой Воронежский - зори степные,
Синие сосны в снегу.
Край Чернозёмный - частица России,
Я перед тобой в неоплатном долгу... [4; с. 368]*

Стихи о природе получались у нее наиболее мелодичными. Наверное, именно поэтому им суждено было стать песнями. Всего на стихи росошанской поэтессы было написано пятьдесят семь песен. В соавторстве с росошанским композитором Алексеем Дубровиным родились самые душевные песни «Где родины моей исток?», «Росошанские аисты», «Воронцы» и «Вишнёвый край». Песню «Вишневый край» настолько полюбили, что она стала гимном Росошанского края:

*-Где Родины моей исток?- ты спросишь.
-А там, где вербы шепчутся листвою
И где сливается река Сухая Россошь
С былинной речкой Черной Калитвой... [4; с. 259]*

Росошанская поэтесса была самобытным творцом. Это отмечает В. Наумова, композитор-любитель: «Раиса Ефремовна очень душевный поэт. Её поэзия – это признание в любви родному краю. Стихи Дерикот самобытны, индивидуальны. Поэтессе удавалось очень точно подбирать слова, описывая родные просторы».

Поэтическая интуиция позволяла Раисе Ефремовне использовать местные названия животных и растений в своих произведениях. Пролески, ландыши, воронцы, ковыль, пчелы, грачи, аисты и другие представители местной флоры и фауны стали частью культурного наследия, оставленного нам Раисой Ефремовной. Только искренне любящий свою малую родину человек способен найти в своем творчестве доброе слово для многочисленных представителей живого мира.

Поэтично, но при этом очень точно удаётся передать Раисе Ефремовне и климатические особенности родного края. Состояние природы, отраженное поэтессой в стихах, поражает реальностью. Раиса Ефремовна правдиво, с фенологической точностью описала природные явления нашего края в различные вре-

мена года. Разительно отличаются не только времена года, но и различные сезоны. В стихотворении «Серебряный март» мы видим полноправно вступившую в свои владения весну:

*...В серебряном марте-
Проталинок горсти,
И первый парок
От нагретой земли...
В серебряном марте
Морозы всё реже.
Весёлой капелью
Весны бубенцы.
В серебряном марте
Упрямо, как прежде,
Встречая тебя,
Прилетают скворцы [3; с. 219]*

А вот, куда более привычная нам, росошанцам, весна:

*Сошли снега до времени, до срока
Сбежали спешно вешние ручьи,
Застрекотали трепетно сороки,
Гнездовье ладить начали свои... [3; с. 208]*

А в этом стихотворении Раиса Ефремовна восторгается чистотой и красотой наступающей зимы:

*Ах, какая ты ещё свежая!
На кустах хрусталём бахрома.
Как-то бережно, очень нежно,
Неуверенно входит зима... [3; с.117]*

С грустью поэтесса замечает её суровость и бесчувственность:

*На январском сухом бесснежьси
Никнут жухлые зелены;
Неопрятно лежит валежник,
Да щетиной торчит стерня [3; с. 242]*

Но в жизни нет ничего постоянного, всё меняется. Меняется и зимняя картина, наполняя мир весельем и беззаботностью:

*...Заливается, куражится.
Серебрится канитель,
И такой весёлой кажется*

Заоконная метель... [3; с. 275]

Смена времён года, смена сезонов для Раисы Ефремовны - это ожидание изменений и в её жизни. Поэтессе удивляет и восхищает способность природы перерождаться, и Раиса Ефремовна, перерождается вместе с ней, чтобы жить дальше.

В стихах росошанской поэтессы есть место народным приметам, по которым люди старшего поколения всё ещё определяют погоду в наших местах: «...Мчатся листья за ветром вдогонку, кружат галки и кличут пургу...» [3; с. 126], «Августовская примета: на Илью привычный гром...» [3; с.248], «Колочий ветер в лицо пылью, вчера был огненным закат...»[3; с.182] .

И на работе и дома Раиса Ефремовна была окружена детьми. Поэтому неудивительно, что в её творчестве появились стихи для детей. Поэтесса очень хорошо понимала внутренний мир своих маленьких читателей:

*Если б я была собачкой,
У меня бы вырос хвост.
Если б я была котенком,
Я б царапалась до слез... [4; с. 332].*

Будучи прекрасным знатоком природы и тонко чувствуя душу ребёнка, Раиса Ефремовна обладала даром преподнесения обычных для взрослого человека явлений с необычной, но доступной и интересной для маленького человека стороны:

*Ходит гусь на красных лапах,
На ногах мы ходим с папой,
Клоун в цирке – на руках,
А червяк – на ползунках [4; с. 334].*

Интересно, но в детской поэзии Дерикот нашлось место даже таким традиционно «страшным» для детей представителям животного мира, как червяк, муравей, жаба, лягушка, паучок, рак. Знакомясь с этими стихами, понимаешь, что только очень любящий и понимающий ребёнка человек, каким и была Раиса Ефремовна, способен понять детские страхи:

*Я в темноте один стою,
Фонариком мигаю.
Я даже жабы не боюсь,
А просто убегаю [3; с.137]*

Описывая природу родного края, Раиса Ефремовна активно использует слова с уменьшительно-ласкательными суффиксами:

