

*Aj III*



MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE  
LUGANSK PEOPLE'S REPUBLIC  
VLADIMIR DAHL LUGANSK STATE UNIVERSITY

# **Anthropos: Logos and Theos**

**(Ὁ ἄνθρωπος:  
ὁ Λόγος καὶ ὁ Θεός)**

ISSUE 8

research works digest

Lugansk 2022

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ  
ЛУГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени ВЛАДИМИРА ДАЛЯ

# А н т р о п о с : Л о г о с и Т е о с

(Ὁ ἄνθρωπος:  
ὁ Λόγος καὶ ὁ Θεός)

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Философская антропология  
Философия культуры  
Философия религии

**В**ЫПУСК 8

Луганск 2022

УДК 1(060.55)  
ББК 87

#### Редакционная коллегия:

##### Главный редактор сборника научных трудов

Исаев Владимир Данилович

доктор философских наук, профессор, почетный профессор университета, заслуженный работник образования ЛНР, заведующий кафедры философии института философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля (г. Луганск, ЛНР).

##### Члены редакционной коллегии:

- |                 |   |
|-----------------|---|
| Исаев В.Д.      | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                    |
| Золотухина Е.В. | - доктор философских наук, профессор, академик Академии гуманитарных наук (г. Ростов, РФ) |
| Липич Т.И.      | - доктор философских наук, профессор (г. Белгород, РФ)                                    |
| Сгибнева О.И.   | - доктор философских наук, профессор (г. Волгоград, РФ)                                   |
| Проскурин Е.А.  | - доктор политических наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                   |
| Витренко В.А.   | - доктор технических наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                    |
| Муза Д.Е.       | - доктор философских наук, профессор (г. Донецк, ДНР)                                     |
| Атоян А.И.      | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                    |
| Лустенко А.Ю.   | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                    |
| Нагорный Б.Г.   | - доктор социологических наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                |
| Шелото В.М.     | - доктор философских наук, профессор (г. Луганск, ЛНР)                                    |
| Звонк Н.С.      | - кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР)                                     |
| Деревянко К.В.  | - кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР).                                    |
| Воронкин С.В.   | - доктор богословия, протоиерей (Каинская епархия, РФ)                                    |
| Кобылкин Д.С.   | - кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР).                                    |

**Ответственный секретарь** – Кобылкин Д.С., кандидат философских наук, доцент (г. Луганск, ЛНР)

Научный журнал основан в 2015 году и входит в базу РИНЦ.

Решение ВАК ЛНР о включении в перечень научных изданий № 10 от 11.02. 2020 г.

Рекомендовано к печати Ученым советом Луганского государственного университета имени Владимира Даля (Протокол № 8 от 26.03. 2022 г.)

**Антропос: Логос и Теос.** Сборник научных трудов Луганского государственного университета имени Владимира Даля. Выпуск № 8. – Луганск: Изд-во ЛГУ им. В. Даля, 2022. – 396 с.

В сборник вошли научные работы, в которых рассматриваются актуальные вопросы религии, теологии, философии, философской антропологии, философии культуры, этики и эстетики. Статьи отражают появление новых контекстов религиозного, теологического и философского знания и реинтерпретацию классических вопросов философии религии. Сборник рассчитан на научных работников, преподавателей, аспирантов, магистрантов, студентов.

Материалы сборника печатаются на языке оригинала. Статьи прорецензированы членами редакционной коллегии.

## СОДЕРЖАНИЕ

### РЕЛИГИОЗНАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<b>Исаев В.Д.</b> .....	13
АНАЛИТИКА ТОКСИЧНОСТИ КВАЗИКУЛЬТУРЫ	
<b>Сухина И.Г.</b> .....	33
АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ТВОРЧЕСТВА: ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	
<b>Захаркив М.Р.</b> .....	45
РАЗУМНЫЙ КОНСЕРВАТИЗМ КАК ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ «СИМФОНИЯ»	
<b>Даренский В.Ю.</b> .....	53
ФОРМУЛА «ПРАВОСЛАВИЕ. САМОДЕРЖАВИЕ. НАРОДНОСТЬ» В НАСЛЕДИИ Н.В.ГОГОЛЯ, В.Г.БЕЛИНСКОГО И Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО	
<b>Деревянко К.В., Сабина К.Б.</b> ..	63
ГЕРОИ ДОСТОЕВСКОГО НА ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЕ	
<b>Протоиерей Александр Пономарев</b> .....	87
КОМПЛЕМЕНТАРНОСТЬ ВНУТРЕННЕГО И ВНЕШНЕГО ЧЕЛОВЕКА: В ПОИСКАХ ГАРМОНИИ	
<b>Попов В.Б.</b> .....	97
АНТИОХ III КАК РЕПРЕЗАНТ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО ВОЕННОГО ИСКУССТВА	
<b>Миргородский А.А.</b> .....	113
ЛЮБОВЬ КАК ОСНОВА ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА	
<b>Кобылкин Д.С., Юсеф Ю.В.</b> .....	122
ДУХ И ИНСТИНКТ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ АНТРОПОСА	
<b>Плахотник А.Н.</b> .....	130
ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ИННОВАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ ПРИ ФОРМИРОВАНИИ КОММУНИКАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ БУДУЩИХ ВРАЧЕЙ	

<b>Рудько В.А.</b> .....	138
ВОЛЕВОЙ АКТ ВЕРЫ СОЗИДАТЕЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ	
<b>Сидоренко А.В.</b> .....	146
ПСИХОЛОГО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА СЕМЬИ	

## ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

<b>Исаев В.Д., Ильченко В.И.</b> .....	154
ДИАЛЕКТИКА ВНУТРЕННЕГО И ВНЕШНЕГО ЧЕЛОВЕКА КАК ИНФОРМАЦИОННАЯ ПРОБЛЕМА В ПРОСТРАНСТВЕ ЦИФРОВИЗАЦИИ	
<b>Шелюто В.М.</b> .....	174
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗУМНОГО КОНСЕРВАТИЗМА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ	
<b>Матушевская В.В.</b> ..	188
РОЛЬ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ОПЫТА В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ	
<b>Звонок А.А., Звонок Н.С.</b> .....	194
СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ ПЕРЕД ВЫЗОВАМИ ВРЕМЕНИ	
<b>Брянцева О.А.</b> ..	202
ЭКЗИСТЕНЦИЯ САСПЕНСА В J-HORROR	
<b>Алексеев Т.А.</b> .....	213
ФЕНОМЕН ПЛАСТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ МОЛОДЁЖНОЙ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ	
<b>Воронцова Т.Ю.</b> .....	218
LANGUAGE AS THE SUBJECT OF PHILOSOPHICAL INVESTIGATION	
<b>Цепковская Е.В.</b> .....	229
ДИСКУРС САКРАЛЬНОГО В СВЕТЕ КРИЗИСА ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ БЕЗОПАСНОСТИ	
<b>Тарара Е.С.</b> ..	239
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИЙ РУССКОГО НАРОДА В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ	
<b>Русанова Е.С.</b> .....	246
ДЖАЗ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ: К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ	

<b>Стефанишина Е.В.</b> .....	262
МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ	
<b>Манасеев Д.Д.</b> .....	272
КАТЕГОРИИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ	
<b>Козлова М.Ю.</b> .....	284
МЕСТО И РОЛЬ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЙ КУЛЬТУР	
<b>Радченко А.В.</b> .....	293
ФОТОИСКУССТВО В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ: СВЯЗЬ АКТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ С НОВЫМИ ТЕНДЕНЦИЯМИ В РАЗВИТИИ ЖАНРА ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ФОТОГРАФИИ	
<b>Лихолетова Ю.Б.</b> .....	305
ФОРМИРОВАНИЕ ИКОНОГРАФИЧЕСКОГО ОБРАЗА В ИСКУССТВЕ КИНО	
<b>Сундуков Д.Д., Звонок Н.С.</b> .....	314
МИФ В ЯЗЫЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНИХ СЛАВЯН	
<b>Кононцова А.С., Кобылкин Д.С.</b> .....	323
ИДЕЯ ПРОГРЕССА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	

## **АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ**

<b>Даренская В.Н.</b> .....	332
В.И. ДАЛЬ О НАРОДНОМ ПРАВОСЛАВНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ	
<b>Протоиерей Алексей Слюсаренко</b> .....	344
ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЕКСАНДРА ИСАЕВИЧА СОЛЖЕНИЦЫНА	
<b>Архимандрит Варфоломей (Кузнецов)</b> .....	352
«ЗЛОЙ» АСКЕТИЗМ КАК ИСТОЧНИК ДЕВИАНТНОГО КУЛЬТУРОГЕНЕЗА	
<b>Игумен Герман (Скрыпник)</b> .....	359
КОГНИТИВНЫЙ ДИССОНАНС ПРИ ПРОВЕДЕНИИ МЕРОПРИЯТИЙ, НАПРАВЛЕННЫХ НА ОБЕСПЕЧЕНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО И ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ	

<b>Оначенко И.М.</b> .....	367
ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ПРОТ. А. ШМЕМАНА И НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ	
<b>Рау И.А., Звонок Н.С.</b> .....	380
ВЛАДИМИР ДАЛЬ КАК ВЕЛИКИЙ ПРАКТИК ЖАНРА ПАСХАЛЬНОГО РАССКАЗА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	



## CONTENT

### RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Isaev V.D.</i> .....	13
TOXICITY ANALYSIS OF QUASI-CULTURE	
<i>Suhina I.G.</i> .....	33
AXIOLOGICAL UNDERSTANDING OF CREATIVITY: PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ASPECT	
<i>Zakharkiv M.R.</i> .....	45
REASONABLE CONSERVATISM AS A PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL «SYMPHONY	
<i>Darenski V.J.</i> .....	53
THE FORMULA «ORTHODOXY. SOVEREIGNTY. NATIONALITY» IN THE LEGACY OF N.V. GOGOL, V.G. BELINSKY AND F.M. DOSTOEVSKY	
<i>Derevyanko K.V., Sabina K.B.</i> .....	63
DOSTOEVSKY'S HEROES IN THE CIVIL WAR	
<i>Archpriest Alexander Ponomarev.</i> .....	87
COMPLEMENTARITY OF THE INNER AND OUTER MAN: IN SEARCH OF HARMONY	
<i>Popov V.B.</i> .....	97
ANTIOHUS III AS THE REPRESENT OF HELLENISTIC MILITARY ART	
<i>Mirgorodskiy A.A.</i> .....	113
LOVE AS THE BASIS OF THE INTEGRITY OF THE HUMAN PERSONALITY IN THE RUSSIAN LITERATURE OF THE XX CENTURY	
<i>Kobylkin D.S., Yusef Yu.V.</i> .....	122
SPIRIT AND INSTINCT IN THE PHENOMENOLOGY OF ANTHROPOS	
<i>Plakhotnik A.N.</i> .....	130
THE USE OF INNOVATIVE TECHNOLOGIES IN FORMING OF THE COMMUNICATIVE CULTURE OF FUTURE DOCTORS	
<i>Rudko V.A.</i> .....	138
VOLITIONAL ACT OF FAITH CREATIVE THINKING	

<i>Sidorenko A.V.</i> .....	146
PSYCHOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE FAMILY PHENOMENON	

## **PHILOSOPHY OF CULTURE**

<i>Isaev V.D., Ilchenko V.I.</i> .....	154
DIALECTICS OF INTERNAL AND EXTERNAL MAN AS INFORMATION PROBLEM IN THE SPACE OF DIGITALIZATION	
<i>Shelyuto V.M.</i> .....	174
THE PROBLEMS AND PROSPECTS OF REASONABLE CONSERVATISM IN THE MODERN WORLD	
<i>Matushevskaya V.V.</i> .....	188
THE ROLE OF HERMENEUTICAL EXPERIENCE IN SOCIAL PHILOSOPHY	
<i>Zvonok A.A., Zvonok N.S.</i> .....	194
MODERN PHILOSOPHY AND EDUCATION BEFORE THE CHALLENGES OF THE TIME	
<i>Bryantseva O.A.</i> .....	202
SUSPENCE'S EXISTENCE IN J-HORROR	
<i>Alekseenko T.A.</i> .....	213
PLASTICITY PHENOMENON IN THE CONTEXT OF YOUTH VISUAL CULTURE	
<i>Vorontsova T.Yu.</i> .....	218
ЯЗЫК КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ	
<i>Tsepkovskaya E.V.</i> .....	229
THE DISCOURSE OF THE SACRED IN THE LIGHT OF ONTOLOGICAL SECURITY	
<i>Tarara E.S.</i> .....	239
SOCIOCULTURAL FEATURES OF TRADITIONS OF THE RUSSIAN PEOPLE IN THE FORMATION OF NATIONAL IDENTITY	
<i>Rusanova E.S.</i> .....	246
JAZZ AS A CULTURAL PHENOMENON: TO THE QUESTION OF ORIGIN	

<i>Stefanishina E.V.</i> .....	262
MYTHOPOETIC CULTURE OF ANCIENT SLAVIC PEOPLES	
<i>Manaseev D.D.</i> .....	272
CATEGORIES OF SPACE AND TIME IN POLITICAL MYTHOLOGY	
<i>Kozlova M.Y.</i> .....	284
THE PLACE AND ROLE OF PAVEL FLORENSKY'S CONCEPT OF CULTURE IN THE SYSTEM OF PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF CULTURES	
<i>Radchenko A.V.</i> .....	293
PHOTOGRAPHY ART IN SPIRITUAL CULTURE OF THE MODERN ERA: THE CONNECTION OF CURRENT REALITY WITH NEW TRENDS IN THE DEVELOPMENT OF THE GENRE OF EXPERIMENTAL PHOTOGRAPHY	
<i>Likholetova Yu.B.</i> .....	305
THE FORMATION OF AN ICONOGRAPHIC IMAGE IN THE ART OF CINEMA	
<i>Sundukov D.D., Zvonok N.S.</i> .....	314
MYTH IN THE PAGAN CULTURE OF THE ANCIENT SLAVS	
<i>Konontsova A.S., Kobytkin D.S.</i> .....	323
IDEA OF PROGRESS IN MODERN SOCIETY	

## **ACTUAL PROBLEMS OF THEOLOGY**

<i>Darenskaya V.N.</i> .....	332
V.I. DAL ON THE NATIONAL ORTHODOX WORLDVIEW	
<i>Archpriest Alexey Slyusarenko</i> .....	344
THE LITURGICAL LIFE OF THE ORTHODOX CHURCH IN THE WORKS OF ALEXANDER ISAEVICH SOLZHENITSYN	
<i>Archimandrite Bartholomew (Kuznetsov)</i> .....	352
«EVIL» ASCETISM AS A SOURCE OF DEVIANT CULTUROGENESIS	
<i>Hegumen German (Skrypnik)</i> .....	359
COGNITIVE DISSONANCE IN CONDUCTING EVENTS AIMED AT PROVIDING SPIRITUAL, MORAL AND PATRIOTIC EDUCATION	

<i>Onachenko I.M.</i> .....	367
LITURGICAL THEOLOGY OF FR. A. SCHMEMANN AND NEO-PATRISTIC SYNTHESIS	
<i>Rau I.A., Zvonok N.S.</i> .....	380
VLADIMIR DAL AS A GREAT PRACTICIAN OF THE EASTER STORY GENRE IN RUSSIAN LITERATURE	



# РЕЛИГИОЗНАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 130.2:023.36

*Исаев В.Д.*

## АНАЛИТИКА ТОКСИЧНОСТИ КВАЗИКУЛЬТУРЫ

*В статье рассматриваются сущность квазикультуры, ее место в структуре современного социума. Анализируются способы воздействия квазикультуры на человека и опосредованно – на цивилизацию, культуру, квазикультуру. Через переосмысление некоторых и введение новых понятий показывается путь преодоления вредных последствий воздействия квазикультуры на образование и воспитание, в целом на социум и человека.*

***Ключевые слова:** цивилизация, культура, квазикультура, структура социума, социальная токсичность квазикультуры, образование, воспитание, цифровая квазикультура.*

*Давай, давай, – усмехаются они.*


*– Liberte', Egalite', Fraternite'...*

*Почему никто не добавит Культуру?*

*Иосиф Бродский. «Меньше единицы»*

В проблемном поле «человек – мир» важное место принадлежит ориентации человека в мире в связи с его отношениями с прошлым, настоящим и будущим, которые составляют основу земного бытия и самоидентификации человека. Но в этой основе будущее, становясь настоящим, постоянно обнаруживает латентные тенденции, которые, оставаясь часто сокрытыми, формируют непредсказуемые обстоятельства, а человек, осуществляя действия привычные и, казалось бы, с прогнозируемым результатом, получает в качестве следствия своей активности явления неожиданные, в результате общество непредсказуемо (сарендипно) меняется, ценности, установки, представления о сущности человека, которые еще вчера имели значимость для общества, вдруг обнаруживают свою антиномичность, и обществу приходится строить все новые и новые ценностные матрицы.

Нами «руководит» стихийный закон превращения результатов: человек ставит цель, стремясь получить конкретный результат (например, тепло в квартире). В его действиях этот результат является главным – человек по нему




измеряет успешность своих действий. Но! Получив главный результат, этот же человек своими действиями порождает бесчисленное множество **побочных** результатов (производство батарей отопления, строительство котельной, подводка газа и т.д.). Или: «Через рынок государственных ценных бумаг решается покрытие бюджетного дефицита, перераспределение права собственности и проводятся спекулятивные операции, которые являются **побочным результатом** функционирования рынка» [Александр Макеев, *Рынок ценных бумаг*, 2016]. Но этим дело не оканчивается: побочные результаты накапливаются и в конце концов начинают определять главные цели и главное содержание деятельности. **Побочный результат вдруг становится главным.** Тепло в квартире теперь зависит от котельной, а спекуляция и коррупция определяют главное содержание рынка. Строй мышления, стимулы и логика действий меняются буквально по Жванецкому: «Какой борщ, когда такие дела на кухне!».

Литература и искусство, культура во всех ее проявлениях позволяют более пристально рассмотреть появляющиеся побочные результаты индивидуальной или совокупной целесообразной деятельности человека. Они как волшебная лупа – увеличивают почти незаметные трещины в целостности воплощаемого проекта и позволяют точнее рассчитать на основе их анализа возможные следствия и последствия такой реализации. Так, гениальные произведения, что составляет подлинно вечное в культуре, ее становой хребет, дают возможность даже увидеть, какие побочные результаты станут главными, а какие уйдут в вечность бесследно и которыми можно пренебречь при осуществлении проекта. Но кто же руководствуется в целесообразной деятельности максимумами культуры?!

В 1937 году вышла первая громкая статья Рональда Коуза о социальных издержках, которая потом привела к формулировке теоремы Коуза [2]. Теорема Коуза создала абсолютно иную постановку проблемы выбора, потому что идея, что в социальном мире существуют трансакционные издержки, то есть всегда существует сила трения, означает, что *ни один нормативный проект не может быть осуществлен так, как он задуман*. Мы всегда имеем мир, в котором несколько проектов могут реализоваться – грубо говоря, либеральный, консервативный, социалистический, православный, мусульманский. Как бы они ни реализовывались, они не будут реализованы в том формате и замысле, как это предполагается. Почему? Потому что трансакционные издержки всегда отличны от нуля, потому что в этом мире существует сила «социального трения», поэтому выбор состоит не в том, чтобы найти одно-единственное верное решение, а в том, чтобы непрерывно взвешивать разные сценарии движения. А это требует уже не идеологической оптики, а *культурной*.


Но и в этом случае благие намерения использовать культурное пространство оборачиваются неожиданным «социальным трением» – посткультурой. «Посткультурная» реальность такова, что в мире реально вместо универсальной системы ценностей наличествует множество



разрозненных их совокупностей, а релятивизм постепенно становится расхожей моделью познания и практической деятельности. Человечество вплотную подошло к граничной черте, за которой бездна, бессмыслица и ничто (неизвестность, тьма). **В классической системе ценностей такие результаты именуется злом.** Парадокс социального бытия состоит в том, что чем масштабнее деятельность человека, тем масштабнее неожиданные результаты его активности, и как следствие, зло растет в мире даже быстрее, чем цивилизационные успехи отношений человека с миром. Если М. Шеллер в начале XX столетия считал зло бесконечно невероятным, то ныне оно стало как раз бесконечно вероятным спутником человечества. Современность демонстрирует расцвет сарендипности (неожиданности) зла материальной потребительской цивилизации и квазидуховность ее либерального гуманизма, отрицающего накопленный в культуре успешный опыт деятельности, видимый в культуре лишь с позиций консерватизма. Обратимся к идее Президента Российской Федерации:

***«формируя свои подходы, мы будем руководствоваться идеологией здорового консерватизма. Сейчас, когда мир переживает структурный слом, значение разумного консерватизма как основы политического курса многократно возросло именно в силу множащихся рисков и опасностей, хрупкости окружающей нас реальности. Консервативный подход не бездумное охранительство, не боязнь перемен и не игра на удержание, тем более не замыкание в собственной скорлупе. Это прежде всего опора на проверенную временем традицию, сохранение и приумножение населения, реализм в оценке себя и других, точное выстраивание системы приоритетов, соотношение необходимого и возможного, расчётливое формулирование цели, принципиальное неприятие экстремизма как способа действий. И, скажем прямо, на предстоящий период мирового переустройства, которое может продолжаться довольно долго и окончательный дизайн которого неизвестен, умеренный консерватизм – самая разумная, во всяком случае, на мой взгляд, линия поведения»*** [3]. Ценностное превалирование обыденного, повседневного, материального обычно сопровождается «метафизическим аутизмом» человека, его одиночеством в толпе, в окружающем мире, в природе, когда зло становится и теперь остается привычным, обыденным и повседневным атрибутом цивилизационного способа бытия, а нормальным свойством личности становится способность к «расширенному воспроизводству» злоносительства, жизни взаимы у «как бы» релятивности, необязательности и отказа от Абсолютных ценностей и Высших смыслов.

По нашему мнению, знание онтологии зла не только становится все более актуальным, но и его изучение в таком ракурсе позволяет понять, где и, главное, как рождается зло в современном мире. Ядерный реактор рождает энергию. Если использовать эту аналогию, то ядерную энергию можно уподобить злу. Чтобы понять, как рождается энергия, надо знать, как устроен реактор. Что являет собой тот на земле реактор, который рождает зло? Причем,



этот злорождающий реактор действует практически повсеместно, его действие не зависит ни от страны, ни от устройства государства, ни от национальности людей, населяющих это государство. На наш взгляд, таким реактором в социуме на Земле является **квазикультура**.

Чтобы разобраться в устройстве квазикультуры, понять ее сущность, надо обратиться к пониманию того, как устроен социум «вообще», говоря другими словами, как «устроено» сегодня человечество.


Целеполагание – постоянный побуждающий человека действовать мотив. Прежде чем действовать, необходимо увидеть проблему в обобщенном виде и постараться, насколько это возможно, предвидеть как главные, так и побочные результаты, которые, возможно, будут иметь место в случае реализации поставленных целей. Для этого необходимо в общем виде представить то социальное пространство, в котором мы сегодня живем и действуем, ту совокупность точек истории, которая и составляет саму ее суть. Это все сегодня называется чаще всего цивилизацией или культурой. Все слова устарели, так что концепт развития, например, редуцировался, и теперь кажется, что все, что говорилось о развитии, исчерпало себя: диалектика и ее категории, все иные представления устарели. Именно поэтому нам представляется сегодня важным вскрыть глубинные смыслы того, что «кажется очевидным» – концепты цивилизации и культуры и с их помощью по-новому посмотреть на сегодняшний социум.

**Цивилизация – есть пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с эгоцентром – Я, который обслуживается техникой, технологией и формирует логику развития истории. Цивилизация – это особые отношения между людьми, которые ставят всех в положение друга-врага, причем врага больше, чем друга. Цивилизация основана на технике, техника требует ресурсов, технологии требуют ресурсов (металла, газа, нефти, электроэнергии, бензина, хлеба и т.д.), а ресурсов на всех катастрофически не хватает. Мы оказались на подводной лодке в кубрике, где произошел сбой подачи обновления кислорода, его на всех не хватает, и теперь его глоток воздуха убавляет время моей жизни. Цивилизация сегодня – это такой кубрик.**

Но если бы социально бытие было бы только цивилизационным (читай – бездуховным), то мы бы как аборигены цивилизационного способа бытия съели бы не только Кука, а давно сожрали бы друг друга. Однако что-то нас сдерживает. Каждый человек живет не только в пространстве цивилизации, но и в пространстве культуры. **Культура есть пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с эгоцентром «Мы», который обслуживается цивилизацией и живет в логике вечности. В культуру входят: семья, этика, искусство, философия и религия [4].**

А как же «устроена» квазикультура и каково ее место в социуме, представляющем диалектическое единство цивилизации и культуры?






Уточним, что под **квазикультурой** мы понимаем конфигурацию социума, содержащего элементы традиционной культуры, но по форме выстроенной как цивилизация, когда духовные и вообще культурные ценности приобретают статус якобы- (квази-) ценностей и работают на эгоистические, консьюмеристские и телесные потребности человека – его **внешнюю личность**. Это и есть первый и решительный шаг человека по пути расчеловечивания как потери способности, а затем и потребности жить в культурном пространстве. Станислав Ежи Лец как-то заметил: у человека нет выбора: он просто обязан быть человеком. И это абсолютно правильно. К сожалению, время постоянно создает такие условия, которые не только понуждают нас к иному, убийственному для внутреннего человека выбору, но и предопределяют его смыслы и поступки таким образом, что человеку ничего не остается, как *перестать* быть человеком. Забыть о существовании культуры, потерять способности и желания пользоваться ее духовными благами. (Не умирает Базаров!).

Расчеловечивание – процесс более энергичный, чем очеловечивание. Хотя в природе гадкий утенок превращается в прекрасную птицу – в лебедя – естественно, пусть через насмешки и оскорбления, но естественно. Можно говорить об естественной, или, если хотите, о божественной энергии преобразования, о нетварной энергии, энергии Фаворского света, с помощью которых мы можем противостоять расчеловечиванию... Если бы – не цивилизация!

Человек, погруженный всей своей жизнью в пространство цивилизации, укоренившийся в этом пространстве, накрепко и безвозвратно привязанный к почве цивилизации комфортом, удовольствиями и соблазнами, подкрепляемыми привычками и убеждением, что именно этот мир – лучший из миров, а эта жизнь – лучшая из жизней, а этот образ жизни – лучший из возможных, – убеждением, которое ежесекундно рождает и подпитывает **квазикультура**, – такой человек повторяет путь гадкого утенка, только наоборот: рождаясь лебедем, он, повзрослев, становится гадким утенком. – (Тот единственный случай, когда паста вновь заталкивается в тюбик!). Его трагедия состоит в том, что он не знает, не понимает и не помнит, «каким надо быть, чтобы быть человеком» (Кант), и отторгает как это знание, так и стоящий за ним образ жизни со всеми его волнениями и потребностями как досадное недоразумение, блажь, обузу, пропаганду. В окружении себе подобных он вдруг чувствует и понимает, что стыдно желать культуры, стыдно быть человеком. Этот стыд в «феноменологии неловкости» – единственное, что остается в нем от стыда в феноменологии совести.

Цивилизация и культура формируют в нас разные и противоположные мотивы и разрывающие нас интересы, так что мы вслед Дмитрию Куракину можем сказать «мы не можем полностью посвятить себя идеалам, к которым взывает культ, и в то же самое время – к нам самим и нашим чувственным интересам; полностью к коллективу и полностью к нашему эгоизму» [5].




Воцивилизованный человек не способен ни нравственно, ни рационально, ни физически войти во врата спасения – они настолько узки, путь к ним настолько труден, что человек вольно или невольно их не замечает. Найти этот путь можно пройдя все стадии обретения Этого Пути: **от цивилизации (Ц) к квазикультуре (КК), от квазикультуры к квазицивилизации (КЦ) и от квазицивилизации – к культуре (К).**

Есть такая притча неизвестного происхождения: *«Три человека возили в тележках камни. У одного из них спросили: – Что ты здесь делаешь? Остановившись и вытерев пот, он устало ответил: – Я таскаю камни. Тот же вопрос задали второму. Он ответил: – Я зарабатываю деньги. У меня большая семья, и я должен её кормить. Третий человек, услышав такой же вопрос, ответил: – Я строю Храм!»* [6].

Если характеризовать личность третьего человека, то можно сказать, что у него **стратегический** тип мышления. Заметим, что стратегическое мышление всегда ставит **гипотетическую задачу**, решение которой поспособствует реализации **главной** цели. Значит, такое мышление, во-первых, характеризуется тем, что в процессе целеполагания ставится цель, рассчитанная на получение главного результата с обязательным учетом возможных побочных результатов и возможных следствий и последствий реализации этих результатов. Во-вторых, это умение мыслить гипотетически, стараясь всесторонне рассмотреть поставленную главную задачу с точки зрения возможных средств и путей ее решения. В-третьих, – это умение ставить главную цель как единственный способ разрешения того или иного системного кризиса. Важнейшим инструментом стратегического мышления является аналитическое мышление, аналитический анализ. Словом, это мышление «дальних горизонтов» [7]. Второй человек из притчи в своем ответе продемонстрировал сущность мышления **тактического**, мышления «средних» горизонтов. Оно предлагает краткосрочные решения, осмысленную постановку микрозадач, решение которых вольно или невольно способствует решению задачи главной, которую тактик может и не знать, и, скорее всего, не знает в полном объеме. Это локальное мышление, способствующее в той ли иной мере успешному продвижению к разрешению стратегической задачи – разрешению системного кризиса.


Наконец, первый человек демонстрирует мышление **оперативное**. Это быстрое, сиюминутное, прагматичное, практически сиюминутно исполняемое на основе крепко усвоенных знаний, опыта и интуиции, решение или нахождение эффективного и быстро исполняемого способа решения тактической задачи – мышление по принципу «здесь и сейчас» для решения конкретной микрозадачи. При этом следует постоянно иметь в виду главную особенность реализации целей, поставленных такими способами: чем уже горизонт целеполагания, тем меньше побочных результатов. Для их предвидения способом «дальних горизонтов» нужна очень мощная глубина



мышления, опирающаяся на культуру и игнорирующая соблазны квазикультуры – соблазны быстрых и простых решений.


Ясность в понимании диалектики стратегии, тактики и оперативности исчезает, если в эти процессы вторгается квазикультура. В очень интересной и уже, к сожалению, канувшей в Лету статье «О православной культуре как она есть» (2006 г.) Владимир Можегов, оценивая известный труд Томаса Стерна Элиота, писал: «единственным результатом его размышлений становится сознание того простого факта, что культура **шире, глубже, дальше**, чем мы можем себе представить, что она не просто сумма нескольких видов деятельности, но **образ жизни**» (разрядка моя – В.И.)[8]. Здесь важно, по-моему, напомнить, что культура пронизывает все человеческое в человеке, так что, убрав культуру, мы «убираем» и человека. И вот если это так, представьте, что место культуры занимает в человеке *якобы культура*, т.е. **квазикультура**. Результатом такого «ченча» оказывается превращение, медленное и не заметное, человека в якобы человека – в **квази-человека!** (*«в Новом толково-словообразовательном словаре русского языка: КВАЗИ... (книжн.) означает: а) первую часть сложных слов – то же, что лже... (в 1,2 и 4 знач.), напр. квазиактивный, квазиистинный, квазиклассический, квазимагнитный, квазинаучный, квазиполус; квазизвезда, квазиимпульс, квазичастицы; б) квази-1. префикс. Словообразовательная единица, образующая имена существительные со значением ложности или мнимости того, что названо мотивирующим именем существительным (квазигерой, квазиискусство, квазимарксист, квазинаука, квазипрогресс и т.п.). 2. префикс. Словообразовательная единица, образующая имена прилагательные со значением признака, который характеризуется ложностью или мнимостью качества, названного мотивирующим словом (квазинаучный, квазиреволюционный, квазибилейный и т.п.)* [9.]

Квазицивилизация – плод посткультурной трансформации культурного пространства. Цивилизационное пространство, как мы имели уже не один случай убедиться в этом, является пространством, в котором эгос действует во всей своей полноте и наготе. Однако человек, может быть, благодаря тому, что он родился в культуре и тысячами нитей связан с ней, в жестком цивилизационном пространстве испытывает колоссальное напряжение и неудобство. – Либо в пространстве цивилизации надо стать абсолютным циником, абсолютным эгоистом, либо приходится играть на подмостках цивилизационного театра роли, которые являются лишь бледной копией культурного пространства. Легко входя в цивилизацию и не имея возможности так же свободно выйти из нее, человек пытается строить цивилизацию как такое пространство, которое бы внешне напоминало культуру, выполняло бы хоть какие-то функции культуры, то есть смягчало бы жесткие отношения человека к человеку, присущие цивилизации. Человек создает пространство, которое мы называем пространством квазикультуры. Все в этом пространстве по форме похоже на культуру, но в сущности своей является цивилизацией.



Квазикультура – это культура, построенная по законам цивилизации. На наш взгляд, идея квазикультуры хорошо соотносится с идеей Шпенглера об исторических псевдоморфозах. «В пласте горной породы заключены кристаллы определенного минерала. Возникают трещины и разломы, вода просачивается внутрь и вымывает с течением времени кристаллы, так что остаются лишь пустоты, сохраняющие их форму. Позднее в игру вступают вулканические явления, взрывающие породу: расплавленные массы пробиваются вовнутрь, застывают и в свою очередь кристаллизуются. Но им уже не дано образовать свою собственную форму – они должны наполнить наличную. Так возникают поддельные формы, кристаллы, внутренняя структура которых противоречит их внешнему строению, один вид минерала с внешними чертами другого. Минералогии именуют это псевдоморфозой. Исторические псевдоморфозы... Случай, когда чужая старая культура так властно тяготеет над страной, что молодая и родная для этой страны культура не обретает свободного дыхания, и не только не в силах создать чистые и собственные формы выражения, но даже не осознает по-настоящему себя самое. Все вышедшее из глубин изначальной душевности изливается в пустые формы чуждой жизни; юные чувства застывают в старческие произведения, и вместо свободного развертывания собственных творческих сил только ненависть к чуждому насилию вырастает до гигантского размаха» [10]. То же примерно происходит и с культурой, когда она принимает логику цивилизации. В культуре человек был и остается центром. В квазикультуре формы, рассчитанные на человека, наполняются новым содержанием, становятся технологией. Так что квазикультура – это всегда дегуманизированное искусство и литература, дегуманизированная семья и нравственность, дегуманизированная философия и религия. Какую же конструктивную роль в жизни человека играет квазикультура? – Очень большую! Во-первых, это мир кажимостей, мир вымышленный, главная задача которого состоит в том, чтобы, принимая цивилизацию как неизбежную данность, забывать о ней, отдыхая развлекаться и развлекаясь – отдыхать. Не случайно сегодня в условиях развитой цивилизации «вымышленный мир кажимостей занял в жизни людей более важное место, чем мир сущностей» [11, с. 336]. Во-вторых, квазикультура дает возможность человеку реальную жизнь заменять обрядом и ритуалом, что опять-таки направлено на смягчение тех межчеловеческих отношений, которые формирует цивилизация. Когда человек социализируется в условиях квазикультуры, в нем формируется особая шкала ценностей, особое мировоззрение, которое мы называем непорочным, наивным и лицемерным [12, с. 299] мировоззрением цивилизованного человека. Основная черта поведения человека с таким мировоззрением – искренний и неподдельный цинизм. Цинизм, который внутри самого пространства квазикультуры совершенно невиден. Он становится заметным только с позиции культуры.