*Пришла весна в саранфанчике-
Зацвели цветы одуванчики... [3; с.15]*

Этот приём не «литературного» происхождения. Он идёт из души Раисы Ефремовны. Для неё природа – это нечто более дорогое, чем окружающая среда. Многие русские поэты наделяли природу человеческими чертами. Раиса Ефремовна не стала исключением. Поэтесса, с любовью описывающая родную природу, наделяла её женскими чертами:

*А снег всё падал, падал, падал...
Валил на землю с высоты...
Ложился тяжким покрывалом
На влажность пашни, а она
Во тьме баюкала, ласкала
И от себя не отпускала
Грядущей жизни семена... [3; с.308]*

Этот приём она использовала и в детской поэзии. Вместо скучного перечисления осенних примет, Раиса Ефремовна изображает осень как добрую, заботливую маму. Маленькие читатели верят поэтессе безоговорочно, потому что иначе и не получается:

*Осень тучи тормошила,
Ряску прятала в реке,
Паутинки просушила
На берёзовом сучке.
Сто опять уговорила,
Усадила на пенёк
И на радость подарила
Щедрый солнечный денёк. [4;с. 237]*

В своем творчестве Раиса Ефремовна не обошла вниманием проблемы использования природных ресурсов и сохранения окружающей среды. Стихи на эту тему написаны простыми словами, в них нет громких лозунгов и призывов. Они пропущены через сердце, выстраданы душою неравнодушного человека:

*Земля беспомощно-нагая,
И всяк живущий может взять.
Судьба ей выпала такая-
Рожать, кормить да ублажать...
...Нейтроном, атомом тараним-
Упорства нам не занимать.
И тут же рядом сами ставим:
Земля-кормилица и мать.
Но если мать мы всю израним,
Как ей, израненной, рожать?[4; с. 91]*

Знакомство с литературным наследием росошанской поэтессы дает мощный стимул внимательнее относиться и любить свою малую Родину. Сложно не согласиться с тем, что поэзия Раисы Дерикот яркая и самобытная, имеющая свои особенности. Обращение к её поэтическому наследию, поможет в формировании традиционных духовно – нравственных ценностей у подрастающего поколения. В её порой незатейливых стихах заключены мудрые житейские мысли, заставляющие думать, делающие читателей добрее и чище.

Очень грустно, что Раисы Ефремовны нет рядом с нами, но вместе с тем, светло на душе потому, что её творчество продолжает жить в книгах и в памяти тех людей, которым она дарила тепло своей щедрой души.

Библиография

1. Акаткин В. М. Труды и дни районного поэта (о творчестве Раисы Дерикот) / В. М. Акаткин // Подъем. – 2007. – №10. – С. 196.
2. Беликов В. Она жила совсем не праздно, а просто, празднично жила / В. Беликов // За изобилие. – 2006. – №2. – С. 8.
3. Дерикот Р. Е. Родины моей исток / Р. Е. Дерикот. – Воронеж : Издательство «Воронеж», 2006. – 430 с.
4. Дерикот Р. Е. «Моя душа в созвучиях витает...» Сборник. Стихи, проза / Р. Е. Дерикот. – Воронеж : Издательство «Воронеж», 2007. – 488 с.

УДК : 908

ББК : 26.89

И образы всплывают вечные...

К. Ф. Данилова

Новосильская межпоселенческая библиотека (с. Новосильское, Россия)

*«На восьми фронтах моей Отчизны
Уносил войны водоворот
Каждую минуту десять жизней,
Значит, каждый час уже шестьсот!..»*

Э. Асадов

Великая Отечественная война, длившаяся тысячу четыреста восемнадцать дней, унесла более двадцати семи миллионов жизней многонациональной советской страны. Нет в России семьи, которую бы она обошла стороной. Семьдесят восемь лет прошло, но Новосильская сельская администрация получает письма из городов и сёл России и ближнего зарубежья от родственников защитников нашей малой родины с просьбой сообщить хотя бы что-нибудь о военных операциях на Семилукской земле в 1942-1943 годы, прислать фотографию памятника на братской могиле. За тысячи километров едут потомки погибших к местам былых сражений Великой Отечественной, откуда дошли до них последние письма или печальные весточки – похоронки, где получили смертельные раны и сложили головы на последнем огневом рубеже дорогие им близкие. Едут поклониться праху своих предков.

Пандемия 2020 года не позволила осуществить в год 75–летия Победы посещения братских могил в сёлах нашего района, и самой – в Новосильском.

Не удалось провести многие интересные памятные мероприятия, запланированные администрацией Новосильского сельского поселения, школой, клубом и библиотекой. Однако юбилейный год был ознаменован выходом книги Даниловой К.Ф. «И образы всплывают вечные...». Она вызвала интерес у старшего поколения, школьников и студентов. Стала большим подспорьем в проведении уроков исторического краеведения. Обо всех рассказать невозможно, но о некоторых – необходимо, потому что подвиг многонационального советского народа был массовым. Что и удалось сделать автору этой книги.

Из Челябинска и Читы, Москвы и Нижнего Новгорода, Казахстана и Беларуси приходят письма с благодарностью за память об их близких, увековеченных в списках на мемориале братской могилы за номером 134.

В основу статьи положен фактический материал, хорошо известный автору и подтвержденный архивными документами, значительная часть которых еще не публиковалась.

С 5 июля по 15 августа на территории сёл Ильиновки, Спасского, Малой Покровки и Перекоповки бывшего Голосновского, теперь Семилукского района шли жестокие, кровопролитные воздушные и танковые сражения.

Несмотря на героическое сопротивление частей 40-й армии для продолжения наступления потребовалась передышка... На протяжении семи месяцев эти сёла находились в фашистской оккупации. И были освобождены только 27 января 1943 года, когда закончились Острогожско-Россошанская и Воронежско-Касторенская операции.

В результате оборонительной и наступательной операций на полях сражений в районе Ильиновки–Перекоповки по неполным данным погибло около четырёх тысяч воинов.

Сразу после освобождения сёл Голосновского района от фашистов жители под руководством представителей власти собирали тела убитых советских солдат. От Верхотопья до Перекоповки, от Новосильского до Долгова – всюду оплакивали они своих освободителей. Если удавалось, по-христиански складывали руки на груди; как умели, творили молитвы над усопшими.

Братскую могилу выкопали при въезде в районный центр села Новосильское у поворота на село Троицкое. Документы на погибших, найденные при них, передавались работникам райвоенкомата. Над могилой установили невысокий кирпичный постамент со звездой над ним. В таком виде без списка погибших памятник простоял до 1950 года.

Одновременно со строительством нового центра Голосновского района братскую могилу перенесли в центр села Новосильское. Прах погибших с военными почестями был перезахоронен. А чуть позже был установлен памятник: фигура воина – освободителя высотой более двух метров. На гранитных плитах высечены фамилии, имена, отчества и звания воинов, погибших при наступлении и освобождении района.

Позже производились захоронения воинов 11-го танкового корпуса, 7-й истребительной бригады, воинов 206-й стрелковой дивизии, освобождавших район. Всего в братской могиле было захоронено сорок пять офицеров и пятьсот восемнадцать солдат.

В 2008 году памятник демонтировали в связи с угрозой обрушения. На его месте установили вертикальную плиту из чёрного мрамора с крестом в центре. И хотя многие погибшие не были христианами, всех отпели по христианскому обычаю. Ограду и зелёные насаждения удалось сохранить. За могилой ухаживают школьники и жители Новосильского. Теперь в могиле покоятся останки шестисот тридцати семи воинов. В день освобождения села от оккупантов 27 января, 9 мая и в день Памяти и скорби 22 июня собираются у братской могилы жители села и гости на митинг, чтобы отдать дань памяти тем, кто не дожил до Победы.

Одним из первых в братской могиле был захоронен героически погибший в 1942 году при освобождении села Новосильское полковник, командир 14-й отдельной танковой бригады Семенников Сергей Ионович. Он был героем Гражданской войны, сражался в кавалерийском полку армии Будённого, был

участником бело-финской войны. Закончил Московскую военную академию им. Фрунзе. Геройски сражался против фашистских захватчиков. И боевой путь закончил на воронежской земле.

Самым юным защитником стал 19-летний старший сержант Михаил Гурьевских. Он погиб восемнадцатого ноября в неполные девятнадцать лет на западной окраине села Берёзовка Семилукского района. Михаил родился шестнадцатого декабря 1923 года в семье колхозников Марии Терентьевны и Фрола Егоровича. После школы поступил в ФЗО (фабрично-заводское обучение), и после окончания успел поработать на заводе города Куса Челябинской области.

Когда началась война, Михаилу исполнилось всего семнадцать с половиной лет. В восемнадцать он ушёл добровольцем, на фронт. А в неполные девятнадцать Михаил, ушедший защищать Родину раньше старшего брата, Павла, и отца, был сражён вражеской пулей. Скольких их таких мальчиков не дождалась матери.

До сих пор хранят память о своём брате сёстры, брат и многочисленные родственники.

Чтят память о погибших земляки, администрация, общественные организации. Их имена внесены в Книгу Памяти. В местной школе действует музей, где находятся фотографии воинских захоронений девятиности шести уроженцев села Ункурда Нязепетровского района, защитников Отечества. Неравнодушный к истории края, член Совета ветеранов Пересёлкина Людмила Михайловна и сообщила сведения о Михаиле Гурьевских, а также познакомила с его сестрой.

Котов Дмитрий Павлович, 1909 года рождения, старший сержант, командир отделения экипажа танка «Матильда» Роты Управления 160-й Танковой Бригады, 11-го Танкового Корпуса, 5-й Танковой Армии в братской могиле села Новосильское.

Родился он в деревне Горицы Новопетровского района Московской области. По окончании семилетки получил профессию тракториста, престижную в то время. В 19 лет женился, а через год стал отцом – родился наследник – сын Анатолий. Через три года появилась дочка Валя, а в 1936 году прибавилась Томочка.

Служить в РККА (Российской Красной Армии) довелось в Архангельской области. Здесь он получил специальности шофёра и механика; был принят в партию большевиков. До войны семья переехала в Москву, где Дмитрий работал шофёром, а Евдокия, его жена, цветоводом в музее Шереметьевых. В свободное время подрабатывала шитьём и вязанием. Жили в бараке; дети ходили в детский сад и в школу. Незадолго до войны переехали на станцию Деньково, где условия жилищные были лучше; с работой также не было проблем. Здесь и застала их война.

...В апреле 1942-го года в Горьковской области формировалась 160-я танковая бригада. Состоялись получение и укомплектование машин, закрепление за машинами личного состава. Экипаж танка «Матильда» английского производства МК-2 № 27738 состоял из командира танка Козлова Петра Алексеевича, командира орудия – старшего сержанта Котова Дмитрия Павловича, води-

теля – старшего сержанта Арсланова Хахоруз Хаматхан, башенного стрелка – Спиркина Андрея Семёновича. 01.07.1942 года решено было выделить Роту малых танков, Дмитрий Котов был назначен командиром башни танка.