Квазикультура ориентирует или только на себя, или только на всех, где «все» – только удобный псевдоним «я». В квазикультуре вообще легко




подменяются смыслы. В этом ее привлекательность, объяснение легкости ее распространения. В общем, квазикультура – дьявольское изобретение. В квазикультуре семья подменяется идеей квазисемьи. Место нравственности с ее общечеловеческими ценностями и нацеленностью на ближнего занимает мораль – правила поведения присущие той или иной корпорации. Банда безнравственна, но она имеет свою внутреннюю (жить по понятиям) мораль, и в рамках квазикультуры может завоевывать симпатии многих людей. Эдакая мораль имморализма. Страдание в квазикультуре меняет свой знак на противоположный и превращается в зависть. По определению Василия Темного, зависть – это страдание из-за благополучия других. Вместо религии в квазикультуре возникает секуляризованная религия, различного рода сектанство, светские религии. Вместо философии – возникает идеология. Так возникает особое пространство, входя в которое, человек испытывает шок от легкодоступных и так понятных ему, адаптированных для него ценностей. Вообще-то, квазикультура представляет собой пространство пошлости и всегда востребованной подлости. В отклике на статью из «Русской линии» Владимира Семенко «Православная культура и «пятая колонна» в Церкви (3.03. 2007 г.) читатель под ником «Провинциал» очень точно написал:

*Спаси нас, Господи, от тех,  
Кто к нам приходит под личиной,  
Кто одобряет лживо грех  
Под благовидною причиной...  
От извращенцев всевозможных.  
От тех, кто ищет исхитить  
Сих малых на погибель духа,  
Дав плод отравленный вкусить,  
И умертвивши через брюхо» [13].*

Разумеется, в делении человеческого мира на цивилизацию и культуру есть известная мера условности, поскольку мир человека – все-таки реальное целое. Это же рассуждение справедливо и по отношению к квазикультуре. Ибо квазикультура не находится где-то в другом мире. Она присутствует там же, где и культура и цивилизация. И тем не менее, интуитивно каждый человек чувствует, когда имеются основания для выделения в культуре квазикультуры. Посмотрите, насколько «органично» в единое целое сочетается беседа деятелей культуры о культуре по телевизору и реклама, которая периодически прерывает – разрывает эту беседу. Целое, конечно, здесь присутствует, но основание этого целого находится в цивилизации. И человек как единое целое – то есть личность, находящаяся одновременно и в цивилизации, и в культуре, и в квазикультуре (!!!), вынужден в одном пространстве воспринимать рассказ о Сикстинской Мадонне вместе с рассказом о прокладках. Так что единство устанавливает человек всей своей жизнью.


Особенностью культуры и квазикультуры, взятых как противоположность, является то, что они опосредствуются цивилизацией.



Цивилизация борется со смыслами культуры и, наоборот, придает смыслы квазикультуре. Такое опосредствование модулирует содержание и изменяет, одновременно, самого посредника. В данном случае речь идет об особом посреднике, который всегда присутствует во всех трех пространствах (цивилизации, культуре и квазикультуре). Таким посредником выступает субъект. Он и проживает это взаимодействие и активно реагирует на него, поскольку обладает свободой. Он может сознательно меняться сам, изменяя своего внутреннего человека (и изменяя ему!), то есть становиться более или менее чувствительным, или более-менее безучастным ко всему происходящему, а может изменять характер отношений цивилизации и культуры и тем самым влиять на первую и на вторую. Эту особенность мы называем антропологизмом, а результат такого влияния – антропосом. Квазикультура тоже антропологична. Но в ней антропологизм присутствует в виде ощущения другого как части большинства или толпы. Это антропологизм усредненного человека, который озабочен лишь одним: получить удовольствие, чаще всего чувственное или физическое при этом **не выпадая из цивилизации.**

Квазикультура, захватывая из культуры многие ее достижения и реалии, помещает их в цивилизацию, меняя смыслы и одновременно трансформируя их так, чтобы цивилизационные последствия такой подмены стали по возможности малозаметны. Так, квазикультура тоже создает пространство для творчества. И в этом пространстве человек может производить новые идеи. Однако, как говорил Ролан Быков: «новые идеи в бескультурных головах страшноваты». Преодоление квазикультуры с позиций цивилизации и с помощью органически присущих ей средств представляет собой лишь якобы борьбу. Такое «якобы» обычно остается в рамках квазикультуры, когда в социуме осуществляются игры в виде ритуала оправдания поведения существующего положения людей, когда все отрицательное, деструктивное в обществе мимикрирует под положительное и конструктивное. Одним из способов реализации свободы человека в такой форме является уход от реальностей цивилизации, от всех ее противоречий в мир «якобы» – в мир кажимостей и видимостей; наиболее простым и доступным способом такого ухода является алкоголь и наркотики. Но это именно «якобы» уход от проблем цивилизации. На самом же деле таким образом, через квазикультуру, цивилизация еще более привязывает человека к себе, она убивает в человеке личность, внутреннего человека, так что путь в квазикультуру – это по сути путь в ад.

*Квазикультура, как пространство симулякров, оперирует, как правило, знаками и символами, которые замещают реальность. И в этом качестве она оказывается не только весьма удобной для цивилизации, но и весьма притягательной. «Знаки и символы управляют миром – а не знания, и не закон», – говорил Конфуций.*



Квазикультура направляет человека по пути, на котором человек теряет самого себя: личности нет, есть человек-функция, человек-символ узкой профессии, человек-знак. Необратимость такого радикального изменения личностных качеств подкрепляется цивилизационными соблазнами. Они приходят к человеку извне, но постепенно входят в плоть и кровь. И по закону превращения результатов из побочных в главные становятся смыслом существования.

Окончательная утрата человеком себя проявляется в квазикультуре через десакрализацию его путем возникновения новых, удобных в употреблении религий, то есть в форме неоязычества.


Десакрализованная квазикультура очень удобна. Она легко может выступать и мотивом, и целью человека. Как дьявол – лишь обезьяна Бога, так и квазикультура – только обезьяна культуры, но обезьяна очень привлекательная (резиновая кукла или кукла Барби):

- во-первых, она устраивает примитивное сознание, **сознание** на уровне инстинктов (для вхождения в квазикультуру не надо стараться быть, можно просто быть);

- во-вторых, в ней все позволено, нет никаких ограничений, в том числе и моральных, поэтому она лучше всего соответствует цивилизации (ведь, как правильно писал Б.П. Вышеславцев, «с материей можно обращаться как угодно, с духовными императивами, с заповедями, звучащими свыше, – нельзя») [14, с. 78.];

- в-третьих, квазикультура дает человеку ощущение гордости за самого себя, она создает соблазн гордыни, поскольку над человеком в квазикультуре никого нет. Отрицание Бога тут же культуру превращает в квазикультуру с ее логикой, ведущей к уничтожению человека. «...Человек, – пронизательно писал князь Д.А. Шаховской, – заболевший лжекультурой, либо умрет, либо в любую апокалиптическую минуту несомненно сбросит с себя всю шкуру человечности, обнажив вид зверя» [15, с. 115].

Молодой Гегель как-то заметил: «Люди, с детства купавшиеся в мертвом море моральных пошлостей, становятся неуязвимыми, как Ахиллес, но вся их нравственная сила смывается в этом потоке». В мире человека есть всегда спрос на людей, специальностью которых является создание такого мертвого моря. Это люди, которые специализируются на создании квазикультурных ценностей. Иногда квазикультуру называют демократической культурой. Демократической, в смысле полезной, полезной в базаровском смысле этого слова. Произведения искусства, созданные в таком пространстве, всегда недорогие, легко тиражируются и, по крайней мере, способны к быстрой самоокупаемости. А.А. Ахматова как-то заметила: «Стихи – такая вещь – кто раз проглотит суррогат, навсегда как отравленный...» [16, с. 67]. Но суррогат постоянно производится квазикультурой, отцифровывается, выбрасывается на рынок.



Квазикультура для каждого человека, для каждой личности представляет собой не только реально осуществленные обстоятельства, но и часть внутреннего мира человека, его мировоззрение; часть, в которой человек для себя осуществляет простое соединение цивилизации и культуры: тождество безразличия.

В предлагаемом нами подходе, конечно, неизбежно теоретическое разведение цивилизации и культуры, но это такое разведение, которое не содержало бы желания обнаружить и закрепить теоретически в них контраверзу.

Одним из уязвимых мест для проникновения в микро- и макросоциум квазикультуры является смена поколений, характерная для любого общества. Для того чтобы токсин попал в организм и начал действовать, нужен соответствующий механизм. **В социуме таким механизмом является образование.** Через образование токсичная квазикультура проникает во все поры общества, перенастраивая в человеке духовные ориентиры (совесть, мораль, художественный вкус, ценности красоты, добра, представления о безобразном, антиморальном, зле, чести, достоинстве) на квазидуховные, т.е. прямопротивоположные (количество переходит в новое качество и противоположности меняются местами!). **«Образование – это оружие, эффект которого зависит от того, кого этим оружием хотят ударить»**, – говорил Сталин в беседе с Г. Уэллсом [17, с. 36].

Надо иметь в виду (помня о приведенной мысли Сталина), что в социалистическом обществе (квазицивилизационном, т.е. в обществе, в котором цивилизация с помощью власти, государства строилась преимущественно в логике культуры), государством при всех цивилизационных издержках поддерживалась культура, а квазикультура официально запрещалась!..

С тем, чтобы каждое новое поколение начинало снова приобретать опыт и действовало в логике Ньютона («Я видел дальше других, потому что сидел на плечах гигантов»), существует всем известный способ передачи такого опыта – это **образование-воспитание**. И тем не менее в процессе именно смены поколений действует чаще не логика Ньютона, а логика Ашкенази:


*«В один прекрасный день человек узнает, что он представляет поколение...»*

*Каждое новое поколение могло бы вступить в жизнь, вооруженное до зубов опытом родного отца и деда.*

*Но оно всякий раз хочет все испытать с самого начала»* [18, с. 22].

Суть образования/воспитания состоит в том, что этот процесс включает как ментальность, так и чувственность. Если же «реформаторы» образования, которые, стремясь во имя благих целей облегчить участь учителя, делают процесс обучения более интересным и занимательным за счет увлечения чувствами, как бы облегчая тем самым труд ученикам по усвоению знаний, то в итоге таких «реформ» знания исчезают из процесса обучения. Вот типичный пример (настолько типичный сегодня, что я не указываю даже источник!):





«Проблема в том, что эти знания, которые школа упорно пытается вдолбить, после неё вылетят из головы. **Достаточно пройти по вершкам, изучить то, что будем применять на постоянной основе: русский язык; чтение; арифметика. Всё остальное от лукавого.**» – В итоге разрывается связь времен, каждый ставший взрослым ученик становится перед выбором своего пути, да выбирать-то не из чего, «выбиралка» уже наполнена не знаниями, а интересами. А самое интересное в нашем мире – как раз квазикультура. Если говорить о школе на обсуждаемую тему, то она вместе с родителями, «отцом и дедом» должна вырабатывать и укреплять и развивать у ученика не интерес к знаниям, а интерес и основанную на нем **потребность** к учению, получению все новых знаний. В.А. Сухомлинский об этом говорил следующее: *«построить всю учебно-воспитательную работу в классе и школе, чтобы ребенку хотелось сегодня быть духовно богаче, умнее, чем вчера, чтобы он чувствовал, переживал свой интеллектуальный, идейный рост, гордился им, чтобы эти чувства были стимулом, который побуждает преодолевать трудности»* [19].

К этому можно только добавить мысли канадского эрготерапевта Виктории Прудэй: научить ребенка **получать удовольствие от умения отложить удовлетворение своего желания**; «если вы хотите, чтобы ребенок мог ждать, его надо научить терпению. Если вы хотите, чтобы ребенок мог общаться, необходимо социализировать его», не заменять друга и удовольствие от друга удовольствием общения с телефоном [20]. Такая замена осуществляется очень легко, замена живого общения квазиобщением – есть одно из проявлений квазикультуры, а полученное таким способом удовольствие делает замену друга на квазидруга необратимым, но «легким»:

*«Когда торжественные речи*

*плетёт пустое существо,*


*то ясно мне, что недалеко*

*идёт большое воровство»* – верно подмечает Губерман.

Проф. В.М. Шелото верно пишет, «когда мы даем той или иной вещи наименование, то это имя, в определенном смысле, отрывается от вещи и живет своей полноценной жизнью в пространстве культуры [21, с. 62; 22]. – Именно в культуре, отметим мы. А в квазикультуре эти слова субъективированы целенаправленно, далеки от культурных ценностей: такие слова становятся орудие насмешек, издевательств или формирования контекста противоположного тому, который подразумевался при наименовании.

Язык современной эпохи утратил свои сакральные качества и превратился в значительной степени в техническое средство, служащее для передачи информации. Убрать клей из раствора – и все растекается...

Цивилизация изобретательна на продуцирование всяких конфликтов. Когда марксистские обществоведы писали о том, что для успешной практической политики надо правильно определить «главное противоречие эпохи», они были абсолютно правы. Конечно, всегда необходимо и в стратегии,




и в тактике, и во всех сферах цивилизации – от производства и экономики до политики, идеологии и науки – исходить из главного противоречия.

Впрочем, такое глобальное противоречие всех времен и народов уже давно определено с тех времен, когда «Иисус возведен был духом в пустыню для искушения от дьявола» (Мф. 4, 1). Земным, понятным для человека отблеском этой борьбы является противоречие между цивилизацией и культурой. Подчеркнем, что понятие «противоречие» мы, в данном случае, употребляем в диалектическом, гегелевском значении этого слова. То есть под противоречием мы понимаем такое отношение между противоположностями (в данном случае цивилизации и культуры), при котором противоположности не могут ни сосуществовать друг с другом, ни существовать друг без друга – своеобразная «дружба-вражда». Б.П. Вышеславцев, например, уже давно настаивал на конфликте цивилизации и культуры, когда писал: «Не конфликт пролетариата и буржуазии выражает трагическое противоречие индустриальной эпохи, а конфликт цивилизации и культуры, производства и творчества, хозяйства и духа» [23].

Еще раз подчеркнем, что культура представляет собой такое социальное пространство, в основе которого лежит коммунитас. Культура всегда стремится сохранить социальность, противиться импульсам цивилизации, которая стремится атомизировать общество и изо всех пор своего тела источает конфликтность. И если бы человек жил только в одном пространстве – пространстве цивилизации, то история человечества уже давным-давно бы закончилась: полностью и абсолютно цивилизованное человечество уже давно бы уничтожило себя. Но, к нашему счастью, благодаря Богу, **каждый человек живет или, по крайней мере, старается жить в двух пространствах: и цивилизации, и, одновременно, в культуре.** Человек, находясь в культурном пространстве, действует в алгоритмах, прямо противоположных по содержанию и вектору алгоритмам цивилизации.

**Коммунитас, выстроенный вокруг этой формулы, как вокруг главной оси, образует пространство, в котором главные опорные узловые пункты этого пространства противоположны соответствующим цивилизационным. Если в цивилизации господствуют прагматизм и утилитаризм, то в культуре господствует способность и, главное, потребность бескорыстно жить, жертвуя собой во благо другого.**


Сбывается мечта госпожи Простаковой о ненужности учебы и знаний: знания цифрового кучера (поисковика) сегодня успешно заменяет Интернет. – Цифровизация и доступность информации приводят к тому, что кто-то считает, что знать географию, орфографию и математику не так важно теперь, когда под рукой в смартфоне есть карты, текстовый редактор, калькулятор и всезнающий Google. *Молодое поколение мало читает и мало говорит.* По современным правилам этикета даже звонить в 2020 г. без предварительной договоренности в мессенджере считается неуместным. *Навык разумной полемики и дискуссии с уважительным слушанием мнения оппонента, адекватного реагирования и*



*эффективного взаимодействия практически отсутствует у поколения Z. Об этом сообщает «Рамблер» [24]. Так в социуме в процессе превращения главного желаемого результата – облегчения общения людей – все меньше для подавляющего большинства остается места культуре, которая заменяется квазикультурой, воспроизводящей агрессивность и эгоизм. – Когда побочные результаты осуществленных и желаемых нами целей превращаются в главные. В марте текущего года в недрах Комитета ООН по правам ребёнка родился удивительный документ – «Замечание общего порядка №25 (2021) о правах детей в связи с цифровой средой». Удивителен он тем, что фактически призывает к отмене родительского контроля над информацией, которую ребёнок получает в Интернете, при этом особо оговаривается свобода распространения «материалов сексуального характера». Так, реально возникнув, квазикультура начинает проявлять императивность своей логики: худшие античеловеческие стороны цивилизации одевать в благопристойные одежды, одевать волка в овечью шкуру или «золотить навоз», как говорил Гюстав Флобер. Получается, в ООН вполне открыто сказали: ваших детей будут растлевать, им станут прививать современные «ценности», но права противостоять этому у вас нет. Появление этого документа, как говорится в сообщении на сайте Управления Верховного комиссара ООН по правам человека, вызвано тем, что права детей в цифровой среде, оказывается, недостаточно защищены.*

С развитием общества важно увеличивать меру духовных удовольствий в системе ценностей человека. Это очень важно иметь в виду, когда анализируешь объективный ход исторического движения (не скажу развития!) социума. Потому что цивилизационное развитие (здесь именно «развитие», как усложнение обстоятельств нашей жизни) ведет к ЭГОгедонизму или Я-гедонизму, когда стратегический горизонт мышления ограничен Я и Я-интересом. Учитывая, что цивилизационное развитие сопровождается возрастанием все более грозных и мощных сил, которые подвластны Я-интересу с соответствующим узким горизонтом стратегического мышления, который в указанной логике квазикультуры оборачивать смыслы выдается за глобализм, а в итоге возрастает до немислимых размеров реальная возможность уничтожения всей Земли. Апокалипсис становится цивилизационно все более реальным. В противовес этой логике духовные удовольствия бескорыстны и составляют основу культурного пространства нашей жизни. При этом надо быть постоянно на стороже: за духовные удовольствия легко принять удовольствия квазикультуры, в основе которых находится как раз квазидуховность.

Всемирная беда 2020-2022 годов нашего века ковид актуализировала проблему токсичности и роли этого свойства материи в нашей действительности, в нашем антропосе. Этим качеством в полной мере обладает и квазикультура. Прочитируем специалистов по социальной токсичности:



«Токсин – ядовитое вещество, которое вырабатывается живыми клетками и способно вызывать **нарушения функций организма**. Подобные нарушения порождают в коллективе и токсичные люди. Они своими действиями или словами разрушают веру людей в себя и в окружающий мир...

**Типажи токсичного окружения:**

- **Хронолог.** Навязывает вам свое общение. Человек, который отнимает у вас больше времени, чем вы хотели бы ему уделить, и часто в самый неподходящий момент.

- **Дениалист.** *Отрицает реальность, если она противоречит его убеждениям.* Его невозможно переубедить, какие бы аргументы ни приводились.

- **Агрессор.** Выплескивает на людей отрицательные эмоции и провоцирует вас на ответную реакцию.

- **Готтентот.** Придерживается *двойных стандартов*. Для себя он устанавливает одни правила, для других людей – другие. Безопасный готтентот прост и прямолинеен, ему нужны от вас только деньги или услуги. Агрессивный готтентот более токсичен, он обвиняет других, а себя считает хорошим, бедным и обиженным.

- **Манипулятор.** Используют *других людей для получения материальной или эмоциональной выгоды*, причем чаще всего люди этого даже не замечают. Это самый изощренный и опасный тип токсичных людей, который «высасывает» из людей энергию.

- **Диктатор.** Преувеличивает свою власть, авторитет, связи и возможности. Отчаянно в вас нуждаясь, он будет угрожать вам, если вы откажетесь выполнять его требования.

- **Тряпка.** Строит из себя жертву. Совершив ошибку, говорит, что не может простить себе содеянного и разыгрывает дешевый спектакль.

- **Судья Дредд.** *Превращает любой ваш поступок в проступок, а проступок в преступление*, пытается вызвать чувство вины в других.


- **Куркулятор.** *Ищет выгоду за счет вранья.* Обман – его второе имя.

- **Прилипала.** Позволяет другим делать за него его работу. Подчеркнуто беспомощный, неловкий – просит вас чуть-чуть помочь. Вы – его герой и спаситель.

- **Хулиган.** Действует по формуле «не тронь меня – проблем не будет». *Запугивает других гипертрофированной агрессией.*

- **Обаяшка.** Утверждает, что ради вас готов на все и может решить вашу проблему, но до тех пор, пока это не привело к настоящему действию». – Замените выделенное на «квазикультуру, и вы получите точную характеристику результатов встречи человека с квазикультурой. С социальной токсичностью бороться очень сложно. Продолжим цитирование:

**«Как справляться с токсичными людьми:**



- Напрямую скажите, что такая форма обращения вас не устраивает, очертите рамки дозволенного. Дистанцируйтесь от человека, уменьшите точки соприкосновения.

- Берегите себя. Не давайте повод манипулировать и сохраняйте броню.

- Направляйте общение в конструктивное русло, сохраняя терпение. Держите в голове примерный план разговора и сценарий, внутри которого вам удобно, – и тщательно отслеживайте переход границ. Используйте объединяющие вопросы: «Какие решения мы можем принять прямо сейчас?», «Как выглядит оптимальный выход из ситуации?».

- Общайтесь только на ваших условиях, устанавливая удобные для вас правила – например, общение на нейтральной территории, или конкретно распишите этапы работы...

*Когда у вас нет совместных дел с токсичным человеком, следуйте проверенному правилу: вежливость, дистанция и условные разговоры о погоде. Не пытайтесь переделать таких людей» [25].*

Цивилизация всегда в движении, всегда перерождается, всегда изменяется. Культура может не изменяться по двум причинам: во-первых, каждый раз, каждое новое поколение, каждый новый человек решает так или иначе для себя меру соотношения цивилизации и культуры в себе, решает проблему приобщения себя к ценностям культурным, а во-вторых, и каждый раз заново решает проблему надежды, свободы, веры и любви в культуре и по отношению к цивилизации. Мерилом подлинности этих ценностей являются вечные ценности культуры, что придает ей вечную ценность, если ее прочность не окажется изъязвленной коррозией квазицивилизации.

### Л и т е р а т у р а

1.Макеев А. Рынок ценных бумаг. – М.: Дашков и К, 2016. : [Электронный ресурс] – URL: <https://referatodrom.ru/book/aleksandr-makeev-rynok-czennyh-bumag-m-dashkov-i-k-2016/>.

2.Олейник А.Н. Институциональная экономика: Учебное пособие. – М.: ИНФРА-М, 2002. – 416 с.

3.Путин В.В. Заседание дискуссионного клуба «Валдай», пленарная сессия XVIII заседания Международного дискуссионного клуба «Валдай». Стенограмма пленарной сессии. : [Электронный ресурс] – URL: <https://ru.valdaiclub.com/events/posts/articles/vladimir-putin-xviii-ezhegodnoe-zasedanie-mezhdunarodnogo-diskussionnogo-kluba-valday-stenogramma/>.

4.Исаев В.Д., Рябичев В.Д., Пономарев А.В. Следовать традиции воспитания духовных качеств технической, гуманитарной, экономической и управленческой элиты нарождающегося государства // Антропос: Логос и Теос. Сб. научных трудов Луганского национального университета имени Владимира Даля. Выпуск №2. – Луганск: Изд-во ЛНУ им. В.Даля, 2016. – С. 11-23.

5.Куракин Дмитрий. Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «Сильной программы» культурсоциологии : [Электронный ресурс] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/uskolzayuschee>

sakralnoe-problema-ambivalentnosti-sakralnogo-i-ee-znachenie-dlya-silnoy-programmy-kultursotsiologii.

6. Камни, деньги или храм. Притча неизвестного происхождения / проект Притчи.ру : [Электронный ресурс] – URL: [https://pritchi.ru/id\\_6762](https://pritchi.ru/id_6762).

7. Как развивать стратегическое мышление в бизнесе и жизни и правильно смотреть в будущее / Константинов Геннадий : [Электронный ресурс] – URL: <https://sense23.com/post/kak-razvivat-strategicheskoe-myshlenie-v-biznese-i-zhizni-i-pravilno-smotret-v-budushhee>.

8. Можегов В.И. О православной культуре как она есть. И культуре, и Церкви необходимы свои национальные проекты // Политический класс. – N. 10 (22). – 2006. – С. 87-94.

9. Квази / Словари онлайн : [Электронный ресурс] – URL: <https://slovaronline.com/browse/e12eafcb-5d2e-3bab-a30c-dd1d2db536e1/%D0%BA%D0%B2%D0%B0%D0%B7%D0%B8>.

10. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2 / О. Шпенглер // Самосознание европейской культуры XX века : Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе / [сост. Р.А. Гальцева; пер. и примеч. С.С. Аверинцев и др.]. – М., 1991. – С. 23-68.

11. Кураев А. Сатанизм для интеллигенции. Религия без Бога: в 2 т. – Т.1. / А.В. Кураев. – М.: Отчий дом, 1997. – 527 с.

12. Лицемерие / Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М.: СЭ, 1972. – 847 с.

13. Обсуждение публикации «Звезда Давида, памятник князю Святославу и купола Троицкого Собора» / от 26.10.2006 // Православное информационное агентство Русская линия : [Электронный ресурс] – URL: <https://rusk.ru/st.php?idar=110658&page=3>.

14. Выпеславцев Б.П. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – С. 18-81.

15. Шаховской Д.А. На правах разговора // Путь. – 1926. – № 5. – С. 115-118.

16. Мандельштам Н.Я. Воспоминания / подгот. текста Ю.Л. Фрейдина ; примеч. А.А. Морозова. – М.: «Книга», 1989, – 480 с.

17. Беседа с английским писателем Г.Д. Уэллсом 23 июля 1934 года // Сталин И.В. Сочинения. – Т. 14. – М.: «Писатель», 1997. – С. 24-39.


18. Ашкенази Людвик. Черная шкатулка. Стихотворения, перевод с чешского Максима Реллиба. – Прага: Артия, 1966. – 183 с.

19. Учить учиться. В.А. Сухомлинский / Лаборатория гуманной педагогики. Образовательная социальная сеть : [Электронный ресурс] – URL: <https://nsportal.ru/blog/nachalnaya-shkola/all/2012/01/21/v-a-sukhomlinskiy-uchit-uchitsya>.

20. Дети правят миром, получают все и не знают слов «надо делать» / интернет-портал «Правмир» : [Электронный ресурс] – URL: <https://www.pravmir.ru/deti-pravyat-mirom-poluchayut-vse-i-ne-znayut-slov-nado-delat>.

21. Шелото В.М. Представления о сакральном в русской духовной культуре // Владимир Даль. «Казак Луганский» 220 лет служения Отечеству. – Луганск: Изд-во ЛГУ им. Вл. Даля, 2021. – 395 с.

22. Шелото В.М. Отражение в толковом словаре В. Даля проблематики взаимодействия языческой и христианской традиций в процессе формирования



русской народной культуры / Ильченко В.И., Шелюто В.М. Духовная культура в пространстве сакрального: Монография / В.И. Ильченко, В.М. Шелюто. – СПб: Изд-во «Ъ», Луганск: ООО «Пресс-экспресс», 2016. – С. 73-108.

23. Вышеславцев Б.П. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – С. 166-167.

24. Каким навыкам должны, но не учат в школе? / Ирина Следьева – генеральный директор AcademConsult / интернет-портал «Рамблер»: [Электронный ресурс] – URL: [https://news.rambler.ru/education/45002212/?utm\\_content=news\\_media&utm\\_medium=read\\_more&utm\\_source=copylink](https://news.rambler.ru/education/45002212/?utm_content=news_media&utm_medium=read_more&utm_source=copylink).

25. Токсичные люди: как общаться и не отравиться / проректор по повышению квалификации Университета Правительства Москвы, эксперт по обучению и развитию персонала Сергей Журихин / карьерный портал Правительства Москвы : [Электронный ресурс] – URL: <https://talent.mos.ru/about/news/135436486/>.

### References

1. Makeev A. Rynok cennyh bumag. – М.: Dashkov i K, 2016. : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://referatodrom.ru/book/aleksandr-makeev-rynok-czennyh-bumag-m-dashkov-i-k-2016/>.

2. Olejnik A.N. Institucional'naya ekonomika: Uchebnoe posobie. – М.: INFRA-M, 2002. – 416 s.

3. Putin V.V. Zasedanie diskussionnogo kluba «Valdaj» plenarnaya sessiya XVIII zasedaniya Mezhdunarodnogo diskussionnogo kluba «Valdaj». Stenogramma plenarnoj sessii. : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://ru.valdaiclub.com/events/posts/articles/vladimir-putin-xviii-ezhгодное-zasedanie-mezhdunarodnogo-diskussionnogo-kluba-valday-stenogramma/>.

4. Isaev V.D., Ryabichev V.D., Ponomarev A.V. Sledovat' tradicii vospitaniya duhovnyh kachestv tekhnicheskoy, gumanitarnoy, ekonomicheskoy i upravlencheskoy elity narozhdayushchegosya gosudarstva // Antropos: Logos i Teos. Sb. nauchnyh trudov Luganskogo nacional'nogo universiteta imeni Vladimira Dal'ya. Vypusk №2. – Lugansk: Izd-vo LNU im. V.Dal'ya, 2016. – S. 11-23.

5. Kurakin Dmitrij. Uskol'zayushchee sakral'noe: problema ambivalentnosti sakral'nogo i ee znachenie dlya «Sil'noj programmy» kul'tursociologii : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/uskolzayushchee-sakralnoe-problema-ambivalentnosti-sakralnogo-i-ee-znachenie-dlya-silnoy-programmy-kul'tursociologii>.

6. Kamni, den'gi ili hram. Pritcha neizvestnogo proiskhozhdeniya / proekt Pritchi.ru : [Elektronnyj resurs] – URL: [https://pritchi.ru/id\\_6762](https://pritchi.ru/id_6762).

7. Kak razvivat' strategicheskoe myshlenie v biznese i zhizni i pravil'no smotret' v budushchee / Konstantinov Gennadij : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://sense23.com/post/kak-razvivat-strategicheskoe-myshlenie-v-biznese-i-zhizni-i-pravilno-smotret-v-budushchee>.

8. Mozhegov V.I. O pravoslavnoj kul'ture kak ona est'. I kul'ture, i Cerkvi neobhodimy svoi nacional'nye proekty // Politicheskij klass. – N. 10 (22). – 2006. – S. 87-94.

9. Kvazi / Slovare onlajn : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://slovaronline.com/browse/e12eafcb-5d2e-3bab-a30c-dd1d2db536e1/%D0%BA%D0%B2%D0%B0%D0%B7%D0%B8>.

10. Shpengler O. Zakat Evropy. T. 2 / O. Shpengler // Samosoznanie evropejskoj kul'tury HKH veka : Mysliteli i pisateli Zapada o meste kul'tury v sovremennom obshchestve / [sost. R.A. Gal'ceva; per. i primech. S.S. Averincev i dr.]. – M., 1991. – S. 23-68.

11. Kuraev A. Satanizm dlya intelligencii. Religiya bez Boga: v 2 t. – T.1. / A.V. Kuraev. – M.: Otchij dom, 1997. – 527 s.

12. Licemerie / Ozhegov S.I. Slovar' russkogo yazyka. – M.: SE, 1972. – 847 s.

13. Obsuzhdenie publikacii «Zvezda Davida, pamyatnik knyazyu Svyatoslavu i kupola Troickogo Sobora» / ot 26.10.2006 // Pravoslavnoe informacionnoe agentstvo Russkaya liniya : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://rusk.ru/st.php?idar=110658&page=3>.

14. Vysheslavcev B.P. Sochineniya. – M.: Raritet, 1995. – S. 18-81.

15. SHahovskoj D.A. Na pravah razgovora // Put'. – 1926. – № 5. – S. 115-118.

16. Mandel'shtam N.YA. Vospominaniya / podgot. teksta YU.L. Frejdina ; primech. A.A. Morozova. – M. : «Kniga», 1989, – 480 c.

17. Beseda s anglijskim pisatelem G.D. Uellsom 23 iyulya 1934 goda // Stalin I.V. Cochineniya. – T. 14. – M.: «Pisatel'», 1997. – S. 24-39.

18. Ashkenazi Lyudvik. CHernaya shkatulka. Stihotvoreniya, perevod s cheshskogo Maksima Relliba. – Praga: Artiya, 1966. – 183 s.

19. Uchit' uchit'sya. V.A. Suhomlinskij / Laboratoriya gumannoj pedagogiki. Obrazovatel'naya social'naya set' : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://nsportal.ru/blog/nachalnaya-shkola/all/2012/01/21/v-a-sukhomlinskij-uchit-uchitsya>.

20. Deti pravyat mirom, poluchayut vse i ne znayut slov «nado delat'» / internet-portal «Pravmir» : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://www.pravmir.ru/deti-pravyat-mirom-poluchayut-vse-i-ne-znayut-slov-nado-delat>.

21. SHelyuto V.M. Predstavleniya o sakral'nom v russkoj duhovnoj kul'ture // Vladimir Dal'. «Kazak Luganskij» 220 let sluzheniya Otechestvu. – Lugansk: Izd-vo LGU im. VI. Dal'ya, 2021. – 395 s.


22. SHelyuto V.M. Otrazhenie v tolkovom slovare V. Dal'ya problematiki vzaimodejstviya yazycheskoj i hristianskoj tradicij v processe formirovaniya russkoj narodnoj kul'tury / Il'chenko V.I., SHelyuto V.M. Duhovnaya kul'tura v prostranstve sakral'nogo: Monografiya / V.I. Il'chenko, V.M. SHelyuto. – SPb: Izd-vo «», Lugansk: OOO «Press-ekspres», 2016. – S. 73-108.

23. Vysheslavcev B.P. Sochineniya. – M.: Raritet, 1995. – S. 166-167.

24. Kakim navykam dolzhny, no ne uchat v shkole? / Irina Sled'eva – general'nyj direktor AcademConsult / internet-portal «Rambler» : [Elektronnyj resurs] – URL: [https://news.rambler.ru/education/45002212/?utm\\_content=news\\_media&utm\\_medium=read\\_more&utm\\_source=copylink](https://news.rambler.ru/education/45002212/?utm_content=news_media&utm_medium=read_more&utm_source=copylink).

25. Toksichnye lyudi: kak obshchat'sya i ne otravit'sya / prorektor po povysheniyu kvalifikacii Universiteta Pravitel'stva Moskvy, ekspert po obucheniyu i razvitiyu





personala Sergej ZHurihin / kar'ernyj portal Pravitel'stva Moskvy : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://talent.mos.ru/about/news/135436486/>.

### **Isaev V.D. TOXICITY ANALYSIS OF QUASI-CULTURE**

*The article deals with the essence of quasi-culture, its place in the structure of modern society. It analyzes the ways of quasi-culture influence on people and indirectly on civilization, culture and quasi-culture. Through rethinking of some and introduction of new concepts the way of overcoming of harmful consequences of quasi-culture influence on education and upbringing, as a whole on society and the person is shown.*

**Key words:** *civilization, culture, quasi-culture, structure of society, social toxicity of quasi-culture, education, upbringing, digital quasi-culture.*

**Исаев Владимир Данилович** – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Isayev Vladimir Danilovich** – Honored Worker of Education of LNR, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education of Lugansk People's Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**E-mail:** vd.isaev@gmail.com.

**Рецензент: Яковенко Андрей Вячеславович** – доктор социологических наук, профессор кафедры социологии и социальных технологий ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 124.5+141.319.8


*Сухина И.Г.*

### **АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ТВОРЧЕСТВА: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

*С теоретико-методологической позиции аксиологического подхода в его семантической экспликации осуществлен философский анализ творчества как главного атрибута и оптимальной модальности человеческого бытия, и ценностей, как инспирирующих процесс творчества и объективирующихся в его предметных результатах смысло-значимых начал.*

**Ключевые слова:** *человек, человеческое бытие, сознание, субъектность, смысл, ценность, значение, значимость, ценностное отношение, творчество, деятельность, преобразование, семантический, аксиологический.*

*«Творить – значит выбирать и сообщать законченную форму избранному»  
Фридрих Ницше «Воля к власти» [10, с. 309].*




**Вводная часть.** Творчество удостоверяет собой сущность человека как субъекта сознательно-мотивированной (преобразующей) деятельности и фундирует атрибутивные характеристики его бытия. Осмысление творчества создает достаточное основание для осмысления человека, его субъектности, мироотношения, бытия в мире. Именно в творчестве человек раскрывается наиболее адекватным – соответствующим развитию сущностных сил своей природы (конструктивным) образом. Творчество – неизбежно актуальная тема для философского постижения человека и его бытия. И она особенно актуальна, если раскрывается с позиции ценностей человеческого бытия, которые мотивируют творческую деятельность субъекта, определяют ее содержание, моделируют ее предметные результаты и воплощаются в них.

Тема и проблематика творчества достаточно широко представлена в философской, если более конкретно – философско-антропологической, и, собственно культурологической мысли. Вместе с тем аксиологическое, с позиции ценностей, понимание творчества, особенно в антропологическом его аспекте, предельно актуально, поскольку раскрывает смысло-значимую содержательность творческой деятельности, представляя ценности в качестве идеальных моделей, которые объективируются в ее предметных результатах – артефактах. Именно аксиологическое понимание творчества, которое само представляет собой высшую ценность человеческого бытия, позволяет человеку должным образом осознать свое творческое предназначение. Такое понимание творчества имеет гуманистически адекватный характер. Это предполагает обращение к аксиологии как философской теории ценностей, ее адаптацию к проблеме творчества в философско-антропологическом аспекте. Применительно к осмыслению творчества аксиологический подход делает возможным его концептуальную философскую интерпретацию, в которой раскрывается антропологическая сущность и специфика этого феномена.

**Цель статьи:** презентация концептуального аксиологического понимания творчества как оптимальной модальности человеческого бытия.

**Основная часть.** Творчество представляет собой «...оптимальное состояние человеческой деятельности, выражающееся в создании качественно новых продуктов – формообразований или качественно новых состояний объекта деятельности...» [13, с. 157]. «Творчество как конструктивная формообразующая деятельность, порождающая новые качественные состояния своего объекта, воплощает собой преобразующий потенциал человеческой деятельности» [13, с. 157]. Вместе с тем творчество актуализирует потенциальные возможности своего субъекта, его качества, которые непосредственно развиваются в процессе творческой деятельности.

Как таковое творчество – не просто важнейшая, но определяющая, главенствующая характеристика человеческого бытия, главный его атрибут. В антропологическом плане – это родовая особенность человека, его бытия, отличающая его от животных. Российские исследователи В.Д. Столяренко и



Л.Д. Столяренко подчеркивают, что «именно способность к творчеству, т.е. к созданию некоего принципиально нового качества, выделяет человека из природы и выступает источником труда, сознания, культуры, – всей той «второй социальной природы», которую человек «надстраивает» над естественно-природными условиями своего бытия» [12, с. 106].

Собственно, все атрибутивные характеристики человека, определяющие специфику его бытия: знаки и символы, язык, коммуницирование и его средства, труд, техника, формы социальной организации и др., основываются на творчестве, фундируются им. Человека в принципе можно квалифицировать существом творческим. Эта потенцированная способность человека к творчеству проявляется в его жизнедеятельности, во всем многообразии ее активаций: в творческом воображении, эвристическом мышлении, познании, технологическом изобретательстве, художественной практике, и т.д. Творчество делает человека тем, кто он есть. Оно лежит в основе всех его культурно-цивилизационных достижений. Оно обеспечивает социокультурное развитие, поступательный ход человеческой истории.

Именно в творчестве человек в полной мере раскрывает свою миропреобразующую субъектность как оптимальное состояние своего бытия. Главное здесь – творческое самовыражение субъекта, которое воплощается в создании новых образований или состояний объекта деятельности и вместе с тем – в развитии творческих способностей самого субъекта, его качеств. Творчество – это не просто преобразование, это – созидание, способность создавать нечто новое и обогащать мир и своего субъекта. Сам феномен творчества показывает, что человеческое бытие в мире имеет избыточный по отношению к его данности характер, поскольку творчество привносит в него новое, причем в предметной форме, например, артефакты.


Тем самым творчество – это трансцендирование, т.е. выход за пределы непосредственно данных форм сущего. Это – превосходение, причем такое, которое конструктивно, которое инициирует качественно новые образования.

Творчество – эвристично. Это – деятельность в поисковом режиме с нетривиальными решениями, целенаправленная на создание нового. Поэтому в своем подлинном, аутентичном проявлении творчество – эксклюзивно.

Творчество – процессуально. Оно предполагает идеальную модель создаваемого, объективирующие ее инициативные, целенаправленные действия и, наконец, сам предметный результат творческой деятельности. В процессах творчества создается и развивается мир артефактов – предметная сфера человеческого бытия, которую можно представить как цивилизацию.

Общими свойствами, атрибутивными характеристиками творчества, согласно В.Д. Столяренко и Л.Д. Столяренко, являются: 1) качественная новизна конечного продукта; 2) отсутствие этого нового качества в исходных предпосылках творчества; 3) интеллектуальный поиск [12, с. 107]. Эти особенности творчества презентуют его антропологическую специфику.

В общем, творчество выступает универсальным способом освоения мира



человеком, позиционирующим его бытие как развертывающуюся в пространстве и времени антропогенную сферу творческой субъектности – культуру и цивилизацию как особые онтологические регионы мира/бытия.

Вместе с тем уместна философская, по своей сути, постановка вопроса о сущности творчества, принимая во внимание, что являясь продуцирующим качественно новые образования (действенным) началом, развертывающимся в поступательном ходе человеческой истории, творчество имеет онтологически избыточный по отношению к бытию как данности существующего характер. Также следует принять во внимание значимую содержательность творчества, а не только его общие свойства, раскрывающие его специфические особенности. в виде процесса деятельности, направленного на создание артефактов.


Постижение сущности творчества, его значимой для человека и его субъектности содержательности требует обращения к феномену ценностей, к философской теории ценностей – аксиологии (от греч. *axia* – ценность).

Ценность в общем плане можно охарактеризовать как нечто значимое вообще. Самая существенная ее характеристика – это смысловая значимость; раскрывающее смысл в его определенности значение – главный атрибут ценности. О ценностях, согласно утверждению немецкого философа Г. Риккерта, следует говорить только то, что они значат [11, с. 55]. В свою очередь, исходя из акцентуации значимости ценностей, русский философ Н. Лосский отмечал, что «...всякая ценность или сполна идеальна, или, по крайней мере, заключает в себе идеальный аспект» [9, с. 286].

Аксиологическая проблема ценности – это проблема смысла, которую можно квалифицировать как семантическую, понимая под семантикой (от греч. *semantikos* – означающий) теорию смысла, значений, указывающую на действительную смысловую сферу человеческого бытия как свой предмет.

Как актуализируемые в качестве значений определенные смыслы, ценности в сущности – семантически, они удостоверяются с позиции своей смысло-значимости. Сама лексема ценность указывает на это. Австрийский психолог и философ В. Франкл определял ценности как «универсалии смысла, кристаллизующиеся в типичных ситуациях, с которыми сталкивается человек, общество или даже все человечество» [14, с. 288]. Причем ценность – это отнюдь не просто способ выражения смысла, это его действительность, действенность, раскрывающаяся в его значениях.

Согласно семантическим пониманиям, ценности универсальны, они удостоверяют и презентуют не какие-либо свойства и качества объектов и процессов, а смысл их бытия, смысл бытия сущего. «...Любое содержание бытия, как утверждал Н. Лосский, есть ... ценность *не в каком-либо своем отдельном качестве, а насковзь всем своим бытийным содержанием*. ...само бытие, само esse есть не только бытие, но и ценность» [9, с. 263]. С позиции онтологически концептуализированного семантического понимания ценность как таковая в своем предельном выражении – это не только значимость чего-либо для кого-либо, это значение вообще, не исчерпываемое в



пространственно-временных контекстах культуры, общества, цивилизации; значение проявляется в этих контекстах, но не исчерпывается в них. Если нечто существует, оно нечто значит, объективно имеет свое значение. Значение столь же фундаментально, как и сущее, которое не тождественно бытию, поскольку бытие – это существующее в его значимости ценности. Согласно словам Н. Лосского, ценность – это бытие в его значении [8, с. 48],


Применительно к человеку, его бытию, его субъектности ценности – это раскрывающие и актуализирующие смыслы значения, проявляющиеся во всем многообразии сообразных со смыслом сознательно-мотивированных человеческих действий и утверждаемые ими или в них. Это – актуализируемые человеком, прежде всего – ментально, смыслы, значения. Если принять во внимание фокусирование ценностей на человеке и его бытии, то это значения чего-либо для человека, его сознания и осознания – *cogito*; здесь ценности выступают аналогом антропного принципа. Именно смысл, значение делает ценность – ценностью, причем смысл в его актуальности, а не просто как семантическая потенциальность, смысл в его значимости для человека, его бытия. Ценности – это актуализируемые человеком определенности смысла.

Человеческое бытие исполнено значениями и в своих аутентичных сообразных со смыслом сознательно-мотивированных проявлениях погружено в мир ценностей, в которых актуализируется, сублимируется и интегрируется его, удостоверяющее «человеческое в человеке», смысловое содержание. Так, немецкий философ Н. Гартман утверждал, что «все желания, стремления, цели, потребности и интересы людей и, соответственно, вся и всякая деятельность в ее сознательном мотивационном слое основана на ценностях...» [4, с. 56].

Именно через ценности осуществляется смысловая идентификация действительности человеком как субъектом сознания, неизбежно к ним приводит. Человек воспринимает, осознает, идентифицирует мир через призму ценностных представлений. Представления человека как субъекта сознания о действительности есть, по сути, ценностные представления, раскрывающие и презентующие мир с позиции его смысловой исполненности, значимости для человека. Мир в семантической полноте предстает в фокусе ценностей, ценностных представлений, интегрируемых в мировоззренческие системы. Человеческое бытие есть бытие в его смысловой обозначенности ценностями, бытие в сфере ценностей. Н. Гартман отмечал, что «все, с чем люди имеют дело в жизни, для них предстает в качестве ценностно значимого и ценностно осмысленного, т.е. в качестве ценностей или в связи с ценностями» [4, с. 26].

Человеческое бытие в своей актуальной смысловой содержательности – это семантически фундированный мир ценностей: священное и профанное, истинное и ложное, доброе и злое, прекрасное и безобразное, справедливое и несправедливое, достойное и недостойное, любимое и нелюбимое, полезное и бесполезное, и т.д. В этой ценностной содержательности суть человеческого бытия как бытия с позиции ценностей – актуальных, значащих смыслов.

Подлинно человеческое бытие аксиологично, в ценностях оно обретает



свою действительность и действенность, реализуется, свершается в них. Для человека не существует бытия вне его значимости, ценности.

Презентируя человеку мир сообразно со смыслом/значениями, ценности определяют его праксеологическое отношение к действительности. Будучи актуальными смыслами или значениями, ценности выступают в качестве отношения, в котором актуализируется и объективируется их семантическая природа/сущность. Н. Лосский утверждал, что «...всякое значение содержит в себе отношение...» [9, с. 261]. Выступая в качестве отношения, имеющего прежде всего субъектно-объектный характер, ценности связывают человека с миром. На их основе конституируется система связей «человек-мир». При этом специфичность ценности как отношения, по словам российского философа М. Кагана, заключается в том, что «...ценность связывает объект *не с другим объектом, а с субъектом*, т.е. носителем культурных и социальных качеств...» [7, с. 67]; прежде всего – качеством творческой созидательности.


Активирующая сознание и мотивирующая деятельность человека ценность есть отношение субъектности, при этом само субъектно-объектное (ценностное) отношение, взятое в его практической ипостаси, объективно.

В ценностях заключен (субъектный) принцип реализации, поскольку они обладают значимым смысловым содержанием или семантическим «посланием», предполагающим его интериоризацию, интерпретацию и объективацию человеком. Как подчеркивал Н. Гартман, «реализация ценностей в процессах и результатах деятельности сама есть ценность, более того, в сущности всех ценностей заложено, что их осуществление само является ценным» [4, с. 51].

Человеческий субъект может выступать как индивид, социальная общность и человеческое сообщество в целом. Соответственно, ценностное отношение может проявляться на индивидуальном, социально-коллективном и общечеловеческом уровнях субъектности. На социально-коллективном уровне ценностное отношение приобретает межсубъектный или интересубъективный характер и тем самым обретает коммуникативное измерение и качество.

В качестве отношения ценности – объективны, в сфере своего действия они являются диалектическим единством субъективной и объективной сторон бытия. И поскольку ценности удостоверяют собой все, что имеет актуальный смысл для человека и его бытия в мире, то ценностное отношение осуществляется во всем многообразии человеческой практики, обретая в своих наиболее интенсивных, высших проявлениях творческий характер. Человеческое бытие реализуется в ценностном отношении к миру. Человеческая история с ее культурно-цивилизационными достижениями может быть представлена как развертывающееся в пространстве и времени ценностное отношение, реализуемое осваивающей и преобразующей мир (антропогенной) человеческой субъектностью. Человеческая история – не просто факт, а, собственно, – артефакт, поскольку в ней осуществляется динамика и эволюция ценностного отношения человека к действительности.

Как актуальным смыслом, значениям, идеальным по своей природе,



ценностям присущ деонтологический компонент долженствования (от греч. deontos – должное). Присущая ценностям смысло-значимость презентует идеальное состояние той предметной сферы, которая является их носителем, как некоторое совершенство или долженствование – «как должно быть». Всякое должное производно от ценностей, наличествует в них. Ценности можно рассматривать деонтологическим восполнением бытия как сущего.


Деонтологический компонент долженствования, который содержится в ценностях, находит свое оформление в присущих им идеальных моделях, «кристаллизуется» в них. Российский философ Л. Баева утверждает, что особенностью ценностей является их способность «...моделировать должный, совершенный вариант реальности, который, в свою очередь, начинает управлять актуальным состоянием...» [2, с. 69].

Ценность можно рассматривать как идеальную предметность смысла, его конфигурацию (от лат. *configuratio* – придание формы). Так, итальянский философ Э. Агацци указывал на то, что «...в человеческих действиях, как бы просты они ни были, обязательно наличествует некоторое «как должно быть», пронизывающее всю иерархию человеческой деятельности сверху донизу» [1, с. 27]. Агацци утверждал, что «человеческие действия считаются «хорошими» или «плохими» ... потому что они совпадают с некоторыми идеальными образцами, которые непосредственно соотносятся с такими действиями» [1, с. 27]. Он квалифицировал эти актуальные для человеческой деятельности идеальные образцы долженствования как ценности. По словам Агацци, «мы имеем основание назвать ценностью некоторое совершенство, идеальную модель, некое «как должно быть», то, что направляет любое человеческое действие» [1, с. 27]. «Вся человеческая деятельность в конечном счете определяется наличием определенных ценностей» [1, с. 30].

Именно ценности выступают фундирующим основанием человеческой деятельности, инспирирующим и моделирующим ее началом, придающим ей смысловую содержательность. Квалифицируя ценность идеальной моделью какого-либо явления [5, с. 20], российский философ И. Докучаев указывает на то, что она выступает порождающей моделью человеческой деятельности и со стороны ее процессов, и со стороны ее продуктов [5, с. 222]. Эти удостоверяемые ценностями идеальные модели, наличествующие в человеческой деятельности, целенаправляющие и моделирующие ее, так или иначе сбывающиеся в ее предметных результатах, свершениях, способствуют совершенствованию самой деятельности, придают ей творческий характер.

Под идеальной моделью можно понимать удостоверяемую ценностями идеальную предметность смысла, которая в процессе человеческой деятельности обретает конкретную конфигурацию, воплощаясь в материализованных формах.

И поскольку человеческая деятельность фундируется ценностями, выступающими порождающими ее моделями, придающими ей творческий характер, то сущность творческой деятельности – объективация ценностей, предполагающая их перевод в материализованную предметность артефактов



социокультурной среды. Объективация ценностей инициируется соответственным их семантической сущности идеальным моделированием, которое предполагает перевод сознанием, его интенциональной активностью, смысловых значений в идеальные образы в перспективе их материально-предметного воплощения. Эти определяемые ценностями, их актуализацией, идеальные модели воплощаются в сознательно-мотивированной человеческой деятельности, объективируются ею. Объективация ценностей предполагает субъектное ценностное отношение к миру, реализуется в нем. И наиболее акцентированной формой ценностного отношения является творчество.

Человеческая деятельность – это объективирующая ценности сознательно-мотивированная активность, в процессе которой создается материализованная предметность потребных для человеческого бытия артефактов – благ, и вместе с тем изменяются, преобразуются как внешние условия человеческого бытия в мире, так и сами способности, качества человека как субъекта деятельности, что находит свое закрепление в атрибутивных характеристиках человеческого бытия. Оптимальным состоянием человеческой деятельности является творчество.


Согласно со своей семантической сущностью, с ее безграничной креативной деонтологической потенциальностью, ценности предопределяют универсальный характер творчества, которое присуще любому виду конструктивной сознательно-мотивированной человеческой деятельности; вопрос в том, в какой мере и каким образом она раскрывает сущность и потенциал ценностей, предметно воплощая его в артефактах, их формах. Конструктивная деятельность любого вида являет собой спецификацию присущего человеку как роду творчески-преобразующего отношения к миру, задаваемого актуальными для человеческого бытия в мире ценностями.

Притом, что творчество универсальным образом присуще человеческой деятельности и является родовой особенностью человека и его бытия, оно в наиболее адекватных проявлениях имеет персонифицированный характер.

Для подлинно творческой деятельности и мироотношения приоритетны так называемые высшие ценности, обладающие сверх-утилитарными значениями с акцентированным долженствованием: религиозные (священное), нравственные (добро), эстетические (красота), философские (разум, мудрость) ценности, ценности познания (истина) и др., подобные им. Такие ценности следует квалифицировать как самоценности, поскольку в семантическом плане они не могут быть подведены под что-то более высокое в значимости. Приоритетная праксеологическая ориентация на такие (высшие) ценности способствует развитию и совершенствованию деятельности и ее субъекта, приводит к культурно-значимым достижениям цивилизации и имеет персонифицирующий человека и его бытие смысложизненный характер.

Как и смысложизненная ориентация человека, творчество является наиболее акцентированной модальностью ценностного отношения к миру, причем эти модальности вполне совместимы, взаимно дополняя друг друга. Так, И. Гете в своем «Фаусте» проводил идею, что творчество дает человеку





понимание смысла жизни и, связывая человека с миром, способно наполнить его жизнь подлинным смыслом. Русский философ Н. Бердяев в работе под знаменательным названием: «Смысл творчества: Опыт оправдания человека» выдвинул идею антроподицеи [3, с. 23], т.е. смысложизненного оправдания человека через творчество как подлинного свершения его предназначения. Проблему творчества Бердяев представлял проблемой антропологического откровения [3, с. 335]. И это откровение о сущности человека и его бытия, его призвании, месте в мире, отношении к нему. Смысложизненный характер и значение феномена творчества акцентировал В. Франкл, выделяя специально ценности творчества или созидания [14, с. 173].


Будучи универсальным конституирующим началом человеческого бытия, творчество выступает фундаментальной потребностью человека, которое реализуется в его жизнедеятельности. Поэтому М. Каган утверждает: «...человек оказывается существом творящим, ибо не одно состояние среды не может его удовлетворить, он постоянно дополняет, обогащает, развивает, изменяет не только данное природой, но уже созданное им самим... Человек не приспособливается к среде обитания, а приспособливает ее к себе...» [6, с. 142]. Творческая субъектность есть подлинное осуществление свободного проявления потенциала сущностных сил человека, подлинное проявление человеческой свободы «для» – для задаваемого ценностями творчества.

Актуализирующаяся и реализующаяся в ценностном отношении к миру творческая субъектность человека с ее потенциально безграничными праксеологическими возможностями лежит в основе исторической динамики человеческого бытия в его культурно-цивилизационной исполненности.

В творчестве, в котором человек выступает как созидатель – демиург, привносящий в бытие нечто онтологически новое, «не бывшее», причем универсальным образом выявляется его подлинное могущество и величие. Закономерная ценностная акцентуация творчества и его субъекта – человека-творца, демиурга – проходит через всю историю человечества, обретая характер сакрализации. В связи с этим английский писатель и философ А. Кестлер указывал на то, что «с самых незапамятных времен творчество и творческая способность почитается как божественный дар» [15, р. 13].

Творчество – не просто качество человеческой деятельности, это – качество самого человека, его личности, качество человеческого бытия в его субъектности, его атрибут. Творчество само представляет собой ценность – высшую ценность человеческого бытия, должно пониматься таким образом. Как и человеческое бытие, творчество – аксиологично, и его ценность не исчерпывается тем, что оно выступает способом объективации ценностей.

Ценность творчества может быть рассмотрена как минимум в трех измерениях: онтологическом, антропологическом и культурологическом. В онтологическом плане ценность творчества заключается в возможности изменения качества наличного бытия путем привнесения в него нового, ранее «не бывшего». В антропологическом плане его ценность заключается в



возможности изменения качества самого субъекта творчества. В культурологическом плане ценность творчества состоит в возможности изменения качества человеческого бытия, как бытия в культуре, путем привнесения в него артефактов – культурных благ. Все эти преобразующие, «вершительные» возможности творчества безграничны, и в них выявляется его безусловная ценность. Эксклюзивная особенность природы творчества в том, что оно приносит в мир новое, не разрушая, а преобразовывая мир, обогащая его новыми формами, качествами и смыслами/значимостями.

Антропологическая ценность творчества заключается также в том, что оно выступает выражением универсальности человека, сущностных сил его природы. В творчестве актуализируется высший – субъектно-созидательный – план человеческого бытия. Именно в нем происходит самореализация и саморазвитие человека, который всегда открыт для новых свершений, и нет принципиальных ограничений для совершенствования преобразующей мир конструктивной его деятельности, во всем многообразии ее видов, форм и модификаций. Творчество выступает универсальным способом утверждения человеческого бытия в мире, оно реализует предназначение человека в его смысложизненном наполнении. «Человек, согласно словам Н. Бердяева, во всей полноте своей жизни должен претвориться в творческий акт» [3, с. 322].


Философская рефлексия по поводу выступающего аутентичной формой «человеческого в человеке» творчества неотъемлема от понимания человека, его бытия в оптимальной модальности, его возможностей и предназначения.

Философский, а точнее философско-антропологический подход к феномену человека установочно ориентирован на постижение его именно как субъекта, а не объекта, как субъекта сознания, ценностного отношения, сознательно-мотивированной деятельности, творчества – универсального способа, преобразующего освоения мира (человеком-субъектом).

Аксиологическое понимание творчества – универсального способа объективации ценностей, особенно важно, поскольку (с позиции ценностей) оно раскрывает не только смысловую содержательность и значимость феномена творчества, инспирирующие его и моделирующие его предметный результат, начала, но и его осознание как смысложизненного призвания человека, оптимальным образом реализующего свое предназначение.

Творчество гуманистично по своей сути, исходя из чего, гуманизм можно считать таким воззрением, которое акцентирует творческое призвание человека-субъекта как необходимое и достаточное условие полноценного человеческого бытия, связанного с творчески-деятельной актуализацией, развитием и совершенствованием сущностных сил человеческой природы.

Проблеме творчества должно уделяться первоочередное внимание в современном цивилизованном обществе. Эта проблема должна занять свое центральное место в процессах инкультурации и социализации личности.




## Л и т е р а т у р а

1. Агацци Э. Человек как предмет философии / Э. Агацци // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 24-34.
2. Баева Л.В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории: Монография / Л.В. Баева. – Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2004. – 277 с.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека) / Н.А. Бердяев // Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Бердяев Н.А. – М.: АСТ, 2007. – С. 16-336.
4. Гартман Н. Этика / Н. Гартман ; пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 708 с.
5. Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры / И.И. Докучаев. – СПб.: Наука, 2009. – 595 с.
6. Каган М.С. Философия культуры / М.С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 416 с.
7. Каган М.С. Философская теория ценности / М.С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
8. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики / Н.О. Лосский // Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа / Лосский Н.О. – М.: Политиздат, 1991. – С. 23-236.
9. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей / Н.О. Лосский // Бог и мировое зло: Сборник / Лосский Н.О. – М.: Республика, 1994. – С. 249-314.
10. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – М.: REFL-book, 1994. – 352 с.
11. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт // Науки о природе и науки о культуре / Риккерт Г. ; пер. с нем. – М.: Республика, 1998. – С. 43-128.
12. Столяренко В.Е. Антропология – системная наука о человеке: учебное пособие для студентов вузов / В.Е. Столяренко, Л.Д. Столяренко. – Ростов н/Д: Феникс, 2004. – 384 с.
13. Сухина И.Г. Ценности и человеческое бытие в хронотопе культуры: монография / И.Г. Сухина. – Донецк: ГОВПО ДонНУЭТ, 2016. – 444 с.
14. Франкл В.Э. Человек в поисках смысла: сборник / В.Э. Франкл; пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
15. Koestler A. The act of creation / A. Koestler. – London: Pan Books Ltd., 1964. – 767 p.

## R e f e r e n c e s

1. Agatstsi E. Chelovek kak predmet filosofii / E. Agatstsi // Voprosy filosofii. – 1989. – № 2. – S. 24-34.
2. Bayeva L.V. Tsennosti izmenyayushchegosya mira: ekzistentsialnaya aksiologiya istorii: Monografiya / L.V. Bayeva. – Astrakhan: Izdatelskiy dom «Astrakhanskiy universitet». 2004. – 277 s.



3. Berdyayev N.A. Smysl tvorchestva (Opyt opravdaniya cheloveka) / N.A. Berdyayev // Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniya cheloveka / Berdyayev N.A. – M.: AST. 2007. – S. 16-336.

4. Gartman N. Etika / N. Gartman ; per. s nem. – SPb.: Vladimir Dal. 2002. – 708 s.

5. Dokuchayev I.I. Tsennost i ekzistentsiya. Osnovopolozheniya istoricheskoy aksiologii kultury / I.I. Dokuchayev. – SPb.: Nauka. 2009. – 595 s.

6. Kagan M.S. Filosofiya kultury / M.S. Kagan. – SPb.: TOO TK «Petropolis». 1996. – 416 s.

7. Kagan M.S. Filosofskaya teoriya tsennosti / M.S. Kagan. – SPb.: TOO TK «Petropolis». 1997. – 205 s.

8. Losskiy N.O. Usloviya absolyutnogo dobra: Osnovy etiki / N.O. Losskiy // Usloviya absolyutnogo dobra: Osnovy etiki; Kharakter russkogo naroda / Losskiy N.O. – M.: Politizdat. 1991. – S. 23-236.

9. Losskiy N.O. Tsennost i bytiye. Bog i Tsarstvo Bozhiye kak osnova tsennostey / N.O. Losskiy // Bog i mirovoye zlo: Sbornik / Losskiy N.O. – M.: Respublika. 1994. – S. 249-314.

10. Nitshe F. Volya k vlasti: opyt pereotsenki vseh tsennostey / F. Nitshe. – M.: REFL-book. 1994. – 352 s.

11. Rikkert G. Nauki o prirode i nauki o kulture / G. Rikkert // Nauki o prirode i nauki o kulture / Rikkert G. ; per. s nem. – M.: Respublika. 1998. – S. 43-128.

12. Stolyarenko V.E. Antropologiya – sistemnaya nauka o cheloveke: uchebnoye posobiye dlya studentov vuzov / V.E. Stolyarenko. L.D. Stolyarenko. – Rostov n/D: Feniks. 2004. – 384 s.

13. Sukhina I.G. Tsennosti i chelovecheskoye bytiye v khronotope kultury: monografiya / I.G. Sukhina. – Donetsk: GOVPO DonNUET. 2016. – 444 s.

14. Frankl V.E. Chelovek v poiskakh smysla: sbornik / V.E. Frankl; per. s angl. i nem. – M.: Progress. 1990. – 368 s.

15. Koestler A. The act of creation / A. Koestler. – London: Pan Books Ltd., 1964. – 767 p.


### **Suhina I.G. AXIOLOGICAL UNDERSTANDING OF CREATIVITY: PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ASPECT**

*From the theoretical and methodological position of the axiological approach, in its semantic explication, a philosophical analysis of creativity as the main attribute and optimal modality of human existence, and values as inspiring the process of creativity and objectifiable in its substantive results of meaningful principles, was carried out.*

**Key words:** man, human being, consciousness, subjectivity, meaning, value, significance, value attitude, creativity, activity, transformation, semantic, axiological.

**Сухина Игорь Григорьевич** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ГОВПО «Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского».

**Suhina Igor Grigoryevich** – Doctor of Philosophical sciences, Docent, Professor of the Department of Philosophy State organization of Higher education «Donetsk National University of Economics and Trade named after Mikhail Tugan-Baranovsky».



**E-mail:** suhina\_igor@mail.ru

**Рецензент:** **Звонок Наталья Степановна** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», Луганск.

УДК 130.2 + 141

*Захаркив М.Р.*

## **РАЗУМНЫЙ КОНСЕРВАТИЗМ КАК ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ «СИМФОНИЯ»**


*Рассматривается концепция разумного консерватизма в связи с общемировыми кризисными тенденциями. Обозначены возможные ориентиры для человека при существовании в «эпоху перемен». Вместе с тем показана зыбкость и зависимость некоторых ориентиров от субъективных факторов. Представлены основные характерные черты консерватизма как идеи эволюционного, поступательного развития человека и общества. Сделан акцент на «разумный консерватизм» как систему идей и их реализацию в качестве стабилизирующей направляющей для общества. Высказана мысль о роли духовного и нравственного совершенствования для реализации возможности свободного, осознанного личностного преобразования человека через опору на опыт культуры и перспективы цивилизации.*

**Ключевые слова:** кризис, консерватизм, опыт культуры, разумный консерватизм, свобода, цивилизация.

*Консервативное начало само по себе не противоположно развитию, оно только требует, чтобы развитие было органическим, чтобы будущее не истребляло прошедшего, а продолжало его развивать.*

***Н. Бердяев***

Современный мир не стоит на пороге кардинальных изменений, а уже начал и погрузился в них. «Не дай Бог жить в эпоху перемен. Но мы уже в ней живем, хотим мы того или нет, и перемены эти всё глубже, всё фундаментальнее» [1]. Такие грандиозные перемены обусловлены кризисным или застойным положением в большинстве сфер человеческого существования. Кризис в науке (по сравнению с началом и серединой 20-го века); кризис в философии и искусстве (пост-постмодерн); кризис национального государства (при взаимодействии с наднациональными организациями – всемирными организациями, транс-национальными корпорациями); кризис международной




политики – разрушение однополярного мира, и противодействие этому старого центра, кризис в экологии (осознание проблем экологии, но упорное нежелание их решать); кризис в социальных отношениях – новые их формы (например, активное продвижение культов феминизма и ЛГБТ с использованием этих культов в качестве средства сокращения численности населения); новые вызовы нового времени – уже пятая волна эпидемии и прогнозирование новых...

«Кризис, с которым мы имеем дело, – концептуальный, даже цивилизационный. По сути это кризис подходов, принципов, определяющих само существование человека на земле...» [1]. Все это и многое другое, что невозможно полностью охарактеризовать в рамках одной публикации, ставит вопрос о поиске решений прохождения общемировой турбулентности с наименьшими последствиями для человека как в психологическом, так и в философско-антропологическом смысле. Одновременно с этим насущные проблемы ставят вопрос о переосмыслении той парадигмы и вертикали отношений, в которых существует человек, и необходимости построения такой проекции в перспективу.