Из Горьковской области по железной дороге эшелоны с танками прибыли 03.06.1942 года на станцию Долгоруково. 5 июля уже вступили в бой с фашистскими полчищами в районе Хрущёвки, Ильиновки, Спасского, Перекоповки с целью продвижения в направлении Малой Верейки. Согласно Боевому приказу к 09.07.1942 г. наши войска должны были овладеть Землянском. Но восьмого июля с шести часов утра до семи вечера танковая бригада подверглась бомбёжке двухсот самолётов вылетов противника. В район расположения бригады было сброшено до тысячи бомб различного калибра. В этот день бригада лишилась одного танка МК-2, одного танка Т-60, двух зенитных пушек, одного зенитного пулемёта, двух автомашин.

Девятого июля к семи часам вечера части бригады сосредоточились в районе Роци севернее высоты 214.6, где был получен боевой приказ о дальнейшем наступлении в направлении Ильиновки, Малой Покровки, хутора Никандровки, Землянска. Десятого июля к концу дня части бригады с помощью резерва с боями овладели Спасским и продолжала удерживать рубеж Безымянной высоты, что находилась на три километра западнее Спасского юго-западнее окраины деревни Фёдоровка. Часть бригады в данное время имела восемь танков МК-2 и семьдесят человек, а также мотопехоту. Экипаж, в составе которого был Котов, не вернулся из боя одиннадцатого июля.

Вскоре семья получила трагическую весть, которую оплакивали не только близкие. А из журнала боевых действий теперь известно, что с 06.07.1942 года по 16.07.1942 года «За время боевых действий в районе Ильиновка, Спасское, Ново-Павловка из числа лучших бойцов и командиров выбыли из строя павшими смертью храбрых...» и ниже перечислены имена павших. Первым в списке значится командир 160-й танковой бригады Шаповалов Иван Андреевич, а под № 75 и №76 – Арсланов Хахоруз Хаматхан и Котов Дмитрий Павлович. Козлов Петр Алексеевич, который в тот день воевал в составе другого экипажа тоже погиб, но не в Перекоповке, а в Спасском.

На 01.08.1942 года список погибших зафиксировал 2054 человек, кроме того список отправленных в госпиталь тяжело, легко и средней тяжести раненых составил 229 человек.

Овдовела Евдокия Васильевна; выросли сироты-дети; создали свои семьи. У сына Анатолия, носителя отцовской фамилии, родился сын Геннадий. Дочь Дмитрия Тамара вырастила двоих детей. Валентина с мужем Николаем прожили долгую совместную жизнь. Они вырастили и дали образование своему единственному сыну – Александру. Он закончил Ленинградское военное училище имени Попова, Московский институт радиоэлектроники и автоматики. Теперь на заслуженном отдыхе. У него прекрасные дети: сын Дмитрий, названный в честь деда, стал хирургом-травматологом. Дочь Ирина после окончания Московской академии труда и социальных отношений работала в разных организациях специалистом по персоналу. Во время подготовки и проведения Олимпиа-

ды Сочи-2014 была ведущим специалистом оргкомитета. Любовь к спорту Александр Николаевич привил обоим детям, занимался спортом и сам.

Приходит время, когда мы задумываемся о своих корнях, судьбе своих предков. Иногда это происходит слишком поздно, когда уже не у кого получить ответы на многие вопросы. Но это не в случае с Александром Николаевичем Обыденным, внуком Котова Дмитрия Павловича. В семье Обыденных память о дедах – участниках Великой Отечественной войны свято хранится все годы. Однако ему хотелось больше и подробнее узнать из документальных источников, мысленно пройти по трагическому пути своего 32-летнего дедушки. Он кропотливо искал сведения в Интернете, не раз бывал в Архиве г. Подольска, перечитал немало научной и художественной литературы. К 2014-му году у него собралось достаточно материала по 160-й танковой бригаде, принимавшей участие в боях за Голосновский район; воспоминаний родственников.

И в июле 2014 года Александр Николаевич впервые побывал в тех местах, где совсем недолго воевал и сложил голову его дед. Проехал на машине от Долгорукова, откуда шли танки своим ходом до передовой. Впервые побывал на братской могиле, находящейся в 40 километрах от мест боёв. В долгом молчании простоял с низко опущенной головой, мысленно благодаря погибших за жизнь, подаренную не одному поколению. Незабываемые впечатления произвела эта поездка на внука. Пять раз проезжал «по пути деда» Александр Николаевич, останавливаясь у каждой братской могилы, и каждая поездка обсуждалась с родными. Рассматривались фотографии, видеозаписи, вспоминались забытые события давнего времени. И при этом не раз упоминался Воронеж. Это вызвало недоумение у Тамары Дмитриевны, младшей дочери Дмитрия Павловича: почему Воронеж? Ведь отец захоронен в Тамбове! Вспомнили о переписке медсестры из Тамбова с Евдокией Васильевной, поисках матерью её адреса через соседа – курсанта Тамбовского военного училища... Бабушки уже давно нет, но, к счастью, в деревне у одной из внучек сохранился сундук, на дне которого оказалось письмо с обратным адресом.