На что или на кого должен ориентироваться человек в повседневной социально-экономической жизни – на государство и его политику (как внутреннюю, так и внешнюю), поскольку традиционно установлено, что государство – это институт управления (или инструмент принуждения), который установлен большинством участников социально-политических отношений в отдельно взятом государстве (мы не будем рассматривать те случаи, когда форма правления в государстве установлена в виде монархии или открытой диктатуры). На что, или на кого должен ориентироваться человек в жизни интеллектуальной и духовной? В силу своих предпочтений люди ориентируются на нравственные и интеллектуальные авторитеты, на идеалы (ценности) или их совокупность, некоторые – на Бога.

Но что делать, если государство по формальным признакам является национальным и суверенным (т.е. формально выражает интересы своего народа), а фактически – становится инструментом в руках внешних сил для достижения целей этих внешних сил и принуждения своего народа к действиям и бытийствованию в соответствии с волей этих сил? И безжалостно устраняет те самые нравственные и интеллектуальные авторитеты, разрушает идеалы и ценности, насаждает веру в «правильного» бога? Такое себе проявление колониализма в новых формах, в том числе при помощи информационного, когнитивного воздействия как в отношении политическом, так и в отношениях социальном и духовном. Ответ на этот вопрос лежит в основах существующего мирового экономического, политического и социального уклада, обуславливающих экспансию, которая проводится «внешними силами» внутрь национальных государств, подчиняя себе не только тело, но и разум (душу). Как не один раз отмечалось: «существующая модель капитализма, который является




основой общественного устройства в подавляющем большинстве стран исчерпала себя, в ее рамках нет больше выхода из клубка все более запутанных противоречий», как экономических, так и социальных [1]. И опять мы приходим к проблеме грядущих кардинальных изменений...

Естественно, что для управляемости и предсказуемости таких преобразований необходимы концепции и проекты их воплощения. И таких концепций представляется достаточно широкий спектр – от крайнего консерватизма во внутренней социальной политике и политике внешнего изоляционизма, до концепций ультраглобалистических во внешней политике и крайне либеральных во внутренней.

Первые не находят той популярности, на которую хотели бы рассчитывать их авторы, в силу уже начавшихся, принятых и укоренившихся в обществе глобалистических изменений, широкого применения сетевых коммуникаций и общемировых глобалистических тенденций. Восприятие сущности человека в таких концепциях также является внешне неприглядным – человек представляется как часть механизма; часть жестко структурированного общества, в котором не учитываются потребности и желания индивида; общества, в котором личность содержится в строгих идеологических рамках, выход за пределы которых предполагает попадание во «враждебный мир». Подобную тенденцию мы наблюдаем в новом, актуальном для современного мира, противоречии партикуляции социума через виртуализацию человеческого существования и атомизацию каждого человека с его бесконечными индивидуальными интересами и потребностями), а также одновременное с этим восприятие человеком себя как социального существа, потребность в общении и иных формах социального взаимодействия [2, с. 66-76].

Вторые, используя потребность человека ощущать себя частью общества, предпринимают колоссальные усилия для внедрения кардинальных изменений в соответствии с ультраглобалистическим крайне либеральным подходом. Причем, среди глашатаев таких идей распространены идеи существенного сокращения населения человечества и изменения антропологической сущности человека. Так, под идеей сокращения потребления, якобы для всех, скрывается не что иное, как разделение общества по социально-имущественному основанию – на тех, кто имеет право потреблять столько, сколько захочет, и на тех, кто будет иметь ресурсы в минимально необходимом для выживания количестве, не будет иметь доступа к качественной медицине, образованию и другим социальным благам. Концепция разделения общества, помимо социального разделения, можно даже сказать – атомизации общества, предусматривает и изменения в антропологической сущности человека. Так, предполагается, что люди «высшего сословия» будут иметь возможности для продления биологической жизнедеятельности на высоком интенсивном уровне до более чем 120 лет, организм человека будет дополнен новыми



возможностями – внедрение цифровой памяти, использование экзоскелетов, виртуальная и дополненная реальность и многое другое. Уже сейчас результаты проводимых исследований подсознательных действий и реакций человека можно направить на цифровое моделирование поведенческих паттернов у других людей. Спектр использования таких моделей весьма широк – от формирования потребительских стимулов до формирования политических, религиозных и иных идеологических пристрастий и предпочтений. Иными словами, идет борьба за «свободу личности», точнее за «несвободу личности» [3].


«Впечатляющие достижения в области искусственного интеллекта, электроники, коммуникаций, генетики, биоинженерии, медицины открывают колоссальные возможности, но они же ставят в прикладном плане философский, моральные, духовные вопросы... Что будет, когда техника превзойдет человека в способности мыслить? Где предел вмешательства в человеческий организм, после которого человек перестает быть самим собой и превращается в какую-то иную сущность?» [1].

Жан-Поль Сартр высказывал мысль о том, что свобода – это наше (человеческое) существование, которое выражается через свободу воли и свободу выбора – «человек осужден быть свободным» [4]. Лишение человека свободы, а также права свободного осознанного выбора (в отличие от навязанного, например, рекламой), лишение мысли – это отчуждение воли. Отчуждение воли, помимо прочего, есть подмена личности человека его схематизированным информационным отражением, образом в информационном зеркале [4]. Что является одной из форм трансформации антропологической сущности человека – проектирование и построение человека по необходимому лекалу – сначала его поведенческих паттернов, т.е. психолого-идеологических мотивов феноменологического существования, а в будущем, возможно, создание изменений непосредственно в облике.

Как нам представляется, любое изменение сущности человека (мы не рассматриваем естество человека как нечто метафизическое), тем более резкое и имеющее сегрегационный характер, дает плодотворную почву для радикализации и вскрытия социальных противоречий, а также вызовет неприятие и противодействие обществом. В то же время огульное неприятие новых веяний в науке, технологиях, культуре, а также неучастие в прогрессивных экономических и технологических процессах превращают государство, общество и человека в закрытую структуру без перспектив к развитию и, соответственно, к выживанию.

Исходя из бегло очерченных контуров, можно сделать предположение о необходимости проектирования стратегии существования как для общества в целом, так и для человека в отдельности, которая бы учитывала «опыт культуры и перспективы цивилизации», а также имела бы достаточно четкий ориентир и приемлемую систему координат [5, с. 115-142].





Нам представляется, что несмотря на всю революционность грядущих изменений, человек имеет возможность принимать их эволюционным путем. Не ломая таким образом основ существующего устройства ради малопонятных перспектив.


Основы концепции разумного консерватизма в русской философско-антропологической традиции были заложены в размышлениях Н. Бердяева. И общий смысл этой концепции, как нам кажется, переданы словами: «Смысл консерватизма не в том, что он препятствует движению вперед и вверх, а в том, что он препятствует движению назад и вниз, к хаотической тьме, возврату к состоянию, предшествующему образованию государств и культур. Смысл консерватизма – в препятствиях, которые он ставит проявлениям зверино-хаотической стихии в человеческих обществах» [6, с. 130].

Говоря о концепции разумного консерватизма, мы говорим «о консерватизме не как о политическом направлении и политической партии, а как об одном из вечных религиозных и онтологических начал человеческого общества». По мнению философа, среда консерватизма – это основа для проявления великих творческих индивидуальностей [6, с. 118].

Современные концепции изменения и формирования нового мироустройства зачастую предлагают разрушение или кардинальное изменение смысла сложившихся концептов – таких понятий, как семья, государство, человек, культура, цивилизация и т.д. Мы уже говорили о том, что принятие и практическое воплощение подобных идеологических конструкций размывает не только сами эти понятия, но и отношения между ними. В то время как консерватизм представляет нам развитие несколько иного порядка – совершенствование, против «революционного размывания». «Революция не есть внешнее для меня событие, она есть лишь отображение чего-то во мне и со мной происходящего, моей вины, моей духовной немощи. Если бы я, каждый я, был достаточно духовно силен и имел настоящую мощь веры, то революции не произошло бы, произошло бы просветление и преображение жизни» [6, с. 301].

Для преображения, развития, а не перелома человеческого естества необходим фундамент, основа. Такую опору человек находит в культуре, моральных, этических, ценностных конструкциях, которые обеспечивают преемственность, а не «размытое нечто вседозволенности». Иными словами, человек находит фундамент для осознания себя в идеях, которые составляют его разум и душу, а «чем больше человек обращает внимания на свою душу, тем ощутительнее испытывает недовольство своим нравственным состоянием и ищет лучшего», что и становится двигателем преображения [7, с. 560].

Если разумный консерватизм это «не бездумное охранительство, не боязнь перемен и не игра на удержание, тем более не замыкание в собственной скорлупе», а «... опора на проверенную временем традицию,



сохранение и приумножение населения, реализм в оценке себя и других, точное выстраивание системы приоритетов, соотнесение необходимого и возможного, расчётливое формулирование цели, принципиальное неприятие экстремизма как способа действий», то сложно поспорить с тем, что «на предстоящий период мирового переустройства, которое может продолжаться довольно долго и окончательный дизайн которого неизвестен, умеренный консерватизм – самая разумная ... линия поведения» [1].

Одно из серьезных препятствий воплощения идеи разумного консерватизма, как нам представляется, содержится в одновременных процессах – снижение общего уровня образования и тотальное распространение культа потребления. Указанные процессы уже серьезно повлияли на человеческую сущность, сформировав так называемого человека-потребителя, который воспринимает окружающих его людей исключительно как ресурс, инструмент достижения своих целей. Но обратная сторона таких отношений заключается в том, что этот человек-потребитель сам является ресурсом для потребительского общества.

Исправлением такого парадокса потребительского общества может также стать воплощение идеи разумного консерватизма в социальных отношениях. Консерватизм в данном случае представляет собой универсальный механизм, позволяющий человеческой цивилизации отвечать на вызовы времени, создавать адекватные механизмы [8, с. 102-103].

Обобщая сказанное, выскажем мысль о том, что консерватизм как таковой, включает множество смысловых уровней [8, с. 102-103]. Сущность разумного консерватизма в целом для общества и государства, по нашему представлению, заключается в постепенном эволюционном развитии путем нахождения баланса между прошлым, настоящим и будущим, а разумный консерватизм для человека – это основанное на опыте культуры (в широком понимании этого термина, включающего традицию, духовность и нравственность), свободное, осознанное личностное самосовершенствование и преобразование.

Таким образом, консерватизм – это стабилизирующая направляющая для сущности человека, его внутренняя «симфония» между опытом и перспективой.

В то же время для представления важности не только формирования основ концепции разумного консерватизма, но и особенности ее воплощения и принятия человеком и обществом приведем слова Николая Бердяева: «Если консерватизм существует лишь у власти, оторванной от народа и противоположной народу, в самом же народе его нет, то все развитие народа делается болезненным. В консерватизме, как связи с вечностью, должна быть не только сила, но и правда, привлекающая сердце народное, обоснованная в его духовной жизни. Постылый и отталкивающий консерватизм бессилён, он может насиловать, но не может привлекать к себе и вести за собой... Когда

консерватизм ассоциируется в народном сознании с препятствием для развития и с враждой к творчеству, то в стране готовится революция. Виновыми в этом бывают и те консервативные силы, которые допустили в себе омертвление и окостенение, и те революционные силы, которые восстали на вечные начала, на непреходящие ценности и святыни» [6, с. 134].

### Л и т е р а т у р а

1. Заседание дискуссионного клуба «Валдай» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: свободный. – URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/66975>. Дата обращения – 17.03.2022.

2. Исаев В.Д. Антропоцивилизационный эффект виртуализации социума / В.Д. Исаев // Новые технологии в науке, образовании, производстве. Международный сборник научных трудов по материалам международной научно-практической конференции, Рязань, 20-23 декабря 2014 года. – Рязань: Издательство: НП «Голос губернии», 2014. – 508 с.

3. Фурсов А.И. Храм биоцифры. Часть вторая / А.И. Фурсов // Газета «Завтра». Блоги и сообщества. 25 ноября 2021 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: свободный. – URL: [https://zavtra.ru/blogs/hram\\_biocifri\\_chast\\_vtoraya](https://zavtra.ru/blogs/hram_biocifri_chast_vtoraya). Дата обращения – 17.03.2022.

4. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. / Ж.-П. Сартр [Электронный ресурс]. – Режим доступа: свободный. – URL: [https://librebook.me/existentialism\\_is\\_a\\_humanism/vol1/1](https://librebook.me/existentialism_is_a_humanism/vol1/1). Дата обращения – 17.03.2022.

5. Исаев В.Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры / В.Д. Исаев. – Луганск: Світлиця, 2003. – 188 с.

6. Бердяев Н.А. Философия неравенства / Составитель и отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2012. – 624 с.

7. Иоанникий (Кобзев), Митрополит Луганский и Старобельский. Святая Церковь: жизнь и спасение. – К.: Издательская группа «Кормчая», 2004. – 768 с.


8. Карипов Б.Н. Консерватизм: понятие, генезис, сущность и особенности / Б.Н. Карипов // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки, 2009, № 1. – С. 90-105.

### R e f e r e n c e s

1. Zasedanie diskussionnogo kluba «Valdaj» [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: svobodnyj. – URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/66975>. Data obrashcheniya – 17.03.2022.

2. Isaev V.D. Antropocivilizacionnyj effekt virtualizacii sociuma / V.D. Isaev // Novye tekhnologii v nauke, obrazovanii, proizvodstve. Mezhdunarodnyj sbornik nauchnyh trudov po materialam mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii, Ryazan', 20-23 dekabrya 2014 goda. – Ryazan': Izdatel'stvo: NP "Golos gubernii", 2014. – 508 s.

3. Fursov A.I. Hram biocifry. CHast' vtoraya / A.I. Fursov // Gazeta «Zavtra». Blogi i soobshchestva. 25 noyabrya 2021 [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa: svobodnyj. –



URL: [https://zavtra.ru/blogs/hram\\_biotcifri\\_chast\\_vtoraya](https://zavtra.ru/blogs/hram_biotcifri_chast_vtoraya). Data obrashcheniya – 17.03.2022.

4.Sartr ZH.-P. Ekzistencializm – eto gumanizm. / ZH.-P. Sartr [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: svobodnyj. – URL: [https://librebook.me/existentialism\\_is\\_a\\_humanism/vol1/1](https://librebook.me/existentialism_is_a_humanism/vol1/1). Data obrashcheniya – 17.03.2022.

5.Isaev V.D. Chelovek v prostranstve civilizacii i kul'tury / V.D. Isaev. – Lugansk: Svitlicya, 2003. – 188 s.

6.Berdyaev N.A. Filosofiya neravenstva / Sostavitel' i otv. red. O.A. Platonov. – M.: Institut russkoj civilizacii, 2012. – 624 s.

7.Ioannikij (Kobzev), Mitropolit Luganskij i Starobel'skij. Svyataya Cerkov': zhizn' i spasenie. – K.: Izdatel'skaya gruppa «Kormchaya», 2004. – 768 s.

8.Karipov B.N. Konservatizm: ponyatie, genezis, sushchnost' i osobennosti / B.N. Karipov // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12. Politicheskie nauki, 2009, № 1. – S. 90-105.

#### **Zakharkiv M.R. REASONABLE CONSERVATISM AS A PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL «SYMPHONY»**

*The concept of reasonable conservatism in connection with global crisis trends is considered. Possible reference points for a person in existence in the "era of change" are indicated. At the same time, the instability and dependence of some guidelines on subjective factors is shown. The main characteristic features of conservatism as an idea of evolutionary, progressive development of man and society are presented. Emphasis is placed on "reasonable conservatism" as a system of ideas and their implementation as a stabilizing guide for society. The idea is expressed about the role of spiritual and moral improvement for the realization of the possibility of a free, conscious personal transformation of a person through reliance on the experience of culture and the prospects of civilization.*

**Key words:** crisis, conservatism, cultural experience, reasonable conservatism, freedom, civilization.

**Захаркив Максим Романович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры естественно-научных и гуманитарных дисциплин АНО ВО Современный технический университет.

**Zakharkiv Maksim Romanovich** – Candidate of Historical Sciences, docent, Associate Professor of the Department of Natural Sciences and Humanities, ANO HE Modern Technical University.

**E-mail:** za.xarkiv@yandex.ru

**Рецензент: Исаев Владимир Данилович** – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.


**ФОРМУЛА «ПРАВОСЛАВИЕ. САМОДЕРЖАВИЕ.  
НАРОДНОСТЬ» В НАСЛЕДИИ Н.В. ГОГОЛЯ,  
В.Г. БЕЛИНСКОГО И Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО**

*В статье рассмотрены основные идеи политической философии позднего Н.В. Гоголя, раннего В.Г. Белинского и Ф.М. Достоевского и их органическая связь с целостностью православного мировоззрения. Показано, что их православный монархизм опирался на высшие нравственные основания, на понимание человека как духовного существа. Православная политическая философия этих русских классиков, не понятая их читателями из «образованного слоя», вместе с тем очень точно соответствовала официальной идеологической формуле графа С.С. Уварова «Православие. Самодержавие. Народность».*

**Ключевые слова:** *Православие, самодержавие, народность, Н.В. Гоголь, В.Г. Белинский, Ф.М. Достоевский, С.С. Уваров, монархия.*

**Постановка проблемы.** Политическое мировоззрение русского народа сформировалось за многие века двумя главными факторами: православной верой и царской властью. Эти два фактора необходимо связаны между собой: царская власть в понимании православного народа была основана на том, что царь – это Помазанник Божий, который венчался на царство специальным церковным обрядом миропомазания. *Царская власть – это особый род церковного служения в миру.* С другой стороны, сама монархия как вид власти имеет *иконический* характер: Бог установил царскую власть по образу Своего Небесного единоначалия. Тем самым, видя на земле самодержавное устройство власти, человеческий ум естественным образом упражняется видеть и самодержавное устройство всего бытия его Творцом. Для сравнения: видя «демократическое» устройство человеческого сообщества, состоящее в борьбе самочинных эгоистических интересов (единоличных и групповых) и отсутствии всякой подлинной иерархии, человеческий ум склонен переносить эту картину и на мир в целом. В этом случае мир предстает как борьба самочинных демонических сил, за которой уже почти не видно Вседержителя. Поэтому понятно, что «демократическое» устройство общества является зеркальным отражением языческого космоса, а сам термин «демократический» с богословской точки зрения эквивалентен термину «демонократический».


**Цель исследования.** В настоящее время происходит осмысление известной «формулы» графа С.С. Уварова «Православие. Самодержавие. Народность» не как «официальной идеологии» (в действительности она таковой не являлась), но как определенного нравственно-педагогического



принципа, который в эпоху царствования «рыцаря на троне» императора Николая Павловича предполагалось положить в основу образования и воспитания юношества в Российской Империи. Однако в реальности этого сделано не было, и «формула» в основном осталась на бумаге. Однако она была всерьез воспринята многими писателями и деятелями русского духовного просвещения. В данной статье рассматривается её осмысление в наследии Н.В. Гоголя, В.Г. Белинского и Ф.М. Достоевского.

**Основная часть.** В XX веке народное политическое мировоззрение впервые было изложено научным языком – сделал это выдающийся русский мыслитель Иван Лукьянович Солоневич (1891-1953), который создал концепцию самобытных начал русской власти. Согласно этой концепции, в России на протяжении многих веков ее самостоятельного развития в допетровскую эпоху был *реализован русский идеал народной монархии*. Однако уже в послепетровскую эпоху, когда появилось «образованное сословие», этот идеал стал непонятен для этих людей, мысливших по европейскому шаблону: «моральные религиозные основы русского государственного строительства эта «наука» пыталась уложить в термины европейской государственной юриспруденции. И с точки зрения государственного права – в истории Московской и даже Петербургской империи ничего нельзя было понять; русская наука ничего и не поняла. В “возлюби ближнего своего, как самого себя” никакого места для юриспруденции нет. А именно на этой православной тенденции и строилась русская государственность. Как можно втиснуть любовь в параграфы какого бы то ни было договора?» [8, с. 100].


Как известно, граф С.С. Уваров, заняв пост министра просвещения, подписал 21 марта 1833 г. «циркулярное распоряжение» начальникам учебных округов, в котором сформулировал три идейных принципа, которые должны лежать в основе народного образования: «Общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование совершалось в соединении духа Православия, самодержавия и народности»; как отмечает исследователь, в то время эта формулировка «могла быть воспринята как гражданская модификация известного военного девиза: “За веру, царя и отечество”» [6, с. 10]. Касаясь будущих задач народного образования, он писал, что Россия должна «развить русскую национальность, на истинных ее началах, и тем поставить ее центром государственного быта и нравственной образованности» [6, с. 28]. Позднее, уже в отчете Уварова об итогах управления им Министерством народного просвещения, поданном царю в 1843 г., граф писал: «Слово “народность” возбуждало в недоброжелателях чувство неприязненное за смелое утверждение, что министерство считало Россию возмужалою и достойною идти не позади, а по крайней мере рядом с прочими европейскими национальностями» [Цит. по: 6, с. 28]. Под противниками идеи «народности» С.С. Уваров «имел в виду русских либералов-западников, преклонявшихся перед европейской цивилизацией и не веривших в культурную мощь русского народа» [6, с. 40]. Как отмечает исследователь, «нет сомнения, что под



народностью Уваров разумел национальную культуру и национальный дух русского народа, отличающий его от прочих народов мира» [6, с. 28]; однако вопреки обычному мнению, «так называемая “доктрина” Уварова... не имела общегосударственного значения и не являлась официальной идеологической программой николаевского царствования» [6, с. 31]. Она была «скорее теорией “официальной педагогики”, поскольку лишь в сфере образования уваровские принципы (“православие, самодержавие и народность”) порой находили реальное применение, – в частности, в ряде курсов и лекций по гуманитарным дисциплинам» [6, с. 32].

Исторический контекст появления этой идейной формулы состоял в том, что в Европе «своего апогея антирусская кампания... достигла именно в этот период, принимая порой характер подлинной русофобии... Именно в это время русская национальная идея... особенно остро нуждалась не только в своем признании и утверждении внутри страны, но и в ее теоретической защите за рубежом... Вследствие всех этих антирусских настроений “национальная идея”, выраженная понятием “народность”, уже не пульсировала, а была ключом в сознании русского общества тех лет» [6, с. 11]. Соответственно, как отмечается, «понятие “народность” было воспринято большинством современников как призыв к развитию и утверждению самобытно русской национальной культуры. Кроме того, “народность” включала в себя тогда и идею патриотизма» [6, с. 33].

Как видим, ситуация появления этой идейной «формулы» была во многом похожа на современную. В качестве примера ее действия на умы приведем пример В.Г. Белинского. Уже в следующем 1834 году в статье «Литературные мечтания» он писал: «просвещение не закоснит благодаря неусыпным попечениям мудрого правительства. Русской народ смышлен и понятлив, усерден и горяч ко всему благовому и прекрасному, когда рука царя-отца указывает ему на цель, когда его державный голос призывает его к ней!.. Да! у нас скоро будет свое русское, народное просвещение; мы скоро докажем, что не имеем нужды в чуждой умственной опеке. Нам легко это сделать, когда знаменитые сановники, сподвижники царя на трудном поприще народоправления, являются посреди любознательного юношества в центральном храме русского просвещения возвещать ему священную волю монарха, указывать путь к просвещению в духе Православия, самодержавия и *народности*» [2, с. 125-126]. Позднее в статье «“Бородинская годовщина” В. Жуковского» критик сформулировал определенную историософию в обоснование принципа С.С. Уварова: «народное не в том смысле, как понимают это слово непривзванные опекуны человеческого рода, заграничные крикуны. Для нас, русских, нет событий народных, которые бы не выходили из живого источника высшей власти... Да, в слове “царь” чудно слито сознание русского народа, и для него это слово полно поэзии и таинственного значения... И это не случайность, а самая строгая, самая разумная необходимость, открывающая себя в истории народа русского. Ход нашей истории обратный в




отношении к европейской: в Европе точкою отправления жизни всегда была борьба и победа низших ступеней государственной жизни над высшими: феодализм боролся с королевскою властью и, побежденный ею, ограничил ее, явившись аристократиею; среднее сословие боролось и с феодализмом и с аристократиею, демократия – с средним сословием; у нас совсем наоборот: у нас правительство всегда шло впереди народа, всегда было звездою путеводною к его высокому назначению; царская власть всегда была живым источником, в котором не иссякали воды обновления, солнцем, лучи которого, исходя от центра, разбегались по суставам исполинской корпорации государственного тела и проникали их жизненною теплотою и светом. В царя наша свобода, потому что от него наша новая цивилизация, наше просвещение, так же, как от него наша жизнь... И потому-то всякий шаг вперед русского народа, каждый момент развития его жизни всегда был актом царской власти; но эта власть никогда не была абстрактною и произвольно-случайною, потому что она всегда таинственно сливалась с волею провидения – с разумною действительностию, мудро угадывая потребности государства, сокрытые в нем, без ведома его самого, и приводя их в сознание... безусловное повиновение царской власти есть не одна польза и необходимость наша, но и высшая поэзия нашей жизни, наша народность, если под словом “народность” должно разуметь акт слития частных индивидуальностей в общем сознании своей государственной личности и самости. И наше русское народное сознание вполне выражается и вполне исчерпывается словом “царь”, в отношении к которому “отечество” есть понятие подчиненное... пора сознать, что мы имеем разумное право быть горды нашею любовью к царю, нашею безграничною преданностию его священной воле, как горды англичане своими государственными постановлениями» [1, с. 114-115].

Как видим, молодой В.Г. Белинский – еще вполне русский человек, не одурманенный западными «передовыми» идеями, но уже прошедший определенную философскую школу Гегеля – разворачивает здесь свою достаточно оригинальную историософию России, которая до настоящего времени также замалчивается и заслоняется его поздним, западническим мировоззрением. Суть этой историософии состоит не в смене господства одних социальных классов над другими, а в общем служении народа Божией правде, которое невозможно без верности царю как Помазаннику Божию. Историческая динамика состоит в чередовании периодов «смут» – т.е. отступлений от этого принципа – и нового единения народа на основе православного нравственного возрождения. В XX веке Россия пережила самую страшную из таких смут, а ныне, в соответствии с этим общим историческим законом, находится в стадии выхода из неё.


Позднее В.Г. Белинский увлекся «передовыми» антихристианскими идеями и отошел от народного православного мировоззрения, что очень откровенно выразилось в его известном «Письме к Гоголю», которой имеет явно русофобский и антихристианский характер. Ответ Н.В. Гоголя до сих пор





мало известен, но очень поучителен. В ответе Белинскому Гоголь уличил его в невежестве как общего характера, так и в незнании Белинским России. Книга «Выбранные места из переписки с друзьями» вызвала крайне нервную реакцию у русофобов – например, в упомянутом письме Белинский доходит до хамства и почти беснования, называя русский народ «атеистом». Это естественно, поскольку в этой книге Гоголь исповедует именно «формулу» С.С. Уварова, давая ее глубокое духовно-нравственное обоснование. В частности, он пишет монархии следующие строки: «Поэты наши прозревали значение высшее монарха, слыша, что он неминуемо должен наконец сделаться весь одна любовь, и таким образом станет видно всем, почему Государь есть образ Божий, как это признает, покуда чутьем, вся земля наша <...> Там только исцелится вполне народ, где постигнет монарх высшее значенье свое – быть образом Того на земле, Который Сам есть любовь» [4, т. 6, с. 45-46]. Власть Государя – от Бога. В один узел сходятся у Гоголя судьбы России, Церкви и Самодержавия. «Страницы нашей истории слишком явно говорят о воле Промысла: да образуется в России эта власть [самодержавная. – В.Д.] в ее полном и совершенном виде» [4, т. 9, с. 46]. «Все события в нашем отечестве, – продолжает Гоголь, – начиная от порабощенья татарского, видимо клонятся к тому, чтобы собрать могущество в руки одного, дабы один был в силах произвести этот знаменитый переворот всего в государстве, все потрясти и, всех разбудивши, вооружить каждого из нас тем высшим взглядом на самого себя, без которого невозможно человеку разобрать, осудить самого себя и воздвигнуть в самом себе ту же брань всему невежественному и темному, какую воздвигнул царь в своем государстве; чтобы потом, когда загорится уже каждый этою святою бранью и все придет в сознание сил своих, мог бы также один, всех впереди, с светильником в руке, устремить как одну душу, весь народ свой к тому верховному свету, к которому просится Россия» [т. 9, с. 46-47].

В своем ответе Белинскому (в набросках неотправленного письма): Н.В. Гоголь писал: «Вам показались ложью слова мои Государю, напоминающие ему о святости его званья и его высоких обязанностей. Вы называете их лестью. Нет, каждому из нас следует напоминать, что званье его свято, и тем более Государю. Пусть вспомнит, как страшен ответ, который потребуется от него. Но если каждого из нас званье свято, то тем более званье того, кому достался трудный и страшный удел заботиться о миллионах» [4, т. 14, с. 385]. В записной книжке Гоголя 1846-1850 гг. есть ответ всем «прогрессистам», которые думают, что можно улучшить жизнь с помощью революции: «А вы думаете, легко воров выгнать? Царь, который только и думает о том, как их выгнать, да и тот не может, – царь, у которого и войско, и всякая сила есть. Как же вы хотите, без всякой силы и власти, это сделать? Что спяня передумите всех, думаете поправить? Думаете, лучше будет погибнуть? Те, которых шея потолще, останутся... Еще больше станут допекать друг друга» [4, т. 9, с. 705]. Тот факт, что любая революция, помимо своих




страшных кровавых преступлений, в конечном итоге не только не приводит к улучшению жизни, но лишь еще больше усиливает все пороки – давно доказан всей мировой историей.

Единственное реальное средство улучшения человека и жизни в целом, как и позднее Ф.М. Достоевский, Н.В. Гоголь видел в исполнении заповедей Христовых, которое возможно всегда и вообще никак не зависит от внешних обстоятельств жизни: «Те, которые хотят очистить и убелить лице свое, обыкновенно смотрятся в зеркало. Христианин! Твое зеркало суть Господни заповеди; если положишь их пред собою и будешь смотреться в них пристально, то оне откроют тебе все пятна, всю черноту, все безобразие души твоей» [4, т. 9, с. 93]. В настоящее время ведется активное исследование «позднего» Гоголя как православного мыслителя (одним из ключевых авторов здесь является проф. В.А. Воропаев [3]).

Одним из гениальных прозрений Ф.М. Достоевского, еще почти не оцененных по достоинству, является его политическая философия, и в первую очередь его понимание природы царской власти. Очень важно и то, что Достоевский почти не читал философских политических трактатов – его политическая философия была гениальным отражением народного сознания. Того сознания, которое русский народ не мог высказать сам, но за него это сделал писатель, проникавший в народную душу, как в свою собственную. В 1881 году, за несколько месяцев до смерти, в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевский высказал особенно важные и сокровенные мысли, явно чувствуя, что уже пишет свое идейное и духовное завещание. Он пишет о спасительности монархии для России и о самой тесной связи царской власти с душой православного народа. Особый нравственный уклад жизни русского народа, по убеждению Достоевского, состоял в том, для народа «царь его есть и отец его, что дети всегда придут к своему отцу безбоязненно, чтобы выслушал от них с любовью о нуждах их и что отношения русского народа к отцу-царю своему лишь любовно свободны и безбоязненны, а не мертвенно-формальны и договорны» [5, т. 30, кн. 2, с. 48]. Тем самым Достоевский осмысливал сущность и специфику русского самодержавия с позиции народного взгляда на царскую власть, который и придает верховной власти особую силу.

Естественно, что этот народный взгляд на царскую власть уже почти забыт в наше время, а «интеллигентным» читателям Достоевского он всегда кажется странным и непонятным. Чтобы было понятнее, нужно вспомнить рассуждение известного русского святого – современника А.С. Пушкина, с которым поэт вступил в поэтический диалог и признал его учительство – святого Филарета (Дроздова). Святой писал: «Народ, благоугождающий Богу, – достоин иметь благословенного Богом царя. Народ, чтущий царя, – благоугождает чрез сие Богу: потому что царь есть устроение Божие <...> Согласно с сим Бог, по образу Своего Небесного единоначалия, устроил на земле царя, по образу Своего вседержительства – царя самодержавного, по образу Своего Царства непреходящего продолжающегося от века и до века, –



царя наследственного <...> О, если бы все народы довольно разумели небесное достоинство царя и устройство царства земного по образцу небесному..! Простираясь от известного к тому, что, может быть, менее усмотрено и понято в слове апостольском, обращаю ваше внимание на то, что апостол, уча страху Божию, почтению к царю, повиновению начальствам, с тем вместе учит свободе. Повинитесь, – говорит, – всякому человеку начальству Господа ради; *аще царю, яко преобладающему; аще ли же князем, яко от него посланным, – яко свободни.* Повинуйтесь, как свободные» [7, с. 275].

Важнейшая мысль святителя здесь состоит в том, что именно царю возможно только свободное повиновение. Эта мысль очень непривычна для современного мирского сознания, а вместе с тем она на самом деле очень проста. Действительно, подобно тому, как невозможно заставить человека поверить в Бога, поскольку вера есть акт свободы, – точно так же невозможно заставить повиноваться царю по совести именно как Царю, поставленному от Бога, а не просто как случайному обладателю единоличной власти. В обоих случаях фундаментальным является акт свободной веры. Но когда сознание человека поработено корыстными страстями, то он видит лишь явления материального мира, но не видит Бога духовными очами; и точно так же он не может видеть Царя, а видит лишь «тирана», непонятно почему владеющего самодержавной властью. Для сравнения: «демократия», вопреки внушаемым ныне предрассудкам, вовсе не требует никакого усилия свободы: но как раз наоборот, она требует от человека поработиться своим корыстным «интересам» и лишь бороться с теми, кто препятствует их реализации.

В «Записной тетради 1876-1877 гг.» («Текущее – октябрь») Достоевский записал: «О самодержавии как о причине всех свобод России. (Тут-то разница во взглядах русских иностранцев и русских – русских, по-иностранному – тирания, по-русски – источник всех свобод)» [5, т. 24, с. 278]. Затем он еще раз обратится к этому положению, проясняя свою мысль: «Возьмите энтузиазм, окружающий непрерывно царя и царское слово. *Сами русские* не дадут не только укорениться, но даже и появиться беспорядку *даже в случае самых полных свобод.* В этом случае Россия, может быть, самая свободная из наций. Вот русское понимание самодержавия» [5, т. 24, с.291]. Таким образом, мы имеем здесь три взаимосвязанные тезиса: 1) самодержавие – основа свободы русского народа; 2) это объясняется энтузиазмом, то есть абсолютным доверием народа к царю, вследствие чего гражданские свободы в том случае, если в России будет оставаться царь, не приведут к анархии и беспорядку (т.е. к революции); 3) пока остается это нравственное основание самодержавия в самом народе, такой народ является самым свободным.


К сожалению, история подтвердила тезис о том, что народ удерживается от беспорядков только верой в царя – зная это, заговорщики февраля 1917 года в первую очередь объявили об «отречении» царя, что очень скоро привело к полной анархии в стране. Почему именно так и произошло, Достоевский уже четко объяснил: «Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь



победителя... а всенародная, всеединящая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, которую возлюбил, за которую претерпел, потому что от нее только одной ждал исхода своего из Египта. Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований его... это отношение народа к царю, как к отцу, и есть у нас то настоящее, алмазное основание, на котором всякая реформа у нас может зиждаться и созидается. Если хотите, у нас в России нет никакой другой силы, зиждущей, сохраняющей и ведущей нас, как эта органическая, живая связь народа с царем своим, и из нее у нас всё и исходит» [5, т. 27. с. 21-22]. Конечно, русский народ имел очень высокую культуру самоорганизации на уровне крестьянской общины, артели и особенно казачьего войска, но именно государственная жизнь у русских всегда носила характер нравственной службы царю и без этого разрушалась. После 1917 года государство восстановилось только в форме новой фактической монархии Сталина (тиранической карикатуры на подлинную монархию).

В «Записной тетради 1875-1876 г.» Достоевский комментировал теорию Аристотеля: «Тирания есть монархия, имеющая в виду только пользу монарха (в противоположность монархии, имеющей в виду пользу всеобщую)... У нас никогда монархия не может быть тиранией в идеале – а лишь в отклонении» [5, т. 24, с. 85-86]. По Аристотелю, тирания – это противоположность монархии, поскольку монархия служит общему благу, а тирания – целям ограниченного круга лиц, хотя по внешней форме эти два вида правления похожи. Этим и объясняется метаморфоза власти в XX веке, когда устойчивость власти большевики смогли создать только благодаря подражанию монархии в форме сталинской тирании, имевшей целью удержание диктатуры одной партии.


Такой тип власти в России стал возможен только благодаря особым *нравственным отношениям между народом и царем*. Как писал Ф.М. Достоевский, «отношение это русского народа к царю своему есть самый особый пункт, отличающий народ наш от всех других народов Европы и всего мира; что это не временное только дело у нас, не переходящее, не признак лишь детства народного, например, его роста и проч., как заключил бы иной умник, но вековое, всегдашнее и никогда, по крайней мере еще долго, очень долго оно не изменится... Идея же эта включает в себе такую великую у нас силу, что, конечно, повлияет на всю дальнейшую историю нашу, а так как она совсем особливая и как ни у кого, то и *история наша не может быть похожею на историю других европейских народов*, тем более ее рабской копией. Вот чего не понимают у нас умники, верующие, что всё у нас переделается в Европу... у нас гражданская свобода может водвориться самая полная, полнее, чем где-либо в мире, в Европе или даже в Северной Америке, и именно на этом же алмазном основании она и созидается» [5, т. 27. с. 22]. В реальности гражданская свобода в Российской Империи и была выше, чем в Европе и США, поскольку эта *реальная свобода* дается вовсе не конституциями и избирательным правом, а самим укладом народной жизни. Русский уклад жизни состоял в самоуправлении крестьянских общин, имевших лишь внешние



контакты с государством, и таком же самоуправлении всех малых и больших народов Империи. Подобного этому на Западе не было.

Однако после Петра в России «в огромной части ее образованного сословия перестали и даже как бы отучились видеть в этой идее главное назначение России, завет будущего и жизненную силу ее; в противоположность тому стали находить всё это в новых указах. В Церкви, по-западному, многие стали видеть лишь мертвенный формализм, особность, обрядность, а с конца прошлого века так даже предрассудок и ханжество: о духе, об идее, об живой силе было забыто. Явились идеи экономические характера западного, явились новые учения политические» [5, т. 25, с. 68]. И «народ гораздо больше и лучше вашего знает то, что он делает, потому что у него сверх ясного ума еще сердце есть, а у вас только старенький, сбивчивый, отвлеченный либерализм, который вдобавок еще оказывается бессердечным либерализмом... Книжные вы люди, ослы, навьюченные книгами» [5, т. 24, с. 277]. Так называемое «образованное общество», как отмечает Достоевский, «не понимает оно сущности русской, ибо оторвалось от почвы» [5, т. 24, с. 221]. В подготовительных материалах к «Дневнику писателя. 1876» в октябре Достоевский под рубрикой «Здесь. И вдруг» записал: «Несомненно, что к народному воззрению должны примкнуть все, вся интеллигенция, все сильные мира, около царя стоящие. Демократизм не испугает. У нас нечему пугаться. Сила царская. Такому народу могут быть даны все свободы – он не нарушит их» [5, т. 24, с. 286]. Да, при условии сохранения царской власти, могли бы развиваться в России любые внешние социальные свободы, не разрушая государство. Но именно поэтому революционеры начали с уничтожения царской власти как главного защитника народа – и после этого уже было совсем не трудно установить в России кровавую диктатуру и тотальный террор. Тем самым Достоевский оказался совершенно прав, указывая на сущность царской власти как главного охранителя народной свободы. Именно в царский период Россия из княжества превратилась в мировую державу. Это сделал народ, свободно расселявшийся на огромных территориях, но это было бы невозможно без мощной царской власти, служившей общему благу. Православная политическая философия Достоевского очень точно соответствовала официальной идеологической формуле «Православие. Самодержавие. Народность».

**Выводы.** Насколько актуальна эта идейная «формула» С.С. Уварова в наше время, когда нет самодержавия как официальной формы власти, Православие исповедует лишь часть населения и в основном лишь на словах, а «народность» в смысле особых черт русского национального характера также во многом утрачена? Эта «формула» отражает исторические основания России как государства и цивилизации, а современной России она соответствует в своей более универсальной формулировке: «Духовность, суверенность, самобытность». Россия как суверенная цивилизация и государство со своей миссией в мире может сохраниться и развиваться только в том случае, если в



ней будет культивироваться приоритет духовных смыслов и ценностей жизни над потребительскими; сохраняться суверенность ценностей и целей ее государственного бытия; и сохраняться культурная самобытность русского народа и российской полиэтнической нации. Тем самым якобы «старая» формула С.С. Уварова изменила лишь свою форму, а не смысл. Будущая Россия может существовать только сохраняя те же духовно-нравственные основы своего бытия, которые ее создали в прошлом.

### Л и т е р а т у р а

1.Белинский В.Г. Бородинская годовщина. В. Жуковского... Письмо из Бородина от безрукого к безногому инвалиду // Собр. соч. В 9-ти томах. Т. 2. – М.: Худож. лит., 1977. – С. 109-118.

2.Белинский В.Г. Литературные мечтания (Элегия в прозе) // Собр. соч. В 9-ти томах. Т. 1. – М.: Худож. лит., 1976. – С. 47-127.

3.Воропаев В.А. Н.В. Гоголь и святоотеческое наследие // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2017. № 5. – С. 9-20.

4.Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. / Сост., подгот. текстов и коммент. И.А. Виноградова, В.А. Воропаева. – М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009-2010.

5.Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30-ти т. – Л.: Наука, 1972-1990.

6.Казаков Н.И. (1989) Об одной идеологической формуле Николаевской эпохи // Контекст-1989. – М.: Наука. – С. 5-45.

7.Святитель Филарет Московский (Дроздов). Слово в день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича // Творения Филарета Московского. – М.: Отчий дом, 1994. – 475 с.

8.Солоневич И.Л. Миф о Николае II // Солоневич И.Л. Наша страна. XX век. М.: Изд-во журнала «Москва», 2001. – С. 77-106.

### R e f e r e n c e s

1.Belinskij V.G. Borodinskaya godovshchina. V. Zhukovskogo... Pis'mo iz Borodina ot bezrukogo k beznogomu invalidu // Sobr. soch. V 9-ti tomah. T. 2. – M.: Hudozh. lit., 1977. – S. 109-118.

2.Belinskij V.G. Literaturnye mechtaniya (Elegiya v proze) // Sobr. soch. V 9-ti tomah. T. 1. – M.: Hudozh. lit., 1976. – S. 47-127.


3.Voropaev V.A. N.V. Gogol' i svyatootecheskoe nasledie // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya. 2017. № 5. – S. 9-20.

4.Gogol' N.V. Poln. sobr. soch. i pisem: V 17 t. / Sost., podgot. tekstov i komment. I.A. Vinogradova, V.A. Voropaeva. – M.; Kiev: Izd-vo Moskovskoj Patriarhii, 2009-2010.

5.Dostoevskij F.M. Poln. sobr. soch.: V 30-ti t. – L.: Nauka, 1972-1990.

6.Kazakov N.I. (1989) Ob odnoj ideologicheskoy formule Nikolaevskoy epohi // Kontekst-1989. – M.: Nauka. – S. 5-45.

7.Svyatitel' Filaret Moskovskij (Drozдов). Slovo v den' rozhdeniya Blagochestivejshego Gosudarya Imperatora Nikolaya Pavlovicha // Tvoreniya Filareta Moskovskogo. – M.: Otchij dom, 1994. – 475 s.



8.Solonevich I.L. Mif o Nikolae II // Solonevich I.L. Nasha strana. XX vek. M.: Izd-vo zhurnala «Moskva», 2001. – S. 77-106.

**Darensky V.Yu. THE FORMULA «ORTHODOXY. SOVEREIGNTY. NATIONALITY» IN THE LEGACY OF N.V. GOGOL, V.G. BELINSKY AND F.M. DOSTOEVSKY**

*The article examines the main ideas of the political philosophy of the early N.V. Gogol, V.G. Belinsky and F.M. Dostoevsky and their organic connection with the integrity of the Orthodox worldview. It is shown that their Orthodox monarchism of the writer was based on the same higher moral foundations, on the understanding of man as a spiritual being. The Orthodox political philosophy of Gogol and Dostoevsky, not understood by their readers from the “educated stratum”, at the same time, very accurately corresponded to the official ideological formula “Orthodoxy. Sovereignty. Nationality”.*

**Key words:** Orthodoxy, sovereignty, nationality, N.V. Gogol, V.G. Belinsky, F.M. Dostoevsky, monarchy.

**Даренский Виталий Юрьевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета.

**Darenskiy Vitaliy Yurievich** – PhD in Philosophical Science, professor of the Department of Philosophy of Lugansk state pedagogical university.

**E-mail:** darenskiy1972@rambler.ru

**Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».


УДК 7.01

*Деревянко К.В., Сабина К.Б.*

## **ГЕРОИ ДОСТОЕВСКОГО НА ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЕ**

*Великую русскую литературу в целом можно рассматривать как зеркало русской революции. Три этапа развития революционного процесса (дворянский, разночинский и пролетарский) нашли свое отражение в литературе XIX и XX века. Контент-анализ этой литературы показывает, что развитие революционного процесса предварялось и сопровождалось ростом секуляризации, безбожия и богоборчества. В статье анализируются некоторые религиозные аспекты пролетарского этапа. В качестве репрезентативных примеров из истории советской литературы рассмотрено творчество одного из ее основателей М. Горького и ее типичного представителя Д. А. Фурманова.*

**Ключевые слова:** мировоззрение, секуляризация, атеизм, богоборчество, сатанизм, терроризм.



**Постановка проблемы.** Русскую литературу в целом можно рассматривать как зеркало русской революции. Три этапа развития революционного процесса (дворянский, разночинский и пролетарский) нашли свое отражение в литературе XIX и XX века. Контент-анализ этой литературы показывает, что развитие революционного процесса предварялось и сопровождалось ростом секуляризации, безбожия и богоборчества.


**Целью исследования** является анализ некоторых религиозоведческих аспектов пролетарского этапа. В качестве репрезентативных примеров из истории советской литературы рассмотрено творчество одного из ее основателей М. Горького и Д. А. Фурманова как одного из ее типичных представителей.

**Основная часть.** Через месяц после смерти Ф. М. Достоевского 1 марта 1881 года жертвой революционного террора пал царь Александр Второй, известный в русском и болгарском народах под именем Освободитель (в связи с отменой крепостного права и победой в русско-турецкой войне). Это событие было пиком разночинского этапа революционного процесса в России. Для писателя оно не стало бы неожиданностью, поскольку он пристально наблюдал за развитием этого процесса и детально описал его участников в качестве бесоудержимых. На царя они покушались неоднократно, поэтому предвидеть цареубийство было нетрудно. Герои последнего романа Достоевского носят фамилию, напоминающую фамилию «Каракозов» (а кто такой Дмитрий Каракозов, в России знали все). Цареубийцы называли свою организацию «Народная воля». Однако мнение народа по поводу террора их не интересовало: революционеры лучше него знали, кому на Руси жить хорошо, что делать и как осчастливить народ.

Убив одного царя, «Народная воля» не успокоилась на достигнутом. Ее террористическая фракция (Александр Ульянов и пр.) стала готовить убийство Александра Третьего, запланированное на 1 марта 1887 года. После своего ареста А. Ульянов в прошении о помиловании (написанном по настоянию родственников) просил царя: «Во имя моей матери и малолетних братьев и сестёр, которые, не имея отца, находят в ней свою единственную опору, я решаюсь просить Ваше Величество о замене мне смертной казни каким-либо иным наказанием».

По законам Российской Империи он был казнен, но один из его «малолетних братьев» возглавил следующий этап развития революционного процесса. Этот этап называется пролетарским, хотя пролетариат и составлял лишь малую часть населения страны. В 1918 году цареубийцы во главе с Владимиром Ульяновым убили не только царя, но и всю его семью с приближенными. Мнение народа (в том числе пролетариата) по поводу террора их не интересовало: эти революционеры лучше знали, что делать и как посредством мировой революции осчастливить уже не один народ, а все человечество.






Для Достоевского все это не стало бы неожиданностью, поскольку он хорошо представлял себе не только социалистическую и коммунистическую идеологию, но также их генезис. В начале XX века М. Вебер и его последователи, оппонируя марксизму, обнаружили связь между развитием капитализма и протестантизмом. Однако сам протестантизм был следствием секуляризации, которая началась гораздо раньше. И Достоевский прозорливо усматривал корни исторических процессов Нового времени в секуляризации католической. В «Дневнике писателя» за 1877 год он писал: «Римское католичество, продавшее давно уже Христа за земное владение, заставившее отвернуться от себя человечество и бывшее таким образом главной причиной матерьялизма и атеизма Европы, это католичество естественно породило в Европе и социализм...Социализм имеет задачей разрешение судеб человечества уже не по Христу, а вне Бога и вне Христа, и должен был зародиться в Европе естественно, взамен упавшего христианского в ней начала, по мере извращения и утраты его в самой Церкви Католической. Утраченный образ Христа сохранился во всем свете чистоты своей в Православии».

В своем последнем романе писатель повторил: «Социализм есть не только рабочий вопрос, или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю».

Вслед за ним Н. А. Бердяев писал о том же: «Социализм хочет быть новой религией, ответить на религиозные запросы человека. Социализм идет на смену совсем не капитализму...Социализм идет на смену христианства, он хочет заменить собою христианство. Он также проникнут месснянским пафосом и претендует нести благую весть о спасении человечества от всех бедствий и страданий...Внутренняя основа социализма есть неверие в Бога, бессмертие и свободу человеческого духа. Поэтому религия социализма принимает все три искушения, отвергнутые Христом в пустыне. Она принимает соблазн превращения камней в хлебы, соблазн социального чуда, соблазн царства мира сего» [Цит. по: 1, с. 204]. Спаситель отверг, а социалисты приняли соблазны, которые предлагает враг рода человеческого.

По мнению митрополита Илариона (Алфеева), «гениальность Достоевского заключалась в том, что он указал на религиозный характер социалистической идеологии, точнее, на ее псевдорелигиозный характер. Социализм – это лжерелигия...» [1, с. 203]. Однако если вспомнить сатанинские стихи молодого Маркса, следует признать, что его социализм недалек от сатанизма, который носит вовсе не «псевдорелигиозный», но самый настоящий религиозный характер. Таким образом, социализм вполне совместим с религиозным почитанием врага рода человеческого.

Если Вебер изучал «дух капитализма», то у социализма имелся свой «дух». И для его изучения можно рассматривать различные грани социалистической культуры. Особенно информативным и показательным




является анализ литературного творчества «инженеров человеческих душ». Какими же были души самих этих «инженеров»?

Великую русскую литературу в целом можно рассматривать как зеркало русской революции. Дворянский этап революционного процесса нашел отражение в творчестве молодого А. С. Пушкина и других писателей первой половины XIX века, разночинский этап – в творчестве Ф. М. Достоевского и прочих писателей второй половины XIX века, пролетарский этап – в творчестве М. Горького и писателей XX века. Контент-анализ этой литературы показывает, что развитие революционного процесса предварялось и сопровождалось ростом секуляризации, безбожия и богоборчества. Рассмотрим некоторые религиозно-аспекты пролетарского этапа, используя в качестве репрезентативных примеров из истории советской литературы творчество Горького (как одного из ее основателей) и Д. А. Фурманова (как одного из ее типичных представителей).

Общепризнанным авторитетом почти для всех советских писателей был Горький. Можно сказать, что он стал советским писателем задолго до Октябрьского переворота (за что и получал известные похвалы от Ленина). Среди эстетических предпочтений «буревестника революции» обнаруживается и враг рода человеческого. В статье «Разрушение личности» (1909) он писал: «Только при условии сплошного мышления всего народа возможно создать столь широкие обобщения, гениальные символы, каковы Прометей, Сатана, Геракл, Святогор, Илья, Микула и сотни других гигантских обобщений жизненного опыта народа» [2]. Отсюда можно заключить, что в отличие от «сплошного мышления всего народа» мышление самого Горького было не «сплошным», но весьма избирательным: почему-то из всей необъятной Библии его заинтересовал только один персонаж.

В своих ранних рассказах («О черте», «Еще раз о черте», «О писателе, который зазнался») Горький писал о том, как черт является писателю. А известный персонаж горьковской пьесы «На дне» с говорящей фамилией Сатин стремился возбудить в доверчивых зрителях поистине сатанинскую гордыню: «человек – это звучит гордо».

В своем итоговом романе «Жизнь Клима Самгина» автор прозрачно намекал на своего покровителя: «Ночами, лежа в постели, Самгин улыбался, думая о том, как быстро и просто он привлек симпатии к себе, он был уверен, что ему это удалось. Но, отмечая доверчивость ближних, он не терял осторожности человека, который знает, что его игра опасна, и хорошо чувствовал трудность своей роли. Бывали минуты, когда эта роль, утомляя, вызывала в гнем смутное сознание зависимости от силы, враждебной ему, – минуты, когда он чувствовал себя слугою неизвестного господина...»; «Самгин курил, морщился и вдруг представил себя тонким и длинным, точно нитка, – она запутанно протянута по земле, и чья-то невидимая, злая рука туго завязывает на ней узлы...»; «Надо сравнить “Бесов” Достоевского с “Мелким бесом”. Мне пора писать книгу...» [2].



Червоточину в личности Горького прозорливо почувствовал еще Л. Н. Толстой: «Горький – злой человек. Он похож на семинариста, которого насильно постригли в монахи и этим озлобили его на все. У него душа соглядатая, он пришел откуда-то в чужую ему, Ханаанскую землю, ко всему прислушивается, все замечает и обо всем доносит какому-то своему богу. А бог у него – урод, вроде лешего или водяного деревенских баб» [Цит. по: 7, с. 509].

В качестве чуткого «зеркала русской революции» Толстой почуял то, чего не мог знать наверняка. Однако со временем появилась возможность больше узнать о религиозных взглядах Горького. Русский писатель И. Д. Сургучёв (1881-1956) в парижской газете «Возрождение» опубликовал очерк «Горький и дьявол» [3]. Произведение предваряют два эпиграфа: 1) «Избави мя от стрелы, летящей во дне; от вещи, в ночи преходящей; от сряща и беса полуденного» (псалом 90); 2) «Природу вместе создавали Дажь-Бог и грозный Чернобог».

Сургучев описал свои беседы с Горьким, откуда следует, что в течение всей жизни последнего сопровождала иконка с изображением врага рода человеческого, которого писатель ласково называл «Черт Иванович».

Очерк заканчивается так: «...Было во всё этом что-то от “Фауста”, от “Пана Твардовского”, от некоторых страниц “Вия”...Смертью заканчивается всякое жизнеописание. И всегда есть последнее слово, которое человек сказал, и последнее слово, которое человек написал. С вершины смерти, как с аэроплана, виден весь путь человека.

Я знаю, что много людей будут смеяться над моей наивностью, но я всё-таки теперь скажу, что путь Горького был страшен: как Христа в пустыне, дьявол возвёл его на высокую гору и показал ему все царства земные и сказал: – Поклонись, и я всё дам тебе.

И Горький поклонился.

И ему, среднему, в общем, писателю, был дан успех, которого не знали при жизни своей ни Пушкин, ни Гоголь, ни Лев Толстой, ни Достоевский. У него было всё: и слава, и деньги, и женская лукавая любовь.

И всё это было...только наваждение.


И этим путём наваждения он твёрдой поступью шёл к чаше с цикуткой, которую приготовил ему опытный аптекарь Ягода. Начальники чрезвычайной комиссии не любят фотографироваться, но всё-таки где-то, однажды, я увидел портрет Ягоды. И тут вы, пожалуй, будете менее смеяться: Ягода, как две капли воды, был похож на дьявола, пророчески нарисованного талантливым богомазом...

– На свете, друг мой Горацио, есть многое такое, что и не снилось нашим мудрецам.

Снимем шапку: это сказал Шекспир.

Илья Сургучёв. 1955 год» [3].

Сатанист Горький стал наставником для многих советских писателей, которые относились к нему с пиететом и смотрели снизу вверх. Имя им легион.



Показательным примером может служить мировоззрение Д. А. Фурманова (1891-1926).

Запись в его дневнике от 5.9.1925 года озаглавлена большими буквами: «Я ПОЛУЧИЛ ПИСЬМО ОТ М. ГОРЬКОГО»:

«Какая же это непередаваемая радость: Максим Горький прислал письмо. Пишет там о “Чапаеве”, о “Мятеже”, о моей литературной работе. Так хорошо бранит, так умело подбадривает...

Настя вошла ко мне в кабинет:

– Тебе два письма.

Смотрю, на одном: Луганск – это товарищ. На другом: Сорренто...

Занялся дух.

– Настя, говорю, ты никого ко мне не впускай минут десять... Очень буду занят.

Разорвав письмо, читаю.

Грудь распирало от радости за каждое слово, за каждый совет. Я ему умышленно сдержанно написал от себя, когда посылал книжки:

во-первых, есть, верно, перлюстрация;

во-вторых – что же буду нежность свою передавать: а может, он подумает, что я гоститься к нему, заигрывать лезу?

И потому написал сухо, хоть хотелось много-много сказать ему, как любимому.

Письмо не хвалебное это, его письмо – он, наоборот, больше бранит, указывает. Но какую же я почувствовал силу после этих бодрящих строк.

Он, такой большой и чуткий, советует писать мне дальше и говорит, что будет хороший толк.


Он мне советует больше рвать, жечь, переписывать многократно то, что пишу, – да, в этом я уже убедился до тысячи раз, что надо именно... не жалеть того, что написал: жги, рви его, пока не сделаешь отлично.

В последних словах он дает понять, что не прочь поддержать переписку.

Я ему напишу. Теперь уж напишу что-то по-настоящему, от сердца: он ответил хорошо, он ждет письма! Значит, я имею право сказать ему про самое дорогое» [6].

Что же для него было самым дорогим? Рассмотрим некоторые грани мировоззрения писателя, начав с его отношения к религии.

В дневнике за 1915 год молодой человек так описывал свой «антирелигиозный» опыт: «Пошел бродить по Киеву. Первым долгом уехал в Киево-Печерскую лавру. Видел Успенский собор, видел пещеры и был в них. А там с трехкопеечной свечой осматривал, а иногда и ощупывал мощи – наощупь получается отдаленное впечатление человеческого тела, тело должно быть мягче. Все мощи закутаны в красные покрывала, и меня ни на минуту не оставила мысль сорвать одно из них и раз навсегда – или поверить, или плюнуть в негодование. Но на всех перекрестках черными привидениями стояли монахи и зорко следили за проходящими. Один из святых, кажется,




великомученик Иоанн, перед кончиной зарыл себя в землю, что он делал неоднократно и прежде во время молитв, зарылся в землю, да так и умер, а потому и мощи его сохраняются стоя, наполовину закопанные в землю. Видел мощи Антония, Нестора-летописца: у Нестора даже остановился дольше обыкновенного, ощупал его довольно основательно с головы до живота. Много наверху, много навздвано и наложено, определенного не узнал ничего. Ну, словом, ходил я по лавре без тени религиозного воодушевления, без капли веры, даже без должного уважения, хотя бы и к ложной, но все ж ведь многовековой святыне. Монахи косились на меня, видя студенческую шинель и атеистическое, не благолепное, не молитвенное поведение, а перекрестился я и вправду лишь тогда, когда вспомнил об этом, при самом выходе. За все же время блуждания по пещерам я больше был охвачен сомнением, недоверием и какой-то двойственностью чувств и мыслей. Все-таки ведь надо сознаться, что атеист-то я еще не вполне убежденный, а следовательно, и колеблющийся при малейшей преграде. С лаврой покончил. Пожертвовал я ей, правда, мало – всего 6 копеек, но будь я и при деньгах – больше все равно не дал бы: люблю я давать на монастыри и все прочее в этом роде. Много слишком у нас и без того самой настоящей нищеты, на которую и следует поберечь свою щедрость» [4, с. 81].

Будь его воля, он повскрывал бы мощи всех святых еще до революции. Но не судьба: монахи помешали. Зато его безбожные соратники сделают это через несколько лет, захватив власть и репрессировав всех несогласных.

Интересно, что же он хотел там увидеть? И что могло бы его убедить «раз навсегда»? Как должны выглядеть мощи, чтобы разглядывающий их поверил в Бога? Очевидно, никак. Таких мощей просто не существует, поскольку вера в Бога не зависит от внешнего вида мощей. Рассказать об этом ему мог бы любой монах. Но он никого ни о чем не спрашивал, предпочитая опираться на свои собственные фантазии.

Итак, молодой человек «был охвачен сомнением, недоверием и какой-то двойственностью чувств и мыслей». И даже после энергичного ощупывания мощей «определенного не узнал ничего». Однако почему-то вел себя так, будто в чем-то разобрался: «ходил по лавре без тени религиозного воодушевления, без капли веры, даже без должного уважения». Но «при самом выходе» перекрестился (видимо, на всякий случай).

Такой пример наглядно иллюстрирует характерные черты этого неустойчивого мировоззрения. Вскоре они проявились и в иных сферах его бурной деятельности. Уверовав в Божие небытие, атеист стал адептом социалистических верований. Но, поскольку социалистических сект существует много, ему пришлось кочевать из одной секты в другую: «...Куда итти?.. Уж такая у меня мятежная душа, что куда-то все рвется, что, прильнув к одному, живо стремится умчаться от него в поисках за более высоким, за новым. Это похвала себе, это нескромно, но это правдиво. Беспартийный... Правый эсер... Левый эсер... Максималист... Анархист... Коммунист-




большевик... Где же правда? В котором же учении спасение революции?» [6]. Причудливую траекторию своих поисков автор подробно описал в дневнике.

После февральской революции 1917 года недоучившийся студент-филолог с головой окунулся в общественно-политическую работу. Автор предисловия к его дневникам удивлялся: «Невозможно представить себе, как умудрялся Фурманов, без отдыха варившийся в революционном котле, систематически фиксировать в те дни и внешние факты, и связанные с ними переживания и размышления» [6].

Из дневника видно, как автор после февральской революции сначала стал человеком партийным («Знакомые шли к эсерам. Ну, и я за ними»), а затем периодически менял свою партийную принадлежность. И это не удивительно для новичка. Удивляет другое: на каждом этапе своего развития молодой человек выступал перед народными массами в роли оратора и учителя. Как же ему это удавалось? По его собственному признанию вся эта энергичная деятельность шла по принципу **«что ему книжка последняя скажет, то ему на сердце сверху и ляжет»**.

Запись из дневника (25. 03. 1917 г.): «Сегодня в разных местах состоялись беседы на тему: “Учредительное собрание и подготовка к нему”. Одну из бесед вел я. Надо сознаться, что предприятие было слишком смелое и рискованное. Проговорить почти два часа на совершенно новую, мало продуманную и мало знакомую тему – это такого сорта явление, которое может быть вызвано только крайнею нуждой. Оно так и получается. Знакомить население со смыслом совершающихся событий – дело необходимое. Но крупных сил, осведомленных, подготовленных лекторов нет, а потому приходится выступать нам, – неопытной молодежи. В сущности дело ужасно рискованное. Ведь каждую минуту можно ждать какого-либо ошеломляющего вопроса, могут попросить объяснения фактов... А кому же хочется всенародно оскандалиться! Но надо сознаться, что робости нет и следа. В общих чертах все, конечно, знакомо, а выпутаться от частного к общему – дело нетрудное, особенно если иметь известного рода храбрость, апломб и настойчивость. Потому я и берусь за любой вопрос. Получается иногда так, что перед самой лекцией только-только успеешь прочитать какую-нибудь брошюрку и трактуешь ее как свое давнее убеждение. Что ему книжка последняя скажет, то ему на сердце сверху и ляжет.

Вспоминаются эти позорящие слова, за которые, бывало, презирал героя, к которому они относились. А теперь видишь, что в конечную минуту приходится и на брошюрке строить свою веру. А иногда и брошюрки-то порядочной не найдешь (новых здесь еще до сих пор не получили. Нужда страшная. Отовсюду вопль: дайте книгу. А книги нет). Довольствуешься зачастую какой-нибудь случайной заметкой и дальнейшее изложение идет уж как бог на душу положит. Самому мне казалось, что лекция проходит непоследовательно, неинтересно, но после лекции меня окружили и просили устроить поскорее еще, «а то ведь мы ничего не знаем». Это последнее только




и успокаивает. В самом деле, – ведь мы-то хоть что-нибудь да знаем, а широкие рабочие массы, – они решительно ничего не знают. Им азбуку политическую приходится объяснять. Вот почему мы смелы и решительны, а притом и правы» [6].

На фоне доверчивых рабочих нетрудно было выглядеть знатоком. А «храбрость, апломб и настойчивость» позволяли «и на брошюрке строить свою веру». А затем «смело и решительно» обращать в свою веру других. Ведь «они решительно ничего не знают», а лектор «хоть что-нибудь да знает» и на этом основании не может сомневаться в своей правоте.

Продолжение дневника (26. 03. 1917 г.): «Почетное звание “общественного работника” удесетеряет силы, безмерно увеличивает жажду настоящей, положительной работы, обязывает быть в высшей степени осторожным, рассудительным и строгим, приучает к сознательности, личному самосуду и личной самооценке. До сих пор я как-то не верил в свои силы, не представлял себя на общественном поприще, сомневался, колебался, не допускал возможности выработать в себе что-либо путное и твердое. Волна революции выбросила меня из болота, заставила призадуматься, и после раздумья, после кратких – последних уже – колебаний и сомнений расправились крылья, бог знает откуда появились свежие силы. И вдруг пришло то самое, чего напрасно ждал так долго: пришла бодрость и неугомонная жажда работы. В революционной борьбе вырабатываются принципы, закаляется воля, создается система действий.

Теперь мне приходится работать во многих организациях, по многим вопросам, до которых прежде страшно и жутко было касаться: тут и библиотечное дело, и курсы, и просветительная комиссия, и общество грамотности, и рабочий клуб, и кружок пропагандистов. Особенно по сердцу именно эта последняя работа – работа пропагандистская. Я впервые увидел, что могу стройно, уверенно, а порою и жарко, передавать свои мысли, верования и надежды. Я видел многих на этом поприще неуверенными, неподготовленными, слабыми. А их авторитет непоколебим... И разом явилось сознание, что в новой области каждому необходимо начинать с азов, что стыдиться тут нечего, что больше надо верить, чем сомневаться и проч. и проч. Эти простые мысли как-то прежде не приходили на ум. А теперь они меня подняли, утвердили, дали жизнь...

Теперь и то бесконечно дорогое, то единое и светлое в жизни, – литературное творчество, – теперь и оно как-то стало ближе, стало понятнее, осуществимее, достижимее... Я, наконец, поверил в себя... Эта великая революция создала во мне психологический перелом. Она зажгла передо мною новое солнце, она дала мне свободные, могучие крылья... Многого еще я не знаю, ко многому только стремлюсь, но это уж не убивает меня, не заставляет опускать беспомощно руки. Я вижу, что и многие другие так же беспомощны, как я, что они так же горят одним лишь желанием, при скудости содержания... горят – и что-то совершают... Я с ними... Я тоже что-то делаю, я тоже кому-то



помогаю, облегчаю движение чему-то огромному, светлому. Радость такого сознания безмерна и неповторяема» [6].


Молодой человек «наконец, поверил в себя» и научился (с опорой на очередную брошюру) «жарко передавать свои мысли, верования и надежды»: потому что «больше надо верить, чем сомневаться». В дальнейшем брошюры и партии менялись, но вера в себя оставалась непоколебимой.

Иногда недовольство слушателей заставляло подумать о самокритике (9. 04. 1917 г.): «Это неожиданное событие заставило меня призадуматься еще больше над той громадной ответственностью, которую мы несем за каждое, с трибуны высказанное, слово. Взвешивать приходится не мысль, не фразу, а именно каждое слово. Если в таком котле повариться два-три года, можно выйти хорошим общественным работником и честным человеком. Все время надо быть начеку, ко всему надо быть готовым, все знать, во всем разбираться быстро и правильно, – самая ничтожная ошибка уже грозит большими последствиями,

Теперь такая масса всяческих вопросов, что голова кругом идет. Отовсюду вопросы. Надо быть в курсе партийных работ, помимо знания программы и разногласий; надо быть готовым на массу вопросов по поводу предстоящего Учредительного собрания; знать профессиональные союзы, историю революций, революционную литературу, постановку библиотек, аграрный, рабочий и крестьянский вопросы, городское и земское самоуправление, историю взаимоотношения держав, формы государственного строя... А все ведь это новое, мало или совсем неизвестное. Начинать приходится с азов, а перед тобой многочисленная аудитория со всем ужасом темноты, со всей неожиданностью вопросов. Котел очищающий, – не спорю; закалка богатая, страха и робости нет, но порою стыдно за это самое бесстрашие и решимость. Ночью познакомишься с историей профессионального движения, а днем уж надо излагать и объяснять его другим. И когда сыплются благодарности, сочувствие, – невольно подымается вопрос: “а что, все наше общественное строительство, – не так ли случайно росло и создавалось? Не в этом ли, не в нашей ли пассивности причины российской тьмы?” Ведь наша политическая подготовленность худшего желать не оставляет. Мы застигнуты революцией врасплох. И не диво, что при таком руководстве есть и будет так много грехов» [6].