Из письма стало известно, что Котов Дмитрий Павлович поступил в госпиталь города Тамбова с тяжёлым ранением нижних конечностей. За время эвакуации он потерял много крови. У тяжело раненого воина началась гангрена, была проведена операция по ампутации конечности. Процесс продолжался, состояние ухудшалось и в возрасте тридцати трёх лет Котов ушёл из жизни. А медсестра посчитала своим долгом сообщить обо всём жене. Поистине, сестра милосердия! В письмах она утешала Евдокию, всячески ободряла и жалела. Желала сил и терпения в воспитании детей.

Узнав об этом, Александр Николаевич немедленно отправился в Тамбов по указанному адресу сороковых годов. Дома не оказалось, медсестры, конечно, уже не было в живых. Госпиталь в годы войны располагался в здании Тамбовской консерватории. Умерших временно хоронили во дворе учебного заведения. После войны захоронения произвели в другом месте – братской могиле города. Имена погибших расположены на памятных плитах мемориала в алфавитном порядке по годам смерти. На плитах с датой 1942-й год внук обнаружил

фамилию своего деда Котова Дмитрия Павловича. Дважды захороненный?! Чьи же останки захоронены в братской могиле села Новосильское – остаётся загадкой. Выходит, память о Котове запечатлена не только в сердцах близких, но и на братских могилах села Новосильского и города Тамбова. В конце своего рассказа офицер в отставке, приложивший много сил и времени в поисках истины, заключил: «И всё – таки Перекоповка для меня – родная земля, именно за неё пролил кровь мой дедушка, а семья Даниловых – близкой».

Летом 2013 года в доме у автора прозвучал телефонный звонок и взволнованный голос в трубке прозвучал: «Скорее приходи к памятнику: тебя хотят видеть гости из Беларуси, приехавшие на могилу родственников. Поторопись!» – стало понятно, что идти надо было без промедления.

Оказалось, что они – москвичи, а из Беларуси их предки. Валерий Тимофеевич Прокопенко посетил могилу своего отца уже в третий раз, а дочь Юлия приехала поклониться праху дедушки Тимофея Андреевича Прокопенко впервые.

После посещения библиотеки и музея боевой и трудовой славы полковник в отставке, Валерий Тимофеевич, рассказал много интересного о своём отце-комбате и пообещал по возвращении в Москву прислать копии фотографий, писем и имеющихся документов отца. На прощание попросил взять из музея гильзу с поля боя, где сражался его отец.

Вскоре пришла бандероль с такими материалами, которых мне не доводилось видеть за всю исследовательскую работу.

Родился Тимофей Андреевич в семье крестьянина-бедняка в деревне Бродки в Беларуси. В 1919 году окончил сельскую школу и уже с десяти лет до семнадцати лет батрачил у местных кулаков. Матери, Ефросиньи Стефановны, Тимофей лишился, когда ему было 15 лет. С отцом осталось пять сыновей. Никита и Дмитрий занимались сельским хозяйством, а Кирилл и Никифор работали в милиции города Борисова Минской области. Тимофей до службы в армии успел поработать рабочим на железной дороге, в литейном цехе «Нового мартена» города Сталин (Ныне Донецк) Украинской ССР.

В октябре 1928-го года был призван в ряды РККА (Рабоче-Крестьянская Красная Армия) и зачислен в 4-й стрелковый полк 2-й Белорусской дивизии, располагавшийся в городе Ново-Борисове. Год учился в полковой школе 4-го стрелкового полка, после чего получил должность младшего командира того же полка. Через год Прокопенко уже помощник командира взвода полковой школы, потом – старшина роты. Учитывая успехи в службе, командование направляет его в Объединённую Белорусскую военную школу города Минска.

После окончания школы, с 1933 до 1938 года, в качестве командира взвода служит в учебном батальоне, а позже – командиром роты школы младших авиаспециалистов. Как лучшего специалиста в своём деле, не имеющего порочащих связей, Прокопенко принимают в ряды ВКП (б). Из его автобиографии видно, какие требования предъявлялись к кандидатам:

«...В других партиях не состоял. В троцкистской, правой, национально-шовинистических и прочих организациях не состоял. Отклонений от генераль-

ной линии и колебаний не было. В антипартийной белорусско-толмачёвской группировке не участвовал. В антисоветских националистических армиях учредилловцев, мусаватистов, дашнаков, бандах Махно, Антонова и др. не служил. В боях против Красной Армии не участвовал. В плену не был, работу против царского и других правительств не вёл. С подпольными организациями и др. революционерами связан не был. Преследованиям со стороны царского правительства не подвергался. Судим не был. За границей не был. Во время февральской и октябрьской революций находился в своей деревне Бродки БССР и никакую работу не вёл...».

Такой строгой проверке подвергались не только родители и близкие родственники вступающих в партию, но и родственники жены. Сообщались их адреса, специальности, места работы.