Никакая самокритика не могла удержать от бурной деятельности в самых разных сферах (19. 04. 1917 г.): «Жгучих вопросов так много, что ни один из них не продумывается, ни к одному нет спокойного, объективного отношения. На сцене новая чехарда, только не чехарда министерская, а чехарда вопросов современности. Война, Временное правительство, Учредительное собрание, рабочий, крестьянский, аграрный вопросы, – вот неполный перечень мучительных вопросов, скачущих друг через друга. Положение чем далее – тем запутанней. Как расплавленная лава мчатся они один за другим, ударяются в рыхлую стену возбужденного народа, клокают меж спутанных рядов, ищут





выхода, сжигают мучительным, страстным дыханием. Вся эта масса трепетных вопросов примчалась мгновенно, подобно урагану; захватило дух неготовому путнику, закружило его, как былинку, в безудержном, всесильном вихре. Лозунги пользуются огромным почетом, – лозунги кратки; лозунги смелы; лозунги приближают царство социализма. Наша интеллигенция оказалась не только неподготовленной, но и робкой» [6].

Но лозунги лозунгам рознь. У каждой партии свои цели и как следствие – свои лозунги. И молодой человек продолжал путешествие по различным партиям с различными лозунгами. Разумеется, во время этого путешествия по партиям цели не могли не изменяться. Но неизменной оставалась приверженность самым радикальным средствам, поскольку «цель оправдывает средства».

Октябрьский переворот был встречен на «ура» (26-30. 10. 1917 г.): «Вчера было заседание Совета. Последние дни и в рабочих массах и в полку мы готовили товарищей к событиям, которые можно было предвидеть с точностью до одного дня. Часов в 8 вечера я звонил в Москву. Редактор “Известий Совета” сообщил: “Временное правительство свергнуто...”. Помчался, как оглашенный, в Совет, сообщил. Неистовый взрыв радости, аплодисментов, несмолкаемых криков восторга. Словом, все то, что было при свержении Николая II. Только диву даешься: свергли “социалиста” Керенского, Александра IV, как говорят солдаты, – радость у всех настолько яркая, искренняя и огромная, будто свергли вампира, злейшего изо всех царей. Выбрали революционный штаб из пяти человек. Я состою в нем председателем» [6].

Фурманов еще не большевик, но уже «ждет не дождется» мировой революции, в которую уверовал «глубоко и непоколебимо» (1. 11. 1917 г.): «Вы думаете, что декрет о мире был издан для начала переговоров? Для съездов, конференций, заключения новых договоров и проч.? Совсем нет.


Вы только проследите за восемь месяцев революции повседневную работу тех, которые издали декрет, убедитесь, что центр тяжести не в переговорах, а в чем-то другом, противоположном, – в восстании народов.

В этом смысл и огромное значение совершенного акта.

Мы затаили дыхание и ждем не дождемся, когда придут из “вражьего стана” ошеломляющие вести. Мы верим глубоко и непоколебимо, что там начнутся революции, что всюду уже поднялось восстание, только не дошли к нам желанные вести. Мы притаились и ждем.

Там, за окопами, всегда начинали волноваться, лишь только побеждала наша левая.

И мигом там устанавливался порядок, суровая дисциплина, когда правая торжествовала, как это было в проклятые июньские дни, после июльского восстания, в позорные дни Московского совещания... Теперь наша взяла. Эта победа родит восстание за окопами.



Мы с трепетом, в глубоком молчании ждем этого священного взрыва негодования.

Как гром прокатится по миру повстанческая волна. Это будет пора отчаянной борьбы двух злейших врагов. Новая жизнь идет лишь по трупам борцов, плывет лишь по морям братской страдальческой крови. Пусть так.

Мы верим; мы верим, что все это уже началось, что гремят громы и всюду поднялся в гнев уставший народ. Мы ждем» [6].

Снова и снова он уверяет себя в своей вере: «мы верим; мы верим...»; «верим глубоко и непоколебимо». Такой же была его вера в беспощадную классовую борьбу и надежда на кровопролитную гражданскую войну:

«На 24 часа заключено перемирие между социалистическими партиями, чтобы положить конец братоубийственной бойне и столкнуться о создании социалистических министерств – от большевиков до народных социалистов включительно».

Это же позор! Какое тут может быть перемирие, и что тут за «братоубийственная» бойня? Кто кому брат? Тут сошлись враги – злейшие, непримиримые враги, и они должны кончить вражду свою борьбой. Один должен погибнуть, вместе жить невозможно.

Что вы понимаете под братом?.. Русского?.. Брата по нации? У нас нет такого братства. У нас есть только братство по нужде. Так и скажите прямо, что вы боитесь гражданской войны, что этим «перемирием» вы хотите достигнуть мира в стране во что бы то ни стало. Если вам хочется только тишины, – тогда, разумеется, вы правы, но если вам дорога народная победа, – не бойтесь гражданской войны, она неизбежна, без гражданской войны мы никогда не сломим упорного, внутреннего врага, – она неизбежна.

Нечего закрывать глаза на подлинную стоимость всевозможных оборонцев. Нам не по пути с ними, и тут о соглашении не может быть и речи.


Все средства допустимы, если вы честный, бескорыстный революционер и работаете единственно для трудовой массы.

Пусть еще прольются целые потоки крови, – она очищает, искупительная кровь.

Ведь, в сущности, безразлично, сколько человек погибнет: один или сто. Каждый страдает лишь сам по себе; увеличение или уменьшение страданий у других ничуть не изменяет суммы его страдания. Вместо одного будет сотня страдающих. Это неизбежно, т. е. массовое страдание при массовой борьбе. Это и лучше, так как сознание солидарности утишает человеческую боль.

Нет, нет, к чорту ваши мирные переговоры! Борьба должна быть беспощадной и вожди обязаны до конца стоять на крепких позициях. Если мы победим, – мы не пустим буржуазию в Учредительное собрание. Что ей там делать, что отстаивать?...

Фабрики и заводы перейдут в ведение общин, и фабрикант может поступать на работу как всякий рабочий. Какие классовые интересы отстаивать пойдет он в Учредительное собрание? Мы не должны допускать туда



буржуазию. Ведь хуже, чем рабочему, не придется жить ни одному фабриканту, ни одному помещику.

А за критерий мы и должны брать рядового работника. Если считаться с доводами буржуазии, – тут никакие учредительные собрания ничего не создадут. Каждому и в каждом отдельном месте хорошо известно, по какому списку проходит буржуазия. Этот список надо аннулировать.

Как-будто мы нарушаем этим самым четвертую формулу выборов. Выборы будут не всеобщие. Да, не всеобщие. Но это в интересах трудового народа, и мы имеем нравственное право отбросить буржуазию.

Буржуазии там делать нечего. Для нас не существует ее особых интересов» [6].

Фурманов желал ограничить число избирателей на выборах в Учредительное собрание. Но большевики пошли дальше: получив во время этих выборов меньшинство голосов, они просто разогнали Учредительное собрание, наплевав на мнение всех избирателей страны вместе взятых (в том числе и своих собственных, которые все-таки выдвигали своих депутатов именно для Учредительного собрания). Так в крестьянской стране была введена диктатура пролетариата, а точнее – той единственной партии, которая лучше всего народа (в том числе и пролетариата) знала, чего он хочет.

**«Цель оправдывает средства»** – девиз иезуитов. Его и взяли на вооружение революционеры (9. 11. 1917 г.): «Борьбу теперь следует направить по пути устранения всяких возможностей возврата к старому, хотя бы и подновленному в европейском стиле.

В борьбе за народ, за его лучшую долю возможны и допустимы все средства борьбы с исконными и случайными врагами.

Теперь не время миндальничать и растабарывать о законности и беззаконности средств.

Пока трудовой народ сам не написал себе законов, – для нас закона нет.


Освобождение и счастье народа настолько огромная, бескорыстно-чистая и святая цель, что она оправдывает все средства, которые были применены для ее осуществления.

История и мораль оправдают все меры, которые мы применяем теперь, в героическую эпоху самоотвержения и страстной преданности делу освобождения угнетенного народа» [6].

А если кто-то (например, какие-нибудь социалисты) не согласен с иезуитскими методами? Для Фурманова это враги народа. А «для народных врагов необходим террор»:

«Я говорю о “кротких” социалистах, о тех, что, вместо солнца, стали молиться на луну – тусклую, бледную луну.

С ними у нас не может быть единых целей, ни общего дела. Социализм прикрывает их, как икона. Многомесячная борьба вочию показала, что он для них – не цель ближайших конкретных достижений, а маяк, затонувший в беспросветной мгле бесконечного будущего. Система борьбы у них настолько



двусмысленная, что оправдывает блок с врагами народа, – кадетами, – как это случалось неоднократно.

Они открыто предадут нас, а вместе с нами и трудовой народ. В лучшем случае они будут тормозить ход работы и подрывать народное доверие к своим могучим организациям.

Мы решительно отвергаем даже самую мысль какого бы то ни было общения с ними.

Они, революционеры на словах, смертельно перепугались, когда пришлось быть революционерами в живом деле. Испугались гражданской войны, репрессий, перепугались террора.

Гражданская война – не братоубийственная бойня, ибо сходятся на бой здесь не братья, а вековечные, непримиримые враги. Надо быть слишком доверчивым и наивным, чтобы успокоиться на затишье в стане буржуазии.


...Смешными, поэтому, кажутся проклятья и стоны фельетонистов закрытых газет (кстати сказать, получавших от буржуазии колоссальные деньги), стоны о том, что социалисты нарушают один из основных пунктов собственной программы: свободу печати.

Да разве мыслимо было в этот критический, переходный момент выпустить на волю всю эту массу подлости, хитрости и безоглядной клеветы на трудовой народ. Холодно взвесив факты, необходимо было потянуть за ту чашку весов, где трудовой народ. Это в его интересах совершены псевдорепрессии, это не личные хотения отдельных личностей или групп. Интересы народа требовали именно этого срочного, решительного шага.

Когда идет борьба за освобождение всего трудового народа, – не может быть речи о сохранении интересов какой-то ничтожной кучки народных врагов. Они должны быть не только пришиблены, но и раздавлены окончательно, как гнездо трусливых и кровожадных тарантулов.

Логически неизбежен и необходим террор. Народные враги, пораженные в открытом бою, поведут медленную и верную борьбу исподтишка, втихомолку подтачивая народную силу и народное достоинство или подымаясь временами открыто против уже достигнутых народных завоеваний.

Чтобы сократить количество народных бедствий, необходим террор для народных врагов. Живое слово убеждения может достигнуть результатов лишь в среде обманутых или запуганных, приставших случайно к полчищам народных врагов. Но сами враги над этим словом убеждения могут в лучшем случае поглумиться, как над смешной и нелепой затеей. Здесь слова не помогут. Нужны действия, короткие и верные действия. Буржуазия подла и труслива. Она боится суровых кар и живо сдаст укрепленные позиции. Она не привыкла кровью, тюрьмой и страданиями отстаивать свое дело. Ей все давалось даром. Поэтому террор, как мера устрашения и принуждения, в этой трусливой среде всегда достигает желанных результатов.



Достаточно было какому-то видному чиновнику посидеть два дня в пиреском клоповнике, чтобы на третий он согласился стать на работу и поставить с собою весь департамент.

Наша революция – социальная революция. И, как всякому глубокому перевороту, этой революции присущи все методы и формы достижения ближайших, конкретных целей.

Если мы в такой великий, решающий момент остановимся перед мерами достижения, мы рискуем из-за деревьев не увидеть леса, споткнуться о какой-нибудь проклятый, проржавевший пень и сломать себе здоровые ноги» [6]. Таким образом, без террора никак.

Сомнения посещали активиста лишь изредка (20. 12. 1917 г.): «Мы, быть может, многого не учитываем. А за нами ведь триста тысяч одних рабочих. Вот какое дело приходится решать впятером-вшестером, да вдобавок людям мало опытным, мало знающим. Даже становится несколько жутко: а что, если наше предложение основано только на добром желании? Что, если оно вредно рабочим? Этот вопрос все время давит своею громадностью и серьезностью» [6].

Но никакие сомнения не могли остановить его бурной деятельности и постоянного изменения политической ориентации. Весной 1918 г. он провозглашает себя анархистом (25. 03. 1918 г.): «Это заявление было сделано твердо, спокойно, деловито, как-будто я был убежденным анархистом по крайней мере десяток лет. А на деле? На деле я ведь всего прочел лишь две-три анархические брошюры... Ну, разумеется, газеты читал, но все-таки, сами видите, – анархист юный, пустяковый.

У себя же на комитетском заседании заявил:


– Слава богу, я с анархизмом соприкасаюсь не первый денек. Я не сегодня начал читать о нем, а знал его еще и до революции, я...

Дальше говорить было нечего. Все загуторили, объявляя, что они в этом и не сомневаются. Ай-ай, ребята: какие же вы, право, доверчивые. А ведь я знаю совсем почти столько же, что и вы, только скажу покраснев...» [6].

Таким образом, перед самим собой автор не мог не признаться в своей хлестаковщине.

Его политическая эволюция продолжалась (30. 06. 1918 г.): «Я держался вместе с товарищами большевиками. Да, я чувствую и вижу, что у них все яснее, определеннее, нежели у нас. Им легко защищать свои позиции, у них больше доводов... Но правда все-таки за мной. Мне очень трудно разбираться во всем одному; трудно потому, что со своими анархо-синдикалистами во многом я расхожусь, а с большевиками сближаюсь. Знаю одно: мое небольшое знание, мой малый опыт и чутье ведут меня по правильной дороге» [6].

И все это «небольшое знание», а также весь его «малый опыт и чутье» требовали террора: «Пощады к врагам быть не должно. Если при каждом удобном и неудобном случае мы будем “вырезать” буржуазию, – беды большой рабочим от этого не будет; революция от этого не погибнет. Расстреливать




только тогда, когда тебя уже схватили за глотку, поздно. Надо врагов выводить из строя заблаговременно. Одна, другая ошибка не в счет, – они неизбежны. Вы против продовольственной диктатуры? А я ее приветствую. Во-первых, она ускорит дело (не верю в ваше “сожгут, зареют, не дадут”), во-вторых, деревня, благодаря этому, расслоится.

А это великолепно. Крестьянство не должно остаться единым. Сто раз правы большевики в своих жестокостях, в своей решительности. В этом я с ними. И это совсем не противоречит делу и учению анархизма. Надо создавать что-то новое, создавать *школу анархо-реалистов*» [6].

Однако создать свою секту он не успел. И вместо этого присоединился к одной из уже существующих (2. 07. 1918 г.) «Снова и снова эти мучения неопределенности. Снова распутье. Снова поиски. Знакомое, тревожное состояние. Оно было. Первый раз оно было тогда, когда в начале революции стоял я на распутьи и не знал, кому отдать свое революционное сердце, кому отдать свои силы, с кем идти. Ничего не понимая, не зная учений и тактики учений, я ткнулся к эсерам, ткнулся сам не знаю почему, – видимо потому, что тогда еще преобладали во мне идиллические, “деревенские” настроения; не выветрилась еще вялость, мещанская дряблость и половинчатость. Знакомые тоже шли к эсерам. Ну, и я за ними. Партия рабочих, социал-демократы, страшила, отгоняла тем, что интересы идиллического порядка оставляла в тени, на первое место выдвигала науку, цифры, достоверные факты. Все это было сухо и скучно. Затем уехал в деревню. Там совершился переворот в сторону интернационализма. Я еще колебался. Только чутьем я чувствовал, что в моем “патриотическом демократизме” не все благополучно. Наиболее сознательные рабочие были не с нами, – это наводило на размышления. Промежутки между поездками по деревням были особенно показательны и убедительны в этом именно отношении. В самом деле, попадешь в деревню и слышишь там лишь утилитаристские взгляды, видишь единственное стремление во что бы то ни стало скорее получить землю – и только. Никаких идеологических надстроек и фундаментов нет, – просто нужна земля, и дальше ничего нет. Приезжаешь в город и видишь, чувствуешь, как высоко вздымается здесь волна героизма, как широко идет здесь бескорыстная, высоко идейная работа пролетариев. Это заставляло задумываться и все чаще и чаще оглядываться назад и внимательно всматриваться в тех, с которыми я шел, с которыми был связан. Мне становилось их жаль, а с тем, кого жаль, – невозможно вместе бороться. Мне становилось их жаль, как заблудших, как инвалидов... Не помню, какие еще были у меня чувства, но однажды я понял, что дальше работать с эсерами невозможно. Это было мучительное состояние, – один, каждую минуту рискующий ошибиться и впасть в какое-нибудь непоправимое противоречие, малознающий, с трудом разбирающийся в сложной действительности, – я решил уйти от правых эсеров. Куда? К кому идти?

Надо было идти тогда же, ни секунды не медля, – к большевикам, но еще слаб был, не хватало духу идеологию мелко-буржуазную сменить на другую,




пролетарскую. Доносились к нам глухие вести о “левых соц. – революционерах”, но кто они, о чем говорят, чему учат, – этого никто не мог сказать. Больше известно было о максималистах. Несколько товарищей, ушедших от эсеров, вслед за мною, также называли себя первое время “левыми эсерами”. Потом мы окончательно назвались максималистами. Шло время. Пылало сердце революционным огнем. Хотелось сделать что-то большое... А максимализм начал хромать...

Тут снова пришел мучительный момент перелома, переходный, томительный момент. Нас стала увлекать анархическая линия, так как будто бы было больше жизни. Анархисты клокотали, рвались вперед, казалось, были смелым, воистину революционным авангардом рабочей революции. Сначала мы робели, колебались, – читали, беседовали, мечтали... А потом приехал Черняков и ускорил дело, – вся группа перешла к анархистам, не определяя себя точнее: синдикалисты или коммунисты, или кто-нибудь еще. Анархисты и, конечно, – хотя большинство и называло себя в частных беседах анархистами-синдикалистами, – коммунисты. Перелом был совершен. Стало как-будто легче, но это была только видимость. На самом же деле я чувствовал по-старому свое фальшивое двусмысленное положение – “ни в тех, ни в сех”. Борясь все время с рабочими и за рабочих, я был в то же время оторван от них, разгорожен какою-то формальной, фальшивой стеною. От этого все время было тяжело, неясно на душе.

И снова пришла эта ломка, мучительная неопределенность... Снова я на распутье. Не хочу лукавить перед собою: не могу учить тому, чему учил, но и принять новое также еще не могу. Анархизм питается контр-революционными чаяниями, с одной стороны, темпераментом, с другой. Погромные статьи, что были за последние недели в “Анархии”, все поведение анархистов после разгрома федерации, это сплошная ставка на контр-революционное восстание. Оставаться в федерации дальше нет никаких сил. Но... куда итти?.. Уж такая у меня мятежная душа, что куда-то все рвется, что, прильнув к одному, живо стремится умчаться от него в поисках за более высоким, за новым. Это похвала себе, это нескромно, но это правдиво. Беспартийный... Правый эсер... Левый эсер... Максималист... Анархист... Коммунист-большевик... Где же правда? В котором же учении спасение революции? Каждую крошечную группу, каждого отдельного “вождя” обуяла, затуманила мысль создать “свое” учение, “свою школу”, проявить где-нибудь “свое имя”, самому показаться, самому продефилировать. Мне все это глубоко противно именно потому, что все эти пустые мечтатели совершенно не считаются с тем, – помогает это рабочей революции или нет. Им, этим хвастунам от революции, всего важнее оставить на столбцах газеты свое имя, сделаться более или менее “исторической личностью”. Если бы к этому итти, – разумеется, на таком безлюдьи можно было бы кое в чем и кое-где выдвинуться и прогарцовать по страницам газеты.

Но когда ставишь себе конкретную, осязаемую задачу практической борьбы, – тут политическому хвостовству не место, тут надо вести живое дело,



а не брехней заниматься. Эти вот кардинальные соображения и вывели теперь меня снова на распутье, к раздумью. Я смотрю на эти свои переходы от одного учения к другому, как на этапы зрелости. Я зрею, крепну, утверждаюсь на революционном посту, – и иду все дальше, все дальше. Это в конце концов не важно, какое слово приклеишь ко лбу. Кем бы я ни назывался, – всю революцию я работал в теснейшем контакте с большевиками, вел с ними общую линию и чувствовал тяжесть от того, что, говоря одно, делая одно дело, – числился, жил где-то в другом месте. Еще не знаю: остаться “независимым анархистом” и работать, как работал все время, т. е. как большевик, или же без обиняков, без дальних рассуждений вступить в ряды коммунистов-большевиков и слиться всецело с рабочим движением.


Вас изумляет такая постановка вопроса? Она вам кажется смешной и наивной? Вы скажете, что тут скрещиваются два противоположных, может быть, враждебных учения? Нет, думаю, – это сплошное недоразумение. В анархизме и большевизме нет элементов, взаимно исключających эти два учения. Тактика большевизма отнюдь не исключает возможности быстрого продвижения по пути к безвластному коммунизму. Только больше логики, больше твердости и смелости у большевиков. А что у анархистов? Никакой линии поведения, никакого чутья живой действительности, – лишь смешное желание сохранить во что бы то ни стало какую-то “самостоятельность”, следуя той логике, что “неправильно все то, что сказано и сделано большевиками”. Ни одному жизненному акту не дается жизненного толкования, все ставится вверх тормашками, все “по своему”. И вижу я, что голодная, измученная, рабочая масса чувствует правду, не бросает партию, которая с изумительным мужеством борется все время за революцию... Сочувствие, общее доверие рабочим (как и мое собственное) все время революции неизменно с ними, – с коммунистами-большевиками.

...Я – коммунист-большевик, если иметь в виду всю ту работу, что я вел за время революции. Всю революцию я рос политически и, наконец, дорос до более или менее ясного сознания своей кровной близости с научным коммунизмом.

Остается только пустой, формальный акт оглашения. На это также требуется смелость, и смелость, пожалуй, не малая. Особенно мне, перешедшему последовательно от правого и левого эсерства к максимализму и затем к анархизму.


Да, многое я испробовал. Но что же делать, когда невозможно было разом найти свою сущность? И неужели оставаться и числиться, когда перестал уже верить? Нет, – бежать, и бежать немедленно... Мучителен только первый момент, только самое начало. Дальше будет легче... Может быть... Возможно, что дальше будет легче, но теперь – смертельно трудно. Я ведь только и думаю, что про свое распутье, ни на минуту оно нейдет из головы. Запутался я совершенно и не вижу выхода. Я один, не с кем посоветоваться, поговорить. Да и возможно ли вообще тут говорить и советоваться? Кто поймет, что у меня





творится на душе? Я ведь и сам с трудом разбираюсь, – сумбур какой-то, борьба жестоких противоречий, оформление чего-то нового и отчаянное сопротивление старого. Порою мне отчетливо ясно, что правда у большевиков и что надо безраздельно уйти к ним. А потом охватывает раздумье, сомнение, снова и снова начинаю путаться, теряю всякое понимание. Уйти к большевикам – значит уйти в другой, совершенно новый мир. Там новая марксистская идеология, апофеоз государственности, централизации, дисциплины. Там свои приемы борьбы, против которых борются анархисты. Я схожусь с большевиками во многом, но как, к примеру, быть с хлебной монополией, в которую не верю, которую не признаю? Защищать, не признавая? Но я ведь не могу так слепо повиноваться, я чту абсолютную свободу, я хочу и буду думать сам, а не по мыслям других. Знаю: уйти к ним – это значит во многом связать себя обетом покорности и подчинения. Хватит ли меня на это? Едва ли... И если не хватит, – снова уходить, снова мучиться в поисках новой пристани? Но тогда, по сути, и пристаней то уж не останется... кроме буржуазных. Даже подумать об этом трудно: очутиться безо всякой надежды на пристань, ни в близком, ни в далеком будущем. Что зовет меня к большевикам, – так это непоколебимая их твердость, непреклонность в достижении намеченных целей. Они создают пролетарское государство. Мы, анархисты, – против государства. Но, может быть, здесь речь идет только о слове? Конкретно, на работе, быть может, и мы вынуждены будем строить лишь то, что строят большевики? Ведь оно часто так получается: говорят как будто бы разное, а на самом деле – одно. Нет ли в этом споре такого рокового недоразумения? Ведь жизнь не дает итти поперек законов развития и непременно выпрямит свою линию по единственно возможному руслу созревшей, готовой суммы обстоятельств. Долой государство, – заявляем мы. А как будем строить новое общество? Да всего вероятнее так, как позволит жизнь, а не так, как сами захотим. Продвинуть, помочь, облегчить, разумеется, мы можем, но выкинуть какой-то артикул, скакнуть через жизнь невозможно, – запнешься, упадешь. Вот анархисты борются против марксизма, как будто это сплошная ложь и ошибка. Во имя преклонения перед идеалом анархизма – отбросить, забыть законы развития немислимо. Я не тверд, я многого, может быть, не знаю и не понимаю, но все-таки забыть и глумиться над тем, во что верю, – я не могу со спокойной совестью, хотя бы и ради высокого конечного идеала. Я весь запутался в противоречиях, я не знаю, куда примкнуть. Может быть, не примыкать никуда, – остаться “независимым анархистом”? Но не оказалась бы эта “независимость” простой растерянностью, сумятицей, сплошной нелепостью. О, если бы я мог охватить разом и то и другое учение, разом увидеть все pro и contra!


Необходим сейчас мне твердый, каменный фундамент, а я чувствую себя словно в трясине. Выйдя из группы, я должен, ведь, сказать и сказать определенно, ясно: остаюсь я анархистом или нет. А знаю я это сам? Нет, не знаю. Моя душа рассечена на-двое, поровну отдана тому и другому учению.



Будет ли перевес, и куда – это пока для меня такой же вопрос, как и для вас, спрашивающих...» [6].

И, наконец, подвернулась очередная брошюра, которая способствовала окончательному превращению анархиста в коммуниста (3. 07. 1918 г.): «Наше первое торжественное заседание было 1-го, в понедельник, второе – во вторник. Но на это второе я уже не пошел. Группа мне стала чужой, делать там больше мне было нечего. Остался дома: читал, писал, думал о том, о чем думаю теперь днем и ночью. Хотелось бы прочесть наскоро, как можно больше, чтобы лучше уяснить себе дело, но нет возможности. Кинешься к одному, к другому, третьему, но все, что читается наспех, тут же и забывается, не переварившись как следует. Может быть, начать читать большие труды? Нет, не хватит ни времени, ни терпения. А ведь прежде чем сказать окончательное слово, надо и узнать окончательно.


Вчера вечером снова стало ясно, что переход к коммунистам-большевикам необходим. Почему? – спросите. Во-первых, потому, что вообще больше думаю в эту сторону, а во-вторых, потому, что в № 2 журнала “Коммунист” прочел простую, прекрасную статью Н. Бухарина “Об анархизме и научном коммунизме”. Своею ясностью она произвела на меня сильное, незабываемое впечатление. Это впечатление перешло в спокойное признание того факта, что все, сказанное здесь Бухариным, неоднократно мыслилось и говорилось мною (только, разумеется, не в такой ясной, отчетливой форме). Всею своею работой за полтора года революции я на деле проводил идею коммунизма, называясь то так, то эдак. И теперь вижу, что поистине вредно и опасно судить о революционности человека по тому флагу и лозунгам, под которыми он идет. Я ходил и под красными, ходил и под черными знаменами и все-таки оставался на деле коммунистом – большевиком, как от этого ни отмахивался. Поэтому вот и теперь эта статья Бухарина произвела на меня прекрасное, успокаивающее действие: я собрал в одно все мои сомнения, просто, кратко и ясно суммируя; сделал из них целый ряд простых и убедительных выводов, против которых мало что можно сказать. По крайней мере, в той анархической литературе, что я прочел, я не нашел, не помню там возражений, положений, которые разбивали бы, уничтожали стальные выводы коммуниста Бухарина. Сам собой встал вопрос: для чего же и как я попал к анархистам? Эта ошибка еще была бы прощительна мало развитому рабочему, но мне, интеллигенту, простить этого легкомыслия нельзя. Каюсь, – именно легкомыслие было, и легкомыслие это питалось моим безудержно-торопливым характером, подчас губительной решимостью и стремительностью. Не продумал, не узнал, поверил на слово, настроение принял за убеждение, а мечтания – за программу действий. Мы, переходя всей группой в лагерь анархистов, руководствовались, разумеется, чистейшими помыслами, мы думали ускорить дело, что было совершено в Октябре. Думалось и верилось нам, что именно анархизм укажет те пути, которые приведут к желанной цели. Я поддался общему настроению, свихнулся сам, допустил непрощительное



легкомыслие и отдался этой работе. А раз отдавшись, стал затягиваться, начал даже и верить кое во что анархическое. Я все время своей кочевки по партиям не чувствовал твердой базы. Теперь же, при приближении к научному коммунизму, я чувствую дыхание этого могучего, мраморного базиса, – тут фундамент тверд, не заколеблется. Моя глубочайшая, непосредственнейшая симпатия к коммунизму обнаруживалась за все время революции, и этой симпатии, инстинктивному тяготению, следует придать особенное значение именно потому, что мною не было прочитано ни книг, ни брошюр порядочных, – я все узнавал лишь по текущей прессе. С другой стороны, постоянно читая книги, брошюры и газеты анархистов, поддаваясь порою их обаянию, – в минуты трезвого спокойного размышления я неизменно расценивал все прочитанное, как брехню, как доброе пожелание, как мечту. И никогда не верил всерьез тому, что там говорилось, не верил, но увлекался, в этом последнем каюсь.

Статья Бухарина...явилась поворотным пунктом, сыграла решающее значение в истории моих сомнений и мытарств по пристаням революционных учений. Эти два учения – анархическое и марксистское – образно отразились в своих славных вождях – Бакуanine и Марксе. Две львиные головы, два огромные ума. Один – бунтарь, разрушитель, неспособный органически на созидательную работу в ее простом, конкретном смысле. Другой – холодно-умный, осторожный аналитик исторических процессов. Его выводы непреложны и убийственны для каждого противопоставления. Там – бунт, здесь – борьба. И я, по природе своей склонный к бунтарству, поверил, что можно прожить одним этим качеством, одною своею нервозностью, одним устремлением к разрушению. Впрочем, здравый рассудок все время одергивал, а факты, нужды живой действительности ставили в тупик на каждом шагу и задавали убийственные, сокрушительные вопросы. Я старался примирить непримиримое: будучи анархистом, признавал на деле и власть, и насилие и угнетение наших классовых врагов. Это не вязалось с анархизмом, но иначе поступать я не мог. Я еще не созрел до того, чтобы стряхнуть с себя анархические иллюзии, я все еще верил, что это учение можно каким-либо образом приложить к жизни. Все оказалось плодом доверчивости моей мягкой души. Серьезного тут не было и вполне понятно, что я сразу впал в противоречие. Говорил, учил одному, а на деле выходило другое. Этому противоречию, этой невыносимой двойственности рано или поздно надо было положить конец. Этот конец теперь, видимо, положен. И положен невозвратно, решительно» [6].

«Львиная голова» Бакунина среди прочего произвела, например, следующее «доказательство» Божьего небытия: «Если бог есть, то я не свободен. Но я свободен, поэтому бога нет». Такое творчество вполне достойно какого-нибудь свободолюбивого подростка: «если предки есть, то я не свободен; но я свободен, поэтому предков нет» (вспоминается история



блудного сына). Вторая «львиная голова» принадлежала Марксу, который был просто сатанистом.

Фурманов: «Все тверже и тверже вступая на платформу марксизма, я уже не только не жалею о том, что был одно время в рядах анархистов, но, наоборот, радуюсь этому, с известной точки зрения. Я, видимо, навсегда уже стряхнул с себя обаяние всяких увлекательных теорий. Они меня уже не увлекут, не собьют. Желания останутся у меня в мечтах, в помыслах, а бороться, работать буду с фактами в руках, а не с иллюзиями и благопожеланиями.

Я побывал в рядах мечтателей, пожил с ними, поварился в их соку и вырвался оттуда, как ошалелый, чертыхаясь и проклиная. Когда оглянешься назад, – немножко смешно, немножко стыдно, а в общем, чувствуешь, что польза была. Хороший урок получил я от этих скитаний по партиям и группам. Интеллигент без классовой базы. Шараханье из стороны в сторону. Теперь прибило к мраморному, могучему берегу – скале. На нем построю я свою твердыню убеждений. Только теперь начинается сознательная моя работа, определенно классовая, твердая, уверенная, нещадная борьба с врагом. До сих пор она являлась плодом настроений и темперамента; отседа она будет еще, – и главным образом, – плодом научно-обоснованной, смелой теории» [6].


Решение принято летом (5. 07. 1918 г.) «“Заявляю о своем выходе из группы анархистов и о вступлении в организацию коммунистов-большевиков”».

Это заявление сегодня появится на страницах “Рабочего Края”. Будут вопросы, насмешки, подозрения... все будет. Но раз твердо решившись, – я сделал свое. Были колебания, была неуверенность, но события, размышленья гнали меня неизбежно к берегу коммунизма. Не хватало только смелости заявить открыто. Теперь все кончено. Теперь Дм. Фурманов коммунист-большевик.

Чувствую еще некоторую растерянность, нетвердость, словно после оглушительного удара. Я еще не соображу всего разом, никак не взвешу, не обдумаю. Произошло ведь со мной событие колоссальной важности: я причастился того учения, которое не осмеливался назвать своим, выполняя его самым усердным образом в течение всей революции. Теперь я повеселел, сделалось легко, свободно. Войти с головой в новую среду я еще не могу, как-то робею. Я даже не смею еще назвать себя коммунистом-большевиком. Слишком ново, слишком торжественно, значительно.

Хочется работать, работать, работать. Откуда-то взялись новые силы, новая бодрость, огромное желание без усталости трудиться» [6]. Так выглядело безбожное «причастие».

Вслед за ним в компартию перешел еще ряд знакомых (1. 10. 1918 г.): «Все убедились, все поняли, что революционеры собрались только по ту сторону баррикады, в лагере коммунистов. Все остальное – явно или тайно идет против или тянет назад. Я окончательно успокоился и чувствую себя твердо. Несколько недель уже состою секретарем окружного комитета партии.



Веду широкую работу и чувствую себя так, словно занимаюсь ею долгие годы» [6].


Вот лишь один из эпизодов такой широкой работы (5. 10. 1918г.): «...Чрезвычайка была тут. Словом, из черной бездны попали мы в светлые чертоги: высокие, чистые окна, мягкая бархатная мебель, – в барский дом, занятый чрезвычайкой.

Ребята, не долго думая, сварганили самовар. Он повторялся раза четыре, из-за него мы и пошли к поезду лишь в половине пятого утра. Сидело нас вокруг стола человек шесть-восемь. Разговор шел все время о репрессиях, контрибуциях, терроре и прочих вопросах момента. Около 1 часа ночи вспомнили, что тут же под Чрезвычайной комиссией сидят два буржуя, еще не допрошенные по делу экс-председателя Совдепа... Позвали одного, позвали другого. Долго бились с первым – директором правления: все путался, все заминался. Потом, сбитый совершенно, сообщил, что экс-председатель был у него два раза на квартире...Как лакей, приходил на квартиру к буржую-директору. Может быть, даже брал взятку, может быть, даже держал контакт – чорт его знает, следствие раскроет. Буржуи дрожали. Насилу подписали свои показания, словно подписывали себе смертный приговор. Глаза их дико блуждали, лица передергивались судорогами, они хватались за голову, привскакивая на стуле, клялись, извинялись, – словом, держали себя подлю и униженно. Слушать их было стыдно и противно. В 4-м часу красноармейцы их увели. Мы снова ушли к самовару. Дали варенья. Допросы весьма интересны и самобытны – необходима рука художника» [6].

Действительно, здесь «необходима рука художника». И не просто художника, а такого писателя, как Достоевский. Или И. А. Бунин, который в «Окаянных днях» писал: «Народ сам сказал про себя: из нас как из дерева – и дубина, и икона, в зависимости от того, кто это дерево обрабатывает – Сергей Радонежский или Емелька Пугачев. Если бы я эту икону, эту Русь не любил, не видал, из-за чего бы я сходил с ума все эти годы, из-за чего бы страдал так беспрерывно?».

Однако Фурманову была нужна не икона, а именно дубина. И все свои силы он отдал делу воспитания народных масс в духе Пугачева. Через три месяца свежеепеченный коммунист отправился на фронт в качестве комиссара. Его военный опыт нашел отражение не только в дневнике, но и в творчестве. В повести «Чапаев» автор изобразил себя под именем Федора Клычкова, о котором сказано: «Это не ткач, вообще не рабочий; он не так давно воротился сюда из Москвы, застрял, освоился, бегал по урокам, жил, как птица, тем, что добудет. Был в студентах. В революции быстро нащупал в себе хорошего организатора, а на собраниях говорил восторженно, увлекательно, жарко, хоть и не всегда одинаково дельно. Клычкова рабочие знали близко, любили, считали своим».

Дальнейшая характеристика мировоззрения автора (и его героев) требует анализа не только дневника, но также его художественных произведений.



## Л и т е р а т у р а

1. Митрополит Иларион (Алфеев). Евангелие Достоевского / И. Алфеев. – М.: Издательский дом «Познание», 2021. – 232 с.
2. Горький М. Разрушение личности / М. Горький. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://gorkiy-lit.ru/gorkiy/articles/article-343.htm>.
3. Сургучев И. Д. Горький и дьявол / И. Д. Сургучев. – [Электронный ресурс]. – URL: [3rm.info/publications/62525-i-surguchev-gorkiy-i-dyavol-a-m-remizovu.html](http://3rm.info/publications/62525-i-surguchev-gorkiy-i-dyavol-a-m-remizovu.html).
4. Фурманов Д. А. Дневник (1914 – 1915 – 1916) / Д. А. Фурманов. – М., 1930. – 253 с.
5. Фурманов Д. А. Из дневников (Извлечения) / Д. А. Фурманов. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://litmir.me>.
6. Фурманов Д. А. Собрание сочинений / Д. А. Фурманов. – Т. 5. Путь к большевизму. – Л., Гослитиздат, 1928. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://ruslit.traumlibrary.net>.
7. А. П. Чехов в воспоминаниях современников. – М., Наука, 1960. – 589 с.


## References

1. Mitropolit Ilarion (Alfeev). Evangelie Dostoevskogo / I. Alfeev. – М.: Izdatel'skij dom «Poznanie», 2021. – 232 s.
2. Gor'kij M. Razrushenie lichnosti / M. Gor'kij. – [Elektronnyj resurs]. – URL: <http://gorkiy-lit.ru/gorkiy/articles/article-343.htm>.
3. Surguchev I. D. Gor'kij i dyavol / I. D. Surguchev. – [Elektronnyj resurs]. – URL: [3rm.info/publications/62525-i-surguchev-gorkiy-i-dyavol-a-m-remizovu.html](http://3rm.info/publications/62525-i-surguchev-gorkiy-i-dyavol-a-m-remizovu.html).
4. Furmanov D. A. Dnevnik (1914 – 1915 – 1916) / D. A. Furmanov. – М., 1930. – 253 s.
5. Furmanov D. A. Iz dnevnikov (Iz vlecheniya) / D. A. Furmanov. – [Elektronnyj resurs]. – URL: <https://litmir.me>.
6. Furmanov D. A. Sobraenie sochinenij / D. A. Furmanov. – Т. 5. Put' k bol'shevizmu. – L., Goslitizdat, 1928. – [Elektronnyj resurs]. – URL: <https://ruslit.traumlibrary.net>.
7. A.P. Chekhov v vospominaniyah sovremennikov. – М., Nauka, 1960. – 589 s.

## Derevyanko K. V., Sabina K. B. DOSTOEVSKY'S HEROES IN THE CIVIL WAR

*Russian literature as a whole can be viewed as a mirror of the Russian Revolution. Three stages of the development of the revolutionary process (noble, raznochinsky and proletarian) were reflected in the literature of the XIX and XX centuries. The content analysis of this literature shows that the development of the revolutionary process was preceded and accompanied by the growth of secularization, atheism and God-fighting. The article analyzes some religious aspects of the proletarian stage. As representative examples from the history of Soviet literature analyzed the work of its founder M. Gorky and its typical representative D. A. Furmanov.*

**Key words:** worldview, secularization, atheism, God-fighting, satanism, terrorism.



**Деревянко Константин Васильевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Derevyanko Konstantine Vasilievich** – PhD in Philosophy, assistant professor of the Department of Philosophy, State Educational Establishment of Higher Education of the «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

**E-mail:** fl-fil@yandex.ru

**Сабина Ксения Борисовна** – аспирант кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Sabina Ksenia Borisovna** – Postgraduate Student, Department of Philosophy, State Educational Establishment of Higher Education of the «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

**E-mail:** mfilosofia@yandex.ru

**Рецензент: Атоян Арсентий Иванович** – доктор философских наук, профессор кафедры психологии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 130:2

*Протоиерей Александр Пономарев*

## **КОМПЛЕМЕНТАРНОСТЬ ВНУТРЕННЕГО И ВНЕШНЕГО ЧЕЛОВЕКА: В ПОИСКАХ ГАРМОНИИ**

*В статье рассмотрена одна из актуальных сегодня идей: как Человек XX столетия впал в духовный кризис, когда он и по каким-то причинам подменил душевную жизнь квазидушевной. Если вертикальные отношения «человек – Бог» постоянно находятся в центре богословских и научных интересов, то горизонтальные отношения «человек – человек» – в центре философии религии и философии культуры, и рассматриваются вне религиозного или духовно-душевного компонента. Именно поэтому, несмотря на то, что антропологическая гармония и антропологическая дисгармония наиболее всего проявляется в этих самых горизонтальных отношениях, ее онтология остается загадочной или малоисследованной, кроме разве что чисто психологических аспектов.*

**Ключевые слова:** *цивилизация, культура, гармония, контрапункт, квазичивилизация, квазичультура, внутренний человек, внешний человек, духовность.*

Известно, что в «осевое время» возникает почти одновременно в трех регионах (Китай, Индия, Др. Греция) философия как мировоззрение и наука о мировоззрении. Мы считаем, что в это же время на Ближнем Востоке возникает также и четвертый тип философствования – библейский. Все типы возникших способов философской ориентации в мире представляют собой ориентацию на поиски гармонии в системе «человек – мир», причем традиция поиска и




обретения гармонии человека и мира получила наиболее полное развитие в православной философии (ортодоксии), становлению и развитию которой мы обязаны Византии. Именно в Византии сформировалась в полном смысле христианская культура. Библейская традиция, тщательно проработанная именно в Византии, состоит в том, что гармония – это любовь Господа ко всем, была развита в качестве стержня православной культуры в Древней Руси и продолжена сегодня в культуре Русского мира. «Как цивилизация, как религиозная культура она (византийская культура братства и любви) царила повсюду и приобрела целые миры, Россию и других славян» [4, с. 283]. Через энергию смыслов культуры и цивилизации современный мир пытается разрешить вал нарастающих противоречий бытия. Сложность решения этой задачи состоит в том, что энергия экспансии цивилизации значительно превосходит энергию культуры. «Цивилизационной ложки дегтя» достаточно, чтобы испортить целую бочку «меда культуры». Сфера трансгрессии и осквернения всегда более агрессивна, более сильно перед устойчивостью структур социального и культурного порядка. Элементы структуры культурного как и элементы структуры цивилизационного пространства эмоционально маркированы. Однако качественно и количественно (в смысле интенсивности) эти эмоции совершенно различны. В первом случае – это эмоции бескорыстного наслаждения, во втором – корыстного.

Бюрократизация и стандартизация лишили человека возможности использовать как раз те пласты нашего сознания, в которых таится способность к образному, поэтическому, чувственному и мифологическому мышлению, и тем самым способности «вибрировать» в лад со своим внутренним миром, элементами его составляющими и внешним миром. Другими словами, современный человек утратил способность к контрапункту. Экзистенциальный смысл этого понятия оказался совершенно недоступен нашему сознанию. Историческая ситуация современной России, в которой происходит мучительный поиск социальной, политической, экономической, а также культурной идентичности, где проблему человека пытаются решить, ориентируясь лишь на создание гражданского общества, делают актуальными исследования наследия экзистенциальной антропологии, философии культуры и религиозной философии – всего наилучшего, что создано в этих областях философско-антропологической мысли.

Комплексное исследование феномена метафизики духовной (теоса) и светской (антропоса) культуры, диалектики внутреннего и внешнего в современном человеке, на наш взгляд, представляет собой одну из тех проблем, решение которых позволило бы ответить на самые животрепещущие нравственные и социальные вопросы, по-новому осмыслить антропологическую природу и увидеть перспективы развития личности и общества.

Между тем современные социальные реалии превращают индивидуальность, личностные качества человека в новую онтологическую






силу, и обращение к экзистенциально-антропологическому анализу, к концептуализации вечно мятущейся и ищущей субъективности, разворачивающейся в направлении уникализации «экзистенции», актуализируют проблему человека как самоочевиднейшую в широком смысле философскую задачу. Именно поэтому исследование душевной и духовной жизни, внутреннего и внешнего человека в поисках контрапункта – «лада» с миром в культурном и цивилизационном пространствах, страной и самим собой представляется нам чрезвычайно актуальной.

В философской антропологии, философии культуры, философии религии, а также во всех социальных, гуманитарных, философских науках, изучавших человека в различных аспектах его бытия, имеется множество исследований духовной и душевной жизни в том числе и современного человека. Однако до сих пор почти нет в этих науках исследований, в которых бы рассматривалась диалектика душевной и духовной жизни как единство противоположностей: единство, противоположное и диссонансу и, одновременно полифонии, и синхрону личностного внутреннего и внешнего.

По сравнению с западной, отечественная антрополого-экзистенциальная традиция сильно тяготеет к религиозной теологической проблематике. В числе сочинений по интересующей нас теме – труды Н.А. Бердяева, воззрения которого представляют собой одну из первых в Европе разновидностей христианского экзистенциализма и религиозной культуры. Огромный вклад в разработку темы внес В.В. Зеньковский, автор фундаментального исследования «История русской философии». По мнению В.В. Зеньковского, философская мысль России, оставаясь преимущественно религиозной, концентрировалась вокруг трех основных тем: *личность, свобода, социально-этические проблемы*. Большое внимание он уделил взаимосвязи и взаимодействию русской и западноевропейской философской мысли, отстаивая при этом оригинальность отечественной философской мысли.


Интерес в рамках нашей темы представляют труды Н.М. Зернова, Н.О. Лосского, Э.Л. Радлова, Ф.А. Степуна, Г.В. Флоровского, Б.В. Яковенко, Н.П. Полторацкого, посвященные проблемам человека в русской философии. Основная особенность раскрытия антропологической темы в русской философии заключается в универсальном подходе к проблеме человеческого существования. В ней почти никогда не выделялось учение о человеке в отдельную область, хотя эта проблема всегда была главной. Важно заметить, что каждый из русских философов, касавшийся этой темы, рассматривал ее по-своему. Так, например, В.С. Соловьев, С.Л. Франк решали проблему человека через всеединство, Богочеловечество. Интересное понятие внес в русскую философскую антропологию П.А. Флоренский – идеей антроподицеи, т.е. оправдания человека. Н.А. Бердяев, Е.Н. Трубецкой, М.М. Тареев основой проблемы человека считали поиск смысла жизни. Всестороннее рассмотрение духовности предпринято в последнее время С.П. Штумпф [9, 10]. Таким образом, на достигнутом уровне разработанности проблемы стало возможным



осуществить анализ полифункционального феномена контрапунктности душевного и духовного, внутреннего и внешнего в бытии человека от классики до постмодерна и репрезентовать его в качестве способа реализации энергии внутреннего человека в пространствах цивилизации и культуры. Эту важнейшую часть нашей жизни в диалектике цивилизации и культуры следует с учетом изменения социальных условий бытия рассматривать уже в новых координатах, которые мы и пытаемся предложить, а именно: в поле взаимодействия культуры, квазикультуры, цивилизации и квазицивилизации как метафизики теоса и антропоса современной культуры. Такая аналитическая работа требует соответствующего инструментария – системы новых и переосмысленных привычных понятий. В этой работе мы опираемся на идеи проф. В.Д. Исаева [3].

Говоря о фильме Александра Сокурова «Фауст», Юрий Арабов как сценарист картины с тревогой заметил: «В культуре есть деление на добро и зло, возможно наши дети доживут до времени, когда в культуре вообще не будет понятия добра и зла, я не знаю» [1]. К этим словам стоит очень внимательно прислушаться, потому что литература в отображении времени всегда опережает и науку, и философские размышления. И далее в этом интервью высказана главная идея фильма которая на наш взгляд, конгениальна состоянию полной *воцивилизованности* человека: «Мы делали ее о том, что сегодня человек соблазняет беса, как это не прискорбно звучит. К бесу стоит очередь, давка и никто не знает, кто в этой очереди последний» [1]. По сути в этой метафоре изложено то основное, чем нынешний воцивилизованный человек отличается от воцивилизованных людей прошлых времен.


В XIX столетии в связи с бурным развитием естественных наук, закончившимся научно-технической революцией, формируется новый, невиданный ранее тип мировоззрения, который мы называем *цивилизационизмом*. Основное содержание его состоит в восторженной оценке науки и ее могущества, вере в безграничный прогресс и постоянное благодаря этому восхождение человечества к бесконечному благополучию. М.В. Мотрошилова определяет в качестве существеннейших черт такого воззрения на мир прогрессизм, сциентизм, восходящее движение истории вверх и вперед, полный разрыв с варварством, бесконечное шествие человеческой цивилизации по всему миру благодаря ее достижениям [6, с. 46]. Между тем XX столетие показало, что с варварством прощаться рано. Скорее можно вести речь о «сугубой незастрахованности цивилизации, человечества, отдельных стран и народов – и в прошлом, и в настоящем, и в будущем – от мощных выбросов варварства, от скатывания к дикости, от массовых вспышек жестокости, насилия, агрессии» [6, с. 47]. Совершенно справедливым, на наш взгляд, является утверждение о том, что варварство является оборотной стороной в том числе и современной цивилизации [Там же]. Мы только сделаем существенное уточнение: реверс любого явления всегда точнее отражает сущность, чем аверс, так что варварство и есть сущность цивилизации



в любом ее виде, на любой стадии ее развития. Цивилизация в этом смысле – это дикий зверь, готовый в любой момент перегрызть любому горло. Укротить ее невозможно. На ней нельзя играть благостные и усыпляюще-расслабляющие мелодии. Теологически можно объяснить наличие такого факта, что уже на уровне генетики наш внешний человек был испорчен нами во время нашего грехопадения. Милость Божия заключается в том, что эта испорченность послужила нам, как индивидам, приспособлением выживать в цивилизационном социальном пространстве и преодолевать вопреки генетике ее социально в пространстве культуры. Внешнее проявление этой испорченности отражали и отражают в своих работах гностики, разрабатывающие пессимистические сценарии о существовании человека. Если видеть в человеке только воцивилизованного человека, то тогда выводы о непреодолимой и изначальной греховности и злокозненности человека и человеческой истории будут абсолютно истинными.


...На фоне глобализации и всего того, что сегодня обозначается этим словом, в социуме постоянно возникают реакции на глобализацию по той простой причине, что в самой своей сути глобализация является вовсе не трансформацией всечеловеческого общежития в сторону выравнивания уровня жизни и ее переустройства по справедливости. На самом деле глобализация, будучи системой изменений и трансформаций исключительно цивилизационного свойства, глобализирует человечество именно в логике цивилизации, т.е. в логике *«Я-экономики, Я-производства, Я-образования и Я-политики»*. Поэтому-то естественно, что воцивилизованный человек, как и воцивилизованное человечество, сопротивляется, как может, реализации такой логики, когда богатые становятся все богаче, а бедные все беднее на уровне все растущего неравенства отдельных индивидов, народов, регионов, стран и континентов. Это сопротивление идет в двух формах – в форме цивилизационной и в форме культурной.

В чем особенности цивилизационных способов «сопротивления» глобализации? Основной способ здесь – это создание отдельных групп в цивилизационном социальном пространстве, выступающих против тех или иных тенденций цивилизационного же развития. Так в случае с глобализацией возникает идея мультикультуризма, когда начинает проводиться государством политика протекционизма по отношению к тем или иным группам населения, отличающимся в цивилизационном или культурном отношении от автохонного. Этим группам придаются культурные метки и определяются те или иные предпочтения политического или идеологического характера. Это способствует появлению в обществе более или менее обособленных групп, которые получают право обособления (сохранения, существования) в тех или иных рамках. Обособление на основе культурных меток постепенно рождает цивилизационные чувства вражды, неприятия, нетерпимости, зависти, причем как в автохонных группах, так и в группах, получивших те или иные социальные предпочтения. Зло начинает самопроизводиться, затем эти



процессы приобретают научную (цивилизационную) интерпретацию – сегодня это называется самоидентификацией или проблемой самоидентификации. Эта проблема состоит в том, чтобы в условиях глобализации сохранить свои родовые признаки. Видовые или общечеловеческие интересы «Я-выживания» сталкиваются с родовыми интересами «выживания- в- качестве-именно-Я». В пространстве цивилизации действуют два вида способов реализации этих интересов: ближе к культуре (религия, особенно христианство, гуманизм и т.д.) и ближе к цивилизации (национализм, экстремизм, борьба за свободу, революции, протестные движения и т.д.). В силу асимметрии цивилизации и культуры по отношению к человеку то, что ближе к цивилизации имеет большую социальную энергию – пассионарность, которая вообще характеризует высшую степень антропологической энергичности именно цивилизационного пространства. Поэтому национализм всегда побеждает гуманизм своей напористостью, нахрапистостью, пассионарностью, отсутствием культурных правил и неприятия действий в логике культуры (например, в рамках совести). Реализация такой пассионарности ведет к еще большему дроблению социума по все более и более проявляемым меткам цивилизационного плана – границы, собственность, доступ к ресурсам, самостоятельность и т.д. Поэтому в цивилизации никогда нет единства, в ней чаще всего побеждают те, кто отстоит подальше от культуры. Количество здесь не важно. Меньшинство, если оно прочно воцивилизовано, всегда пассионарно, победительно. Не отягченные совестью и другими с их точки зрения химерами культуры «ленины» всегда побеждают, так что воцивилизованность логически и исторически приводит к фюреризации. И лозунги идти цивилизованным путем, быть более цивилизованными ничего иного в практическом их исполнении и не означают!


Суть цивилизации как особых обстоятельств существования человека очень хорошо определил Егор Холмогоров в саровской лекции «Атомное православие» в качестве особого болезненного состояния человека. – «Суть этой болезни может ощутить каждый из нас, как только он **сравнит свои потребности и стремления с реальной возможностью их реализации**. Мы хотим жить, но мы – смертны. Мы хотим знаний, а всюду встречаемся с полуправдой и обманом. Мы хотим любви, а на каждом шагу встречаем равнодушие и неприязнь. Все люди нуждаются в пище, но миллионы при этом голодают, а миллиарды недоедают. Но это полбеды. Животные тоже смертны, часто голодают и много чего не знают. Однако они хотя бы не сознают того, что могли бы жить иначе. А мы – **сознаем и мучаемся, мы понимаем, что призваны к чему-то большему** и наше положение ненормально» (выделено нами – авт.) [8, с. 2]. Особенно примечательны выделенные нами слова. В них – суть основных признаков цивилизационного бытия человека. Этот разрыв между потребностями и реальными возможностями их удовлетворения, осознание этого разрыва, мучения от неудовлетворенности и стремления к чему-то большему и представляет главный социальный двигатель



цивилизационного развития, устроенный, как говорит Холмогоров, по принципу: вооружайся и войой.

Ясно, что без того, что можно назвать «смирительной рубашкой», посредством закона или правил общежития человечество уже давно бы бесследно самоуничтожилось. Но в социальный способ бытия включен изначально механизм, дающий возможность избежать такой участи. Это латентная и весьма абстрактная возможность спасения, которая становится реальной с приходом Христа. Однако религиозное принятие Христа как Спасителя возможно только в обстоятельствах, которые мы называем культурой. Воцивилизированный (внешний!) человек не способен ни нравственно, ни рационально, ни физически войти во Врата спасения – они настолько узки, путь к ним настолько труден, что человек вольно или невольно их не замечает. Найти этот путь можно пройдя все стадии обретения Этого Пути: **от цивилизации (Ц) к квазицивилизации (КЦ), от квазицивилизации к культуре (К)**. Однако переход от воцивилизированного состояния в состояние вокультурности еще не гарантирует стопроцентно снятия гнетущего состояния осознанности бесперспективного существования в цивилизационном пространстве. В культуре находится лишь реальная возможность спасения. В культуре открывается и создается лестница Иакова, по которой можно взойти к Господу. Но в культуре рождается масса соблазнов обрести **якобы** спасение, двигаясь *не вверх*, преодолевая тяготение соблазнов цивилизации в виде желания удовлетворить все материальные потребности, а двигаясь *вниз*, навстечу этим соблазнам, получая удовлетворение и удовольствие. Имя этим соблазнам – **квазикальтура (КК)**. Что чаще всего и происходит и с отдельным человеком, и с сообществами людей – классами, кланами, семьями, государствами и нациями. Такой путь может пройти, если решится идти до конца, каждый человек, каждая личность. Особенность нынешнего состояния нашего социума состоит в том, что все человечество, и в главном – в мейнстриме, и на обочине, находятся в состоянии первой четверти цикла – на стадии перехода от состояния цивилизации к состоянию квазикальтуры. Именно поэтому так мало в современном социуме культуры, именно поэтому в мейнстриме квазикальтура превалирует во всех ее формах и видах, так что сегодня фактически любое исследование культуры, любой разговор о культуре, любая философия культуры тут же превращается в разговор, исследование и философию квазикальтуры, воспринимаемой нами в качестве подлинной культуры. «Аксиологический и антропологический кризис» [6], о котором столько времени говорили философы, наступил, и суть его в превращении цивилизации в квазикальтуру под видом наступления (возрождения) культуры. Носителем этого кризиса и одновременно его архитектором выступает как раз воцивилизированный человек.

Однако если мы чувствуем в себе это противоречие, эту борьбу между душой и телом, то вовсе не потому, что Бог создал нас такими, а потому, что мы живем в падшем мире, подверженном влиянию греха. Греховность как



игнорирование человеком культуры и рождает это противоречие. Достигнуть его разрешения можно только находясь в теосе культуры.

При всем том святой апостол Павел пишет: «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор. 15, 50). Они останавливаются на пороге бессмертия, чтобы возвратиться в землю, превратиться в цветы и деревья и плоды.

Поэтому когда бы мы ни встречали в Библии или у Святых отцов строки, которые вроде бы подтверждают непримиримые противоречия между душой и телом, или в которых все, что связано с телом, осуждается как зло, мы должны спросить себя: а какой уровень существования человечества описывает данный текст? Говорит ли автор о падшем или непадшем состоянии человека? Рассказывает ли он о теле в его естественном состоянии, то есть в том, в котором его создал Бог, или он имеет в виду наше нынешнее положение, когда мы находимся под властью греха, первородного и личного, в совершенно противоестественном состоянии?

Для нашей цели достаточно будет отметить, что какую бы схему мы ни выбрали, мы утверждаем одну и ту же основополагающую истину: наша человеческая природа сложна, но она едина в своей сложности. В нас есть различные стороны или склонности, но это есть разнообразие в единстве. При одном важном социальном условии, которое по сути носит методологический характер: при условии, что речь идет именно о душе, а не квазидуше и квазидуховности, рождающимися в квазицивилизации. Между тем как цифровизация, дигитализация, основой которых является виртуальность, как раз создают условия превращения души человека в квазидушу.

Как говорит Григорий Богослов, каждый из нас есть «земной и в то же время небесный, временный и в то же время вечный, видимый и невидимый, стоящий на середине пути между величием и ничтожностью, одно и то же существо, но и плоть, и дух». В этом смысле каждый из нас есть «второй космос, огромная вселенная внутри маленькой»; внутри нас содержится разнообразие и сложность всего творения. Очень важно, что в понимании Григория Богослова «огромная вселенная» – это не окружающий нас мир, не космическое пространство, измеряемое миллионами световых лет, но тот мир, который внутри нас, внутреннее пространство нашей души [2].

У Владимира Маканина в его знаменитой повести «Один и одна» есть такой образ: «Вот, скажем, птицы – и среди них, для условности, некий дрозд альфа, – распространяясь на восток, мало-помалу меняют оперенье, меняют чуть-чуть полет и повадки.

Распространялся тем временем дрозд и на запад; осваивая пространство за пространством и климат за климатом, он тоже чуть-чуть менялся – и тоже по-своему.

Но, когда, передвигаясь по материкам (одни в одну сторону, другие в противоположную) к архипелагам, и по отдельным островам, этот вид птиц, эти дрозды-альфа опоясали земной шар, то в месте встречи, на той стороне

Земли, они уже не узнавали друг друга: не вступали в контакт, не давали совместного потомства» [5, с. 198].

Это метафора внутреннего и внешнего человека, когда они вынуждены, будучи погруженными в цивилизацию, идти в разные стороны и при встрече не могут узнать друг друга. Чтобы этого не произошло, они должны жить в логике культуры, но и в этом случае они будут в силу разных обстоятельств то сближаться, то расходиться, все-таки узнавая друг друга. Гармония, жизнь в логике контрапункта возможна только в том случае, если внутренний и внешний человек находятся в одном едином пространстве – в культуре, если внешний человек ведом внутренним, если они движутся в одном направлении – **ко Христу**.

### Л и т е р а т у р а

1. Арабов Юрий о фильме Фауст. Или о том, как человек соблазняет беса / Фома он-лайн 2012. : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.pravmir.ru/yurij-arabov-o-filme-faust-ili-o-tom-kak-chelovek-soblaznyaet-besa/>.

2. Душа и тело – как они соотносятся в православии? Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр). : [Электронный ресурс] – URL: <https://www.pravmir.ru/dusha-i-telo-kak-oni-sootnosyatsya-v-pravoslavii/>.

3. Исаев В. Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры / Владимир Данилович Исаев. – Луганск : Світлиця, 2003. – 188 с.

4. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского. – СПб.: Наука, 1991. – 296 с.

5. Маканин В.С. Повести. – М.: Изд-во «Кн.палата», 1988. – 336 с.

6. Мотрошилова Н.В., Репин В.С. Проблемы цивилизации и варварства в свете междисциплинарного диалога философии и биологии / Н.В. Мотрошилова, В.С. Репин // Вопросы философии. – 2010. – №11. – С. 46-57.

7. Неклесса А. Пришествие постсекулярного мира / Александр Неклесса // Русский журнал. : [Электронный ресурс] – URL: <http://www.russ.ru/Prisheatvie-postsekulyarn/>.


8. Холмогоров Е. Атомное православие. / Саровская лекция / ИНТЕЛРОС. Материалы рейтинга «София» / 30 марта 2011 : [Электронный ресурс] – URL: [http://www.intelros.ru/intelros/rejting/rejting\\_09/material\\_sofiy/](http://www.intelros.ru/intelros/rejting/rejting_09/material_sofiy/).

9. Штумпф С.П. Природа духовности. Специальность 24.00.01 – теория и история культуры. ... Аксиологическая направленность и социокультурная природа феномена / Светлана Петровна Штумпф; Красноярск. гос. пед. ун-т им. В. П. Астафьева. – Красноярск, 2010. – 176 с.

10. Штумпф С. П. Феномен духовности (социально-философский анализ) / С. П. Штумпф. – Иркутск: Иркут. гос. ун-т, 2010.

### References

1. Arabov YUrij o fil'me Faust. Ili o tom, kak chelovek soblaznyaet besa / Foma on-lajn 2012. : [Elektronnyj resurs] – URL: <http://www.pravmir.ru/yurij-arabov-o-filme-faust-ili-o-tom-kak-chelovek-soblaznyaet-besa/>.



2. Dusha i telo – kak oni sootnosyatsya v pravoslavii? Mitropolit Dioklijskij Kallist (Uer). : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://www.pravmir.ru/dusha-i-telo-kak-oni-sootnosyatsya-v-pravoslavii/>.

3. Isaev V. D. CHelovek v prostranstve civilizacii i kul'tury / Vladimir Danilovich Isaev. – Lugansk : Svitlicya, 2003. – 188 s.

4. Leont'ev K.N. Vizantizm i slavyanstvo // Rossiya glazami russkogo. – SPb.: Nauka, 1991. – 296 s.

5. Makanin V.S. Povesti. – M.: Izd-vo «Kn.palata», 1988. – 336 s.

6. Motroshilova N.V., Repin V.S. Problemy civilizacii i varvarstva v svete mezhdisciplinarnogo dialoga filosofii i biologii / N.V. Motroshilova, V.S. Repin // Voprosy filosofii. – 2010. – №11. – S. 46-57.

7. Neklessa A. Prishestvie postsekulyarnogo mira / Aleksandr Neklessa // Russkij zhurnal. : [Elektronnyj resurs] – URL: <http://www.russ.ru/Prisheatvie-postsekulyarn/>.

8. Holmogorov E. Atomnoe pravoslavie. / Sarovskaya lekciya / INTELROS. Materialy rejtinga «Sofiya» / 30 marta 2011 : [Elektronnyj resurs] – URL: [http://www.intelros.ru/intelros/rejting/rejting\\_09/material\\_sofiy/](http://www.intelros.ru/intelros/rejting/rejting_09/material_sofiy/).

9. SHtumpf S.P. Priroda duhovnosti. Special'nost' 24.00.01 – teoriya i istoriya kul'tury. ... Aksiologicheskaya napravlennost' i sociokul'turnaya priroda fenomena / Svetlana Petrovna SHtumpf; Krasnoyar. gos. ped. un-t im. V. P. Astaf'eva. – Krasnoyarsk, 2010. – 176 s.

10. SHtumpf S. P. Fenomen duhovnosti (social'no-filosofskij analiz) / S.P. SHtumpf. – Irkutsk: Irkut. gos. un-t, 2010.

### **Archpriest Alexander Ponomarev. COMPLEMENTARITY OF THE INNER AND OUTER MAN: IN SEARCH OF HARMONY**


*The article considers one of the ideas that are relevant today: how a Man of the 20th century fell into a spiritual crisis, when, for some reason, he replaced his spiritual life with a quasi-spiritual one. If the vertical relationship "man - God" is constantly at the center of theological and scientific interests, then the horizontal relationship "man - man" is at the center of the philosophy of religion and the philosophy of culture, and is considered outside the religious or spiritual-spiritual component. That is why, despite the fact that anthropological harmony and anthropological disharmony is most manifested in these very horizontal relations, its ontology remains mysterious or little studied, except perhaps for purely psychological aspects.*

**Key words:** civilization, culture, harmony, counterpoint, quasi-civilization, quasi-culture, inner man, outer man, spirituality.

**Пономарев Александр Владимирович** – протоиерей Александр, магистр-аналитик религиозведения, соискатель кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля, настоятель храма в честь иконы Божьей Матери «Умиление», г. Луганск.

**Ponomarev Alexander Vladimirovich** – Archpriest Alexander, master-analyst in religious studies, applicant of the Department of Philosophy of the Lugansk Vladimir Dahl State University, head of the Church in honor of the icon of the Mother of God «Tenderness», Lugansk.





**E-mail:** umilenielugansk@gmail.com

**Рецензент:** **Исаев Владимир Данилович** – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 929 Антиох: [94(38): 355.01]


**Попов В.Б.**

### **АНТИОХ III КАК РЕПРЕЗАНТ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО ВОЕННОГО ИСКУССТВА**

*Эллинистическое военное искусство ознаменовалась деградацией александровского военного наследия, утратой творческого потенциала его стратегии, окостенением оперативно-тактических навыков с известной их архаизацией, сопровождающееся ухудшением качества личного состава войск, утратой ими целого ряда важнейших качеств, лежащих в основе военных успехов Александра (прежде всего это способность к взаимодействию разного рода войск). В полной мере данной тенденции соответствовала военная деятельность Антиоха III, характеризующая своей масштабностью, решительными действиями кавалерии практически при полном отсутствии взаимодействия между родами войск. Поэтому именно его можно считать наиболее типичным представителем (репрезантом) эллинистического военного искусства.*

**Ключевые слова:** эллинизм, эллинистическое военное искусство, репрезант, Антиох III, битва при Рафии, битва при Пании, битва при Магнесии.