Автобиография Прокопенко заполнена 30.12.1938 года. Таким кристально чистым был этот человек, через три года вставший на защиту Отечества. А в начале июля 1942 года командир батальона 520 стрелкового полка оказался на передовой линии обороны Воронежской земли. Отсюда он написал три письма. Здесь, на русской равнине он оказался впервые и притом летом. И хотя шли жестокие бои, природа «тревожила солдат». Отсюда он писал жене:

«...Сейчас тепло, кругом всё зелено. Я ещё никогда не приглядался к природе, как сейчас... Только не такое сейчас время наслаждаться природой. Сейчас во всех людей одна забота скорей бы разгромить гитлеровских мерзавцев...». В каждом письме он спрашивает о родственниках из Ленинграда, тоскует о сыне, которого видел в последний раз в трёхмесячном возрасте. По пути на фронт на одну из станций его принесла жена. Он просит: «Нюрочка, пришли мне карточку Валерия. Я как увижу ребят в таком возрасте всегда спрашиваю сколько ему месяцев, они такие хорошие в таком возрасте. Как-нибудь сфотографируй и пришли. Я очень тебя прошу». В другом он сетует: «Так ты мне наверно и не вышлешь карточку Валерика, а ему уже пошёл десятый месяц. Он уже скоро должен начинать ходить, только (слово «только» зачёркнуто), как интересно бы посмотреть сейчас. А то пока я вернусь с фронта так он уже большой будет. Нюрочка, ты только приглядай его хорошенько...». Письмо датировано 13-м июля сорок второго года, за десять дней до гибели. Но фотокарточки Тимофей Андреевич не дождался, а два письма жене обнаружили в планшете убитого командира. Тяжёлое положение в районе дислокации не позволило отправить почту. Они пришли позже в одном конверте с письмом военкома.

Тринадцать месяцев воевал комбат, являясь примером преданности Родине, мужеству и «...Ваш муж капитан Прокопенко Тимофей Андреевич уроженец Могилёвской области в бою за Социалистическую Родину, верный воинской присяге, проявив геройство и мужество, убит 24 июля 1942 года. Похоронен в районе дер. М. Верейка Хлевненского р-на Воронежской обл. Настоящее извещение является документом для возбуждения ходатайства о пенсии...» — читаем мы в извещении. Всего тринадцать месяцев воевал комбат и всего месяц на Воронежской земле.

Погиб Прокопенко Тимофей Андреевич по данным Извещения о смерти (похоронки) от 05 августа 1942 года – 24 июля 1942 года. Но из письма военкома и боевого товарища Щербакова Михаила Григорьевича жене Анне Степановне Прокопенко мы узнаём не только дату смерти – 23 июля, но и время – 6 часов 30 минут.

Семь месяцев совместной боевой жизни сроднили комбата и военкома. Их сослуживцы уничтожили немало фашистов; за пять дней до гибели освободили два населённых пункта; продолжали преследовать врага. Гордились своими воинами, мечтали о скорой победе. Утром 23 июля в районе Малой Верейке на глазах военкома Прокопенко сразила снайперская пуля. И хотя однополчанин видел уже немало смертей, в гибель командира он не поверил и продолжал звать его. Но снайпер попал прямо в шею... На могилу собрались бойцы, командиры, политработники и все, как один, поклялись отомстить врагу за своего командира и боевого товарища. И выполнили своё обещание.

Анна Степановна бережно хранила и перечитывала письма мужа с фронта, написанные чернилами и химическим карандашом с расплывшимися от слёз буквами. Их в память об отце, хранил и сын Валерий, получивший военное образование. Она выполнила наказ мужа. В последнюю встречу он просил: «Нюрочка, годуй мне сына!». И вырастила, воспитала, дала сыну образование, привила ему самые лучшие человеческие качества. В июле 2014 года его приезд на могилу отца оказался последним. В январе 2015-го его не стало, а он так мечтал побывать на митинге, посвящённом освобождению Воронежской области от фашистской чумы, приехать в Новосильское на юбилей Победы.

А эта исследовательская работа «Никто не забыт, ничто не забыто» третьеклассницы из города Лениногорска Республики Татарстан Фатхутдиновой Аделины под руководством её мамы Эльвиры расскажет больше, чем это сделала бы я. Подготовлена она была после посещения Новосильского и братской могилы № 134, где захоронен их родственник Фатхутдинов Хажиахмет Шайхетдинович. Правда, это небольшая её часть...

«...С каждым годом всё дальше и дальше уходит от нас война, всё меньше становится свидетелей тех страшных событий. Но имеем ли мы право забыть годы, вошедшие горем в каждый дом, унесшие жизни миллионов людей? Можем ли предать память о наших дедах, отдавших свою жизнь за свободу своей Родины, своих детей и внуков? Простые люди шли и сражались за свою землю. Навечно запечатлены на щитах имена героев. Наша обязанность – хранить память о тех, кто когда-то защищал нашу Родину.

В 2017 году наша страна отметила 72-летие Великой Победы над фашизмом. Мы же родились и выросли в мирное время. Мы никогда не слышали воя сирены, извещающей о воздушной тревоге, не видели разрушенных фашистскими бомбами домов, не знали, что такое бомбоубежище и скудный паёк... Нам трудно поверить, что человеческую жизнь оборвать так же просто, как утренний сон. Об окопах и траншеях, об атаках мы можем судить по кинофильмам, художественным и документальным произведениям, рассказам очевидцев. Для нас война – история...

...Весной 2016 года мама и папа предложили мне пройти в колонне «Бессмертного полка» на праздничном параде, посвящённом празднованию Дня Победы. Мама рассказала о том, что в разных городах России в этот день пройдёт акция, и тысячи людей выйдут на парад с фотографиями своих родственников – участников Великой Отечественной войны. Эта идея мне очень понравилась. Но чью фотографию понесу я? Папа бережно достал из семейного альбома старую чёрно-белую фотографию. На ней был молодой юноша в кепке.

«Это брат моего папы – Фатхутдинов Хажиахмет Шайхетдинович» – сказал папа и рассказал о том, что его дядя родился в 1923 году. До войны он жил в городе Атырау (Гурьев), в Казахстане и работал бурильщиком. А папу моего назвали в его честь. Ему было 19 лет, он был совсем юным. Но несмотря на свой возраст, он трижды писал заявления с просьбой призвать на фронт добровольцем. Два раза он получил отказ, так как стране нужна была нефть, а у всех бурильщиков была бронь. В третий раз он получил положительный ответ, и был призван в ряды Советской армии. В 1942 году он ушёл на фронт, его определили в мотострелковые войска.

И война круто изменила его жизнь и жизнь всей семьи. В 1942 он попадает на Воронежский фронт. Как и вся страна, брат моего дедушки отдал все силы для защиты своего Отечества. Военный путь был не долгий, но трудный, от Гурьева до Воронежа. И хотя 15 августа 1942 года его уже не стало, я думаю, что он герой, как и все те, кто воевал, кто отдавал свои жизни ради будущего своей Родины, своих близких.

И самое худшее в этой истории то, что вся его родня просто потеряла о нём все сведения; он считался без вести пропавшим. Война уже закончилась, многие ветераны с триумфом вернулись на Родину, но мы ничего не знали о Хажиахмете. Однако пытались, разыскивали, много раз обращались в Министерство Обороны и нашли. Он захоронен в селе Новосильское Воронежской области.

Летом в 2016 году мы решили найти братскую могилу своего родственника. Мы нашли это село и эту могилу. Приятно было то, что за могилой бережно ухаживают новосильцы...».

И в заключение исследовательской работы Аделина поражает проникновенными строками, обращёнными к своим ровесникам: «...Какие же мы всё-таки счастливые, что можем беззаботно просыпаться утром, радуясь солнцу, не слыша залпов артиллерии, гула самолётов над головой, взрыва бомб! Мы должны быть благодарны нашим ветеранам и погибшим молодым советским людям за каждый новый день, за каждый счастливый момент, прожитый нами...

Разве можно забыть тех, кто дал нам возможность жить, учиться, творить? Разве можно забыть то, что сделали для нас наши прадеды? Память о вас и ваших героических делах нам нужна, и она должна жить в каждом человеке вечно. Благодаря вам и вашим подвигам живём мы, ваши дети, внуки и правнуки. Мужество и героизм этих людей не имеют срока давности...»

На могилу своего отца Муртазова Асланбека Урусбиевича сын, Савкуз Асланбекович, приезжал в 2015 году, посетил места боёв в 1942-1943 годах в

районе передовой линии. Был тронут тёплым приёмом работников администрации, новосильцев, обещал не терять связи с этим ставшим святым для него местом. Спустя пять лет автору статьи удалось связаться с Савкузом Асланбековичем и получить фотографии красавца-осетина с уверенным взглядом, в традиционном головном уборе (папахе) и информацию о семье и потомках.

Она была краткой и лаконичной. «...Мой дедушка, Муртазов Урусби Темирович, уроженец села Заманкул Северо-Осетинской АССР был главой большой семьи. У него было четыре сына и три дочери. В начале тридцатых годов семья деда в числе многих семей из Осетии была депортирована в Узбекистан, так как семью посчитали зажиточной и раскулачили. В Узбекистан вместе с дедом были депортированы мой отец Асланбек и его младший брат Казбек. Отец мой женился там на своей землячке – Кучиевой Разите Хацмаевне, семья которой тоже была раскулачена. И в ссылке в Узбекской ССР, в хлопкосовхозе «Нарын» в апреле 1941-го родился я.

Отец мой – рядовой красноармеец Муртазов Асланбек Урусбиевич, 1907 года рождения второго мая 1942 года был призван Уч-Курганским военкоматом Наманганской области Узбекистана в ряды Красной Армии». И, как известно, оказался на Воронежском фронте. Первого сентября 1942 года 248 ОКСБр направили на рубеж обороны в район села Ивановка, на пять километров западнее Перекоповки. На этом участке оказался и рядовой из Средней Азии. Участвуя в одном из боёв за Ивановку, 19 декабря Муртазов погиб и временно был захоронен около села, за которое пролил кровь. После оккупации перезахоронен в братскую могилу № 134 села Новосильское...»

«...Из ближайших родственников в Великой Отечественной войне – продолжает Савкуз Асланбекович, - участвовал мой дядя по матери – Кучиев Борис Хацмаевич, который тоже воевал под Воронежем, но пропал без вести. Ещё один дядя по отцу – Муртазов Беслан Урусбиевич прошёл всю войну служа в Каспийской флотилии. В 1946-м году семья деда после реабилитации вернулась в Осетию.

Я закончил десять классов школы, затем поступил в сельхозинститут, получил высшее техническое образование по специальности инженер-механик сельскохозяйственного производства. Проработал до пенсии в сельском хозяйстве. Вместе с супругой – Муртазовой Т.М. воспитали троих детей.» – закончил своё письмо Муртазов Савкуз Асланбекович.

Но для архива нашей библиотеки, жителей нашего села эта краткая информация очень интересна и ценна. Через историю семьи она открыла одну из страниц истории Советского Союза. Семья же Муртазовых перевернула в двадцатом столетии не одну страницу...

Вглядываясь в выцветшие фотографии военного времени, вспоминая тех, кто вынес все тяготы войны, понимаю: если бы их не было там – не было бы тогда и Победы!

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).

Азамжанова Хуршидахон Нозимжон-кизи – преподаватель факультета иностранного языка Андижанского государственного университета (г. Андижан, Узбекистан).

Ануфриева Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета (г. Тверь, Россия).

Арапов Александр Владиленович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры онтологии и теории познания Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Армен Анастасия Сергеевна – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Беженарь Мария Сергеевна – ассистент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика).

Безгузько Наталья Анатольевна – старший преподаватель кафедры социологии управления Донецкой академии управления и государственной службы при Главе Донецкой Народной Республики (г. Донецк, Донецкая народная республика).

Вербицкая Ольга Николаевна – преподаватель общественных дисциплин воронежского филиала Российского государственного университета путей сообщений (г. Воронеж, Россия).

Герасимов Алексей Вячеславович – старший преподаватель кафедры социологии и организации работы с молодежью, Луганский государственный педагогический университет (г. Луганск, Луганская Народная Республика).

Гижа Андрей Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика).

Горелова София Андреевна – ученица станции юных натуралистов города Россоши (г. Россошь, Россия).

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).

Дьякова Тамара Александровна – доктор культурологии, профессор, профессор кафедры истории философии и культуры Воронежского государ-

ственного университета (г. Воронеж, Россия).

Дрожжина Светлана Владимировна – доктор философских наук, профессор, ректор Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Емец Ирина Александровна – старший преподаватель кафедры социологии управления, Донецкая академия управления и государственной службы при Главе Донецкой Народной Республики (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).

Журавлева Имбия Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Зуева Анна Валерьевна – студент-бакалавр факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Зырина Ярослава Александровна – кандидат социологии, заведующая кафедрой социологии управления, Донецкая академия управления и государственной службы при Главе Донецкой Народной Республики (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Измайлова Джамиля Ибрагимовна – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Ковалева Ирина Игоревна – кандидат исторических наук, доцент кафедры правовых и политических наук, Донецкий университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Кукарников Дмитрий Германович – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Кулькова Ольга Владимировна – заместитель директора научнотехнической библиотеки Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая народная республика).

Лобовикова Елена Александровна – заведующая кафедрой рекламы и PR-технологий, Луганская государственная академия культуры и искусств им. М. Матусовского, (г. Луганск, Луганская Народная Республика).

Лемешко Галина Александровна – старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Литвинов Максим Фёдорович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Лугуценко Татьяна Валентиновна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой социальной философии и политологии Луганского национального аграрного университета (г. Луганск, Луганская Народная Республика).

Лустин Юрий Михайлович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли имени Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Маткаримова Ашурхон Исмоиловна – старший преподаватель факультета иностранного языка Андижанского государственного университета (г. Андижан, Узбекистан).

Модева Мариэла Тодорова – доктор философских наук, профессор, директор Института исследований и развития лидерства в информационной среде, Университета библиотечных исследований и информационных технологий (г. София, Болгария).

Молодцов Борис Иванович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социологии Луганского государственного университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск, Луганская Народная Республика).

Морозова Ирина Николаевна – кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры декоративно прикладного искусства Челябинского государственного института искусств и культуры (г. Челябинск, 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).

Петрова Елена Игоревна – старший преподаватель кафедры правовых и политических наук Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Писарева Анна Владимировна – старший преподаватель кафедры правовых и политических наук, Донецкий университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Подымский Алексей Максимович – студент-магистрант факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Потанин Станислав Сергеевич – студент-магистрант факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

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).

Ретинский Станислав Григорьевич – магистрант кафедры государственного управления Донецкого национального технического университета (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Римская Ольга Николаевна – кандидат философских наук, доцент, директор НОЦ "Социокультурные и интеллектуальные технологии" Белгородского государственного института искусств и культуры (г. Белгород, Россия).

Ромадыкина Виталия Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Ряполов Владимир Николаевич – мастер-реставратор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).

Ряполов Сергей Владимирович – кандидат философских наук, преподаватель общественных дисциплин Воронежского государственного промышленно-гуманитарного колледжа (г. Воронеж, Россия).

Соловьёва Раиса Петровна – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры правовых и политических наук Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Соловьёва Юлия Михайловна – ассистент кафедры экономической теории Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Стрельникова Ирина Юрьевна – студент-магистрант факультета философии и психологии 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).

Товчига Анжелика Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и политологии Государственного аграрного университета (г. Луганск, ЛНР).

Тоштемиров Элёр Нуралиевич – старший преподаватель факультета иностранного языка Андижанского государственного университета (г. Андижан, Узбекистан).

Тухтаматова Умидахон Баходировна – старший преподаватель факультета иностранного языка, Андижанского государственного университета (г. Андижан, Узбекистан).

Шамаева Виолетта Вадимовна – студент-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 дополнительного образования Станции юных натуралистов города Россоши (г. Россошь, Россия).

Ширкова Ирина Владимировна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры правовых и политических наук Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Эгамбердиева Ирода Абдурахимовна – старший преподаватель факультета иностранного языка Андиганского государственного университета (г. Андиган, Узбекистан).

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

В оформлении обложки использована картина Леонида Пастернака
«Портрет Ключевского»

Подписано в печать 11.05.2021. Формат 60x84 1/16.
Усл. печ. л. 20,1 Тираж 100 экз. Заказ № 297
ФБГОУ ВО «Воронежский государственный университет»
Гарнитура Таймс. Ризография
Отпечатано в типографии:
Воронежский ЦНТИ - филиал ФГБУ "РЭА"
Минэнерго России
394036, г. Воронеж, пр. Революции, 30.