В том, что великая историческая личность может отложить отпечаток своей натуры на тот или иной социальный феномен или даже на всю эпоху в целом, не вызывает принципиальных дискуссий. Вопрос заключается лишь в степени ее воздействия на социальные процессы. Феномен эллинизма во многом продукт деятельности Александра Македонского, его идеи об универсальной монархии, столь чуждой классической греческой мысли. Однако теория «единообразия» Востока и Запада была однозначно отвергнута еще диадохами, вместо чего произошло возвращение к традиционной аристотелевской идеи эллино-варварской дихотомии. В основу государственно-территориального устройства эллинистических держав был заложен полисный принцип, где последние встраивались в систему государственного устройства [1, с.134, 141-142; 2, с. 378]. На местах, в полисной культуре, вплоть до Греко-Бактрии, предпочтение отдавалось классическим формам, греки на Востоке стремились сохранить традиционные вкусы [3, с. 174, 200; 4, с. 155]. Вообще для периферии характерна консервация привычных социокультурных элементов. Тем самым можно констатировать




разрыв между мегаполисами с их космополитизмом, очагами распространения инноваций и периферийными эллинистическими полисами с их опорой на традиционные устои общественной жизни.

Нечто подобное произошло и в области военного искусства. Армия Филиппа II и Александра Македонского базировалась на революционной стратегеме взаимодействия всех видов войск: тяжелой пехоты (фаланга), средней пехоты (гипасписты, пельтасты), легкой и ударной кавалерии. Именно она приносила неизменные победы македонянам от Херонеи до Гидаспа. При этом появление собственно сариссы с соответствующим типом построения, отраженных в Амфипольском уставе и тесте Полибия [Полибий, XVIII, 29-31], до сих пор остается предметом дискуссий. Так Г. Дельбрюк относит их ко временам Филиппа V и Персея, когда война с римлянами заставила ввести длинное копье (сариссу), чтобы максимально увеличить ударную мощь фаланги [5, с. 163-164, 166-168]. Действительно, при раскопках Олинфа, уничтоженного македонянами (346 г.), никаких длинных копий не было найдено [6, с. 26]. В письменных источниках отсутствуют однозначные упоминания о сариссах как о сверхдлинных копьях, а один пассаж прямо указывает на обратное, сообщая, что находясь в шатре, Александр, выхватив сариссу у охранника, убил ее Клита [Арриан, Анабасис IV,8(8)].

Такисы Александра обнаруживают поразительную маневренность, форсируя в ходе боя водные преграды (Граник, Исс), вовсе не боясь расстроить свои порядки на пересеченной местности. Вызывает восхищение его умение перебрасывать в ходе сражения свои подразделения с одного участка на другой (например, при Иссе), чего не смог достичь не один эллинистический полководец за исключением Пирра. Новаторским маневром было создание ударной группировки из гипаспистов и гетайров с целью удара по командному центру противника, что и решало исход боя. Впрочем, некий весьма несовершенный аналог этому можно найти в действиях Кира младшего в битве при Кунаксе (401 г.), однако концентрированного удара здесь так и не получилось, так как его отборный кавалерийский отряд, видимо, не имел навыков действий в составе подразделения.


Что же произошло в эпоху эллинизма с военным наследием Александра Македонского? Случилось то, что в терминологии М. Вебера называется «ругнинизацией харизмы», а именно утрата творческого потенциала данной стратегии, ее окостенение с известной архаизацией, сопровождающееся ухудшением качества личного состава войск, утратой ими целого ряда важнейших навыков, лежащих в основе военных успехов Александра (прежде всего это способность к взаимодействию разного рода войск). На Востоке разрыв с александровым наследием уже обозначился после битвы при Габиене (316 г.), когда уже одержавшая победу пехота Эвмена, прежде всего корпус аргираспидов, выдала своего полководца противнику. Последствием стало уничтожение самих аргираспидов, раскассированных по мелким подразделениям и уничтоженных Антигоном. Следующее крупное сражение



(битва при Газе 312 г.) уже принадлежит эллинистической традиции. Ее смысл заключается в полном отсутствии взаимодействия между конницей и фалангитами. Оба противника сосредотачивают ударные кавалерийские отряды на своем правом фланге, которые, разгромив врага, в ходе его преследования, удаляются с поля с полным осознанием выполненного долга, а далее разворачивается традиционный бой фаланг в духе Пелопонесской войны, победитель которого и одерживает общую победу.

Битвы при Газе и Ипсе (301 г.) в целом разворачиваются по этой схеме. Новаторски расположив ударную кавалерийскую группировку на левом фланге, Деметрий, или вернее его штаб, разработал стратегему, поражающую своей красотой. Предполагалось, видимо, координированным ударом конницы с левого фланга и пехоты прижать противника к морю и уничтожить в духе великого Александра. Однако сказался эффект исполнителя. Деметрий замешкался с наступлением, позволив Птолемию и Селевку произвести соответствующую перегруппировку, усилившую их правый фланг. Конница фригийцев все же достигла заметных успехов, подкрепить которые был призван удар слоновьего корпуса. Но тут Деметрия ждало полное разочарование. Подвижной отряд союзников выставил перед слонами некие переносные инженерные сооружения, в которых обычно видят доски, усыпанные гвоздями [1, с. 95]. Атака слонов была отражена и всадников Деметрия охватывает страх. Это маловразумительное сообщение Диодора [XIX, 84] вызывает иронические комментарии Дельбрюка, которой в соответствии со своим гиперкритицизмом считает все это описание пустыми рассказами [5, с. 178]. Можно предположить, что, видимо, Деметрий не справился с управлением конным отрядом, который рассыпался в ходе боя, что имело катастрофические последствия для его фаланги, окруженной превосходящими силами противника и капитулировавшей.

Данная картина, но еще в более крупных и катастрофических масштабах повторилась в битве при Ипсе. Антигон располагал 80-ти тысячной армией европейского типа из них 10000 всадников. Его противники (Селевк, Лисимах, Плейстарх) имели небольшой перевес в коннице (10500 чел.) [Плутарх, Деметрий, XXVIII]. В отличие от Антигона, пехоту которого составляли фалангиты, союзники составили свои пехотные подразделения, чуть ли не на половину из пельтастов. Их армия, особенно кавалерия, во многом состояла из фракийцев и азиатов. Все свои надежды они возлагали на слоновью армию (480 единиц против 75 у Антигона). Замысел последнего, по всей видимости, заключался в комбинированном ударе фаланги и кавалерии правого фланга (Деметрий) по образу действий Александра. Однако то, что с легкостью удавалось великому Македонцу, для диадохов было недостижимым. Деметрий, опрокинув кавалерию противников, опять-таки, увлекся преследованием, оставив фалангу без прикрытия, чем они не преминули воспользоваться, разогнав фригийскую конницу левого фланга и легковооруженные части прикрытия. Фаланга оказалась под перекрестным огнем и стала стремительно




распасться. Антигон так и не решился атаковать, поджидая Деметрия, а когда он, наконец, собрав свои части, вернулся на поле боя, дорогу ему преградили слоны, усиленные легкой пехотой и конницей. Прорваться к отцу так и не удалось, а после смерти Антигона уже было и не к кому.

Битву при Ипсе, с известным допущением, можно считать реваншем Азии за Гавгамелы. За счет чисто организационных мероприятий азиатские контингенты смогли восстановить свое реноме. По мнению Р.Светлова, именно поражение при Ипсе сыграло значительную роль в формировании оперативнотактических навыков будущего эфирского царя: он никогда не станет нарушать взаимодействие между различными подразделениями своей армии [7, с. 116]. Как нам представляется, именно это обстоятельство во многом позволило Пирру, выйти за рамки собственно эллинистической военной традиции, возродив александровское начало.

Эллинистические армии не знали системы строго определенных войсковых командных и тактических единиц, подобным римским легионам, формирование воинских частей их численность и состав не были постоянными [8, с. 61]. Как же соотносится картина реального организационного строения эллинистических армий с теми же теоретическими изысканиями Асклеопидота, который выстраивал четкую четверичную структуру фаланги, позволяющую постоянно делить пополам, образуя изящные равномерные подразделения: 16 (лох, декас) – 256 (синтагма, спейра) – 1024 (хилия) – 4096 (таксис) – 16384 (фаланга) [5, с. 295; 9, с. 72-73]. Опираясь на различные разночтения Асклеопидота, численность таксиса иногда определяют в 1536 человек (6 синтагм) [10, с. 555; 11, с. 35]. Однако уже в армии Александра Македонского таксисы (всего их 6, а 4 из тяжелой пехоты составляли фалангу) выступали как самостоятельные подразделения. Цифры явно не сходятся. К тому же столь малочисленные подразделения никакой самостоятельной роли играть не могли, при этом совершенно непонятно как это 6 таксисов линейной пехоты общей численностью 9216 человек могли составлять костяк армии Александра Македонского, насчитывающей от 35 до 47 тысяч человек. Можно предположить, что сочинение Асклеопидота было чисто кабинетным творением, но в сражении при Киноскефалах фаланга Филиппа действительно составляла 16 тысяч человек [Ливий, XXXIII, 4 (4)], так что определенные реалии схема Асклеопидота, несмотря на всю ее умозрительность, все же отражала. Видимо не будет столь опрометчивым предположить, что она отчасти соответствовала реалиям войска Александра Македонского и собственно самой Македонии. Однако на Востоке эта организация вскоре утратила свою организационную четкость.

Поскольку основным соединением эллинистических полководцев была фаланга, видимо, несколько трансформированная с целью увеличения ее ударной мощи, то самым распространенным в историографии является сравнительный ее анализ с римским легионом. Дельбрюк несколько неожиданно для себя заявляет, что сражения при Киноскефалах и Пидне




настолько зависели от случайностей, что не могут служить подтверждением военного преимущества легиона [5, с. 164]. Этот тезис еще в более категорической форме излагают и некоторые современные авторы [12, с. 36-37, 236]. Македонская фаланга могла действовать только лишь в тесном взаимодействии с кавалерией, легкой и средней пехотой. Все это требовало четких, слаженных действий всех родов войск с их соответствующей подготовкой, особенно в области владения сарисой. Греки, несмотря на все усилия, освоить их в полной мере так и не смогли. Поэтому полководцы типа Александра Великого, Пирра и Ганнибала еще могли противостоять легионарной системе, но при среднестатистических условиях легион всегда выигрывал. После Пирра нет крупного генерального сражения выигранного длиннокопеейной фалангой. Римский солдат был универсален, строй более мобилен, позволяя быстро реагировать на изменяющуюся ситуацию, фаланга же без прикрытия, в нарушенном строю была обречена. Так что, победа легиона была закономерной, фаланга сгинула в небытие, а вместе с ней и эллинистическое военное искусство.

Обозначив основные тенденции развития эллинистического военного искусства, вернемся к основному вопросу: кого из античных полководцев можно считать личностным олицетворением (репрезентом) военной теории и практики периода эллинизма? Чья военная деятельность в наибольшей мере соответствует эпохе? На память приходят имена Пирра, Филиппа V, Антиоха III и с известным допущением Митридата VI Эвпатора. Одним из самых известных полководцев древности, а именно Ганнибала, мы выносим из этого списка, поскольку он, хотя и находился под влиянием Александра Македонского в частности и эллинистической цивилизации вообще, но все же относится преимущественно к восточной традиции. Также не могут претендовать на роль репрезанта все диадохи без исключения, поскольку они жили в самом начале эллинизма и соответственно не могли отразить в своей деятельности последующие веяние военного искусства. К тому практически все они, подобно наполеоновским маршалам, находились в тени великого завоевателя и не отмечены творчеством в данной области.

Может быть, Селевк отчасти выделяется среди прочих, если только замысел битвы при Ипсе разработан в его штабе. Действительно, впервые победа достигнута благодаря массивному применению слонов. Новаторски выглядит замысел использовать их в качестве заслона против конницы Деметрия, а не бросать в атаку на эшелонированную пехоту противника. Для Селевкидов с их многочисленной и разнотипной конницей, избытком пельтастов, но недостатком тяжеловооруженной пехоты [8, с. 66] это был наиболее эффективный способ противодействия огромным массам тяжеловооруженной пехоты. Этот опыт впоследствии, однако, остался практически не использованным.

Пирр продемонстрировал наибольшую типологическую близость к стратегии и тактике Александра Македонского, что было осознано его




современниками [Плутарх, Пирр, VIII]. Есть все основания полагать, что своими достижениями, оперативно-тактическим искусством он скорее относится к александровской эпохе, нежели к эллинистической, никто из греко-македонских полководцев не может похвастаться такими успехами в войне с Римом. Репрезант же эллинистического военного искусства должен олицетворять не только его достижения, но и недостатки.

Филипп V так и остался мастером малой войны, а его единственный, по сути, опыт крупного сражения (Киноскефалы 197 г.) продемонстрировал полную беспомощность в деле управления крупными массами войск. К тому же масштаб его военной деятельности ограничился сугубо Балканским ТВД. Также не дотягивает до репрезанта и Митридат VI, даже если считать его эллинистическим деятелем в широком смысле слова. Несмотря на все его упорство в борьбе с Римом крупных успехов он так и не достиг. Более того, даже все крупные сражения (при Херонее и Орхомене) возглавляли посланные им полководцы.

Антиох III выгодно отличается от двух последних. Впечатляет масштаб его военных операций: от Балкан на Западе до Бактрии на Востоке. В ходе военной кампании на Востоке в 209/8-206/5 гг. (именно эти даты упоминаются чаще всего: см. [3, с. 62, 65], в качестве начала похода указывается также 212/11 г. [13, с. 151]) было восстановлено селевкидское влияние на Востоке в пределах границ державы Селевка I. Попутно отметим, что имеющееся в источниках сообщение о двухлетней осаде Бактр либо античные фантазии, либо указание на длительность всего восточного похода. Достаточно задаться вопросом, как это армия Антиоха III в течение двух лет смогла бы обеспечить себя продовольствием в этой весьма небогатой стране, не говоря уже о той же проблеме для осажденных? Даже легкомысленность сирийского царя имеет свои пределы. Трудно предположить, что он два года безучастно сидел у Бактр на глухой окраине античного мира, в то время как на западных границах его империи разворачивались судьбоносные события, могущие самым серьезным образом сказаться на судьбах всей Ойкумены. Имеется в виду сепаратное заключение мира римскими союзниками с Филиппом V (207 г.), окончательный перелом Рима в ходе II пунической войны (разгром последней надежды Ганнибала – войска его брата Гасдрубала на р. Метавр в том же году).

Антиох III провел четыре генеральных сражения: в Аполлониадиде (против Милона в 221 г.), при Рафии (217), при Пании (199) и при Магнезии (189). Если первую битву он провел в возрасте 21 года, то последнюю в 53. Г. Дельбрюк, порой весьма критически оценивая деятельность весьма неординарных полководцев, на сей раз замечает, что не надо очень строго судить Антиоха, что он в первом же столкновении с римлянами не нашел правильного решения задачи [5, с. 166].


Александр Македонский в своем лице органично воплощал принцип бойца и организатора битвы, но у Антиоха III первое начало решительно взяло верх над вторым. Он полностью утратил руководство сражением,



превратившись в лихого кавалерийского рубаку, вроде античного Мюрата. Битва при Рафии и при Магнесии построены с его стороны по одному и тому же шаблону, хотя между ними лежит дистанция в 28 лет. Антиох III демонстрирует незаурядные тактические способности в ходе войны с правителем Гиркании Арсакасом, в частности, при переходе горного перевала Лаба [Полибий, X, 29-30], однако тут же Полибий замечает, что успех Антиоха связан с просчетами варваров, которым не приходило в голову возможность обходного маневра легких отрядов по прилегающим к оврагу горам. Антиох III, как и многие эллинистические полководцы, отличался незаурядным личным мужеством, например, в сражении с бактрийцами на р.Арий он лично повел в бой свою кавалерийскую агему против бактрийской конницы, атака которой грозила сбросить в реку его передовые части, что и решило исход битвы [Полибий, X, 49]. При этом он сам был ранен в рот и потерял несколько зубов, зато приобрел славу храброго воина. Видимо, личное мужество являлось неотъемлемым свойством любого, сколь-нибудь успешного эллинистического полководца, поскольку качество подавляющего числа воинского контингента было таково, что солдаты, не имея примера со стороны полководца, а особенно при его трусости, немедленно разбежались. Между тем римские императоры после Цезаря не рисковали личным участием в рукопашных, Юлиан Отступник пытался действовать в этом духе, что имело для него самые печальные последствия.

В своем концентрированном виде полководческое искусство проявляется в ходе сражений, прежде всего генеральных. Как уже говорилось, у Антиоха их было четыре. Остановимся на них подробнее.

С.Н. Чернявский видит в Аполонниатидской битве чуть ли не праобраз Канн, выделяя действительно оригинальный для эллинизма маневр на окружение [13, с. 96], что является весьма поверхностной аналогией, поскольку у Ганнибала оперативной целью было полное уничтожение противника (подлинная инновация в тогдашнем военном искусстве), а все эллинистические полководцы без исключения придерживались стратегемы «золотого моста». Действительно, как следует из текста Полибия, солдаты центра и левого фланга Молона, противостоявшие самому Антиоху, благополучно сдались или разбежались, только отборные части мятежника на его правом крыле упорно сопротивлялись [Полибий, V, 54]. Они то и были окружены. С.Н. Чернявский в этой связи вполне обоснованно говорит о том, что, видимо, план сражения принадлежал кому-то из македонских стратегов, скорее всего Зевксиду (командир левого фланга у Антиоха), поскольку впоследствии Антиох не применял ничего подобного [13, с. 96]. При желании можно, конечно, говорить об аналогичной стратегеме в битве при Пании, где Полибий пишет про том, что «фаланга (египтян – В.П) оцеплена была слонами и конницей» [Полибий, XVI, 19], но, как мы попытаемся показать ниже, данное положение оказалось чисто ситуативным, а не заранее планируемым, к тому же и здесь плотного окружения так и не произошло.



Битва при Рафии явилась заключительным аккордом IV Сирийской войны (219-217 гг.). Упущен из-за восстания Молона благоприятное время для начала военных действий (смерть Птолемея III и шаткое положение нового царя – 221 г.), Антиох начал кампанию без особых успехов, застряв под г. Дора и вскоре принял предложение Птолемея IV о перемирии, что позволило последнему завершить процесс создания новой армии, куда были даже привлечены египетские туземные формирования [Полибий, V, 63-66]. После его окончания военные действия скорее развертывались по замыслу египтян, которые периферийными сражениями и упорной обороной населенных пунктов погасили наступательный порыв Антиоха, и лишь когда армия Птолемея была полностью отобилизована, дело подошло к решительной развязке.


Следует отметить, что текст Полибия о сражении грешит некоторыми погрешностями. Так, описывая контингенты войска Антиоха, он вместо сирийского царя ставит Птолемея, сразу после слов о двадцатитысячной фаланге, возглавляемой Никархом и Теодотом, ранее перебежавшим к Антиоху от Птолемея. «Кроме того, (фаланги – В.П.) были у *Птолемея* (?) агрианы, *персы*, (явно сирийско-подданные – В.П.) стрелки из луков и пращники...» [Там же, V, 79].

Войско Птолемея насчитывало 70 тысяч пехоты, 5 тысяч конницы и 73 слона. Антиох противопоставил ему 62 тысячи пехоты, из них 30 тысяч были распределены между двумя фалангами: десятитысячной и двадцатитысячной (именуемых Э.Бикерманом «азиатской» и «македонской» соответственно [8, с. 61]), 6 тысяч всадников и 102 слона [Полибий, V, 79]. Сразу видно, что пехота сирийцев была составлена главным образом из легко и средне вооруженных, в то время как у Птолемея македонская фаланга насчитывала 20500 воинов, а египтян и ливийцев, снабженных тяжелым вооружением, было 23 тысячи человек [Там же, 65, 79].

Противники выстроили войска по стандартной схеме, правда, если Антиох традиционно расположился на правом фланге вместе с отборной кавалерией, то Птолемей усилил свое левое крыло, которым взялся лично командовать [Там же, 82]. Слоны у обоих царей были размещены по флангам с целью противодействовать коннице. Соотношение сил, казалось, диктовало Антиоху тактику своего предка в битве при Ипсе, но он принялся подражать Деметрию, лихой кавалерийской атакой опрокинув противостоящие ему части, увлекся преследованием, полностью утратив руководство сражением. Ситуация зеркально отразилась на его левом фланге, который в свою очередь потерпел поражение. Впрочем, и здесь победоносная кавалерия египтян устранилась от дальнейшей битвы, исход которой решился классической битвой фаланг, где предсказуемо победили египтяне в силу их подавляющего превосходства в фалангитах [Там же, 85-86].

Можно, конечно, принять во внимание отсутствие у Антиоха опыта руководства крупным сражением, его темперамент, но Александр Македонский, будучи еще моложе в битве при Иссе, нашел верное решение






проблемы, что и сделало его великим полководцем. Антиох же, как показали последующие события, так и остался отчаянным кавалерийским начальником, где гиппархия, видимо, была пределом его полководческих дарований. Он в самом начале утратил стратегическую инициативу и положившись на исход генерального сражения, план которого он совершенно не продумал, полагаясь видимо на то, что обратив в бегство самого Птолемея, решит тем самым исход битвы, он бесповоротно проиграл всю кампанию. К счастью для него, Птолемей, занятый своими внутренними проблемами (восстание туземного населения), не смог должным образом реализовать свою победу.

Случай для реванша представился Антиоху в 202 году, когда умер Птолемей IV, а при его малолетнем сыне египетский двор погрузился в пучину придворных интриг. Триумфально вернувшись из восточного похода, он вновь вернулся к планам новой войны с Египтом. Заключив соглашение с Филиппом V о разделе египетского наследства, где македонскому царю доставались малоазиатские владения Птолемея, Антиох вторгся в Келесирию, развязав V Сирийскую войну (202-198 гг.). Два года у него ушло на осаду Газы и Сидона. Наконец, противники сошлись для генерального сражения у Пания. Войском египтян командовал наемный этолийский полководец Скопас. Данная битва обычно ускользает от внимания исследователей, а между тем это единственно правильное сражение, выигранное Антиохом, который здесь в первый и последний раз применил старый александровский способ взаимодействия конницы и пехоты. Был ли это заранее продуманный план или все произошло в силу случайных обстоятельств или, может быть, причиной успеха послужили действия наследного принца Антиоха, остается только гадать.

Само описание сражения дошло до нас в пересказе Полибием соответствующего рассказа Зенона, где знаменитый историк основное внимание уделил критике несуразностей у своего коллеги [Полибий, XVI, 18-19]. Так, Зенон удваивает количество сыновей Антиоха III, говоря о старшем и младшем принцах, хотя в походе участвовал только один. С.Н.Чернявский вообще утраивает число принцев, вводя в состав сирийской армии еще и будущего Селевка IV, не ссылаясь ни на какие источники и игнорируя прямое указание Полибия [13, с.171]. Исследователь вводит этолийцев в состав сирийской армии [Там же, с. 173]. Вопрос о том, на чьей стороне воевала этолийская конница, нам представляется одним из ключевых для понимания хода сражения. Весьма невразумительный текст Зенона не смогли в полной мере исправить и полибиевские комментарии. По тексту получается, что Антиох младший (отсутствующий согласно Полибию), поставленный на равнине против левого крыла противника с панцирной конницей, «стремительным движением с горы (находящейся на левом фланге сирийцев – В.П.) смял конницу Птолемея сына Аеропа, и *он же* поставлен во главе этолян на *левом крыле* на равнине» (курсив мой) [Полибий, XVI, 18]. Но ведь на равнине располагалось не левое, а правое крыло сирийцев, левым оно было для египтян! Если опираться на тезис о том, что этоляне находились на левом




фланге, то действовать они могли лишь в составе египетской армии.

Тогда имеет смысл предположить, что либо в тексте Зенона закралась неточность, либо Полибий не разобрался в нем, либо, наконец, ошибка произошла в последующем при переписывании или переводах. О том, что такие неточности возможны, свидетельствует сообщение историка о персах в составе египетского войска при Рафии, о чем уже говорилось выше. Отсюда слова «он же» относятся не к Антиоху младшему, а к Птолемию, который то оказывается во главе отряда этолийцев на левом крыле, то на правом у горы командует конницей. Здесь же отметим, что о египетских слоновых атаках в истории вообще ничего не известно, поскольку их малорослые слоны (исчезнувший ныне вид [9, с. 70] вряд ли были способны на подобные маневры. О египетских слонах при Пании в тексте Полибия ничего не говорится, в отличие от сирийских [Полибий XVI, 18]. Далее античный историк не понимает откуда взялась конница, которая была напугана слонами, если вся кавалерия левого крыла египтян была опрокинута? Явно этолийцы соотносятся с войском своего соотечественника Скопаса. Где же они были ранее? Можно предположить, что либо этолийцы под командованием Птолема находились на своем правом фланге и были переброшены на левый, поскольку вся селевкидская конница, как это обычно водится, умчалась, преследуя противника, обнажив, тем самым, правое крыло фаланги, либо располагались во второй линии в центре за своей фалангой, выполняя роль резерва.

Старший Антиох вообще исчезает с поля зрения Зенона, равно как и сам царь, а решающую роль он отводит Антиоху младшему, который фактически и руководит у Зенона всей кавалерией сирийцев на их правом крыле. Где же в это время находился царь и что он делал, иронически вопрошает Полибий [Полибий XVI,19]. Зенон и не подумал – пишет ахейский историк, «что схватка между фалангами была невозможна, так как перед ними стояли слоны, конница и легковооруженные» [Там же, 18]. «... когда фаланга (сирийцев – В.П.) под напором ловких этолян отступала шаг за шагом назад, слоны приняли отступающих под свою охрану... Однако трудно понять, каким образом слоны очутились в тылу фаланги, или как они могли оказать важную услугу... слоны не могли больше различать, кто их друг и кто враг...» [Там же, 19].

Не пересказывая дальше критических высказываний Полибия, попытаемся, с известной долей вероятности, восстановить ход битвы. С.Н.Чернявский, принимая версию об этолийском контингенте в армии Антиоха, тем самым, дает совершенно иное описание битвы, на наш взгляд, весьма противоречивое [13, с. 172-176]. Отметим только, что его эпитет «могучие животные» [Там же, с. 175] вообще не соответствует размерам египетских «лесных» слонов (рост в холке 2,35 м. [9, с. 70]).


Войска противников упирались флангами в подошву горы. Антиох III к раннему утру послал своего сына Антиоха (у Зенона это «Антиох-старший») на левый фланг с легкой пехотой и небольшим отрядом кавалерии занять господствующие над неприятелем высоты, а сам с панцирной конницей (агемат



?) и гипаспистами занял левый фланг, в центре традиционно располагалась фаланга. Слоны, вопреки сообщению Зенона, видимо, были построены уступом влево. Скопас применил зеркальное построение, сосредоточив ударную кавалерию на своем левом фланге, а позицию возле горы укрепил небольшим отрядом конницы во главе с Птолемеем сыном Аеропа (если верно сообщение Зенона, что Птолемей был опрокинут ударом с горы, если верно иное сообщение, то он располагался против самого Антиоха III). Правое крыло фаланги у Скопаса прикрывала этолийская конница, возможно находящаяся во второй линии, что представляет собой весьма интересную инновацию, свидетельствующая о его незаурядных полководческих навыках.

Удар сирийских гетайров был как всегда сокрушительным, он смял противостоящую им кавалерию египтян, Антиох III (именно он, а не его сын, так называемый Антиох младший, как у Зенона) организовал энергичное преследование. Казалось, повторяется все та же картина, хорошо известная со времен Газы, Ипса и, наконец, Рафии. Тем временем этолийцы, воспользовавшись отсутствием кавалерийского прикрытия у сирийской фаланги и, видимо, потеснив гипаспистов противника, охватили ее правое крыло. Фаланга начала отступать, но тут этолийцев контратаковал слоновий корпус под командованием Антипатра, племянника Антиоха III, усиленный гипаспистами, тарентийцами и легкой пехотой (так можно понять вышеприведенный пассаж Зенона о важной слоновьей услуге). Параллельно на левом фланге у сирийцев принц Антиох комбинированной атакой пехоты с горы и конницей опрокинул кавалерию противника (Птолемея сына Аеропа ?), которая, впрочем, понесла лишь незначительные потери, но тем не менее покинула поле битвы или, может быть, перешла на иной фланг, что представляет исключительный маневр, скорее напоминающий александровский. Поскольку ничего не говорится о преследовании кавалерии противника сирийцами, есть основания предположить, что принц Антиох ударил по правому крылу египетской фаланги. Все эти действия позволили выровнять ситуацию, атака египетской пехоты захлебнулась. Тут произошло нечто доселе немыслимое, царь Антиох сумел сорганизовать свою агему и вернулся на поле боя, ударив по тылам египетской фаланги, которая, тем самым, попала в окружение и была частично истреблена, а оставшаяся ее часть капитулировала.

Успех был полным, казалось, Антиох, наконец-то нашел тот оперативно-тактический принцип, который, казалось, поставил его почти на один уровень с Александром и Пирром. С.Н. Чернявский всячески превозносит полководческие дарования Антиоха, приписывая ему новаторские планы двустороннего охвата противника и операцию на окружение [13, с. 175-176]. При этом сам же недоумевает, как это столь искуснейший полководец потерпел столь нелепое и от себя добавим позорное поражение при Магнесии [Там же, с. 176]. Однако пресловутые антиоховы Канны существуют скорее всего лишь в воображении исследователя. Как показали дальнейшие события, это была




чистая случайность. Куда еще мог наносить удар, вернувшийся из погони Антиох III как не в тыл фаланги? Никакого маневра на окружение и в помине не было. Перед нами все та же стратегема «золотого моста», примененного Селевком I в битве при Ипсе. Скопас сумел отступить [Полибий, XVI, 19] и, надо полагать ушел с поля боя не в гордом одиночестве. При этом победа в V Сирийской войне преисполнила Антиоха невиданным чванством и неумной верой в собственное величие и непогрешимость.

Результаты этого не замедлили сказаться. Римско-селевкидские интересы столкнулись в Малой Азии, что сделало неизбежной войну между двумя государствами. Беспечность Антиоха в ходе ее подготовки просто поражает. Он полностью пренебрег советами Ганнибала, единственного человека, кто мог бы помочь ему достойно противостоять римлянам, и задвинул того в толпу дворцовых прихлебателей. Весьма показателен в этом смысле разговор между ними о том, чего будет достаточно для римлян [Геллий, 5, 4, 5]. Естественно, что подобное пренебрежение мощью селевкидской армии вызвало резкую негативную реакцию со стороны царя, все мысли которого были уже о том, как распорядиться плодами неизбежной победы.

Стратегическое планирование будущей кампании оказалось ниже всякой критики. Достаточно будет сказать, что Антиох переправился в Грецию с армией только в 10 тыс. пехоты и 500-ми кавалеристами. Если даже предположить, что царь был введен в заблуждение хвастливыми рассказами этолийцев, то не мог не знать, что в предыдущих войнах они выставляли максимум 7-8 тысяч человек, а среди его противников были Ахейский союз, Македония (с которой Ганнибал тщетно предлагал договориться), Афины и др. Так и не сумев нарастить численность своей армии, Антиох зиму 192-191 гг. провел в брачных пирах в Халкиде, женившись на местной красавице. Между тем римское весеннее наступление застало его совершенно неподготовленным. Не утруждаясь составлением какой-нибудь оригинальной стратегемы, он занял классическую оборонительную позицию в Фермопилах и совершенно предсказуемо потерпел поражение [Ливий, XXXVI, 16-19].

Только после поражения при Фермопилах Антиох наконец вспомнил про Ганнибала и назначил его командовать эскадрой на периферийном ТВД, где он в непривычной для себя роли флотоводца действовал крайне неудачно, но царь по-прежнему упрямо держал знаменитого карфагенянина подальше от решающих боевых действий. Видимо, важные назначения Антиох приберегал для своих друзей, к которым Ганнибал явно не принадлежал. В этой связи Э. Бикерман прямо указывает на отсутствие продвижения по военно-иерархической лестнице в селевкидской армии для высшего командного состава, подтверждаемого полным отсутствием соответствующей военной терминологией. Военная должность определялась институтом «друзей» и в конечном итоге личной близостью к суверену [8, с. 63-64].

В генеральной битве при Мионессе (189 г.) сирийский флот был разгромлен и уже ничто не мешало переброске римских войск в Азию.




Постоянная череда поражений вызвала панику у Антиоха, который поспешно приказал сдать Херсонес и Лисимахию, что, по мнению античных авторов, было ошибочным решением, поскольку облегчило римлянам переправу [Ливий, XXXVII, 31 (1-4); Аппиан, Сир. дела, 28]. Узнав об условиях мирного договора и справедливо полагая, что даже поражение существенно не усугубит его положения, Антиох решился на генеральное сражение, стянув к г. Магнесии все войска, которые только мог.

Численность армии Антиоха Аппиан определяет в 70 тыс. человек, а римскую в 30 тыс. [Аппиан, Сир. дела, 31, 32]. Ливий подробно перечисляет многочисленные и разномастные отряды царя общей численностью никак не меньше 60 тыс. человек (отряды с указанной численностью – 52900 чел., помимо их присутствуют подразделения неопределенной численности, например, «царская когорта» (аргираспиды), царская ала, колесничие, верблюжья кавалерия и др.) [Ливий, XXXVII, 40]. Оба источника восходят, видимо, к Полибию, о Ливии это можно заключить с достаточной определенностью. Крамайр насчитывает у сирийцев 60000 пехоты и 12 000 конницы, у римлян 27600 и 2800 соответственно [5, с. 165]. С.Н.Чернявский в духе дельбрюковского гиперкритицизма даже утверждает о том, что армия Антиоха уступала по численности противнику [13, с. 310], однако если Дельбрюк свои сомнения относительно несметных персидских полчищ обосновывает рыцарским принципом их комплектования [5, с. 24-25, 70-71], то С.Н. Чернявский не утруждает себя никакими доказательствами. Не могли 30 тысяч римлян разгромить 70 тысяч сирийцев, предводительствуемых столь искусным полководцем, еще до Ганнибала, применившего свои «Канны».

Антиох, не ломая голову в поисках каких бы то ни было тактических новаций, вместе с отборной кавалерией (3 тысячи катафрактов и тысячным агемагом) традиционно расположился на правом фланге. Здесь же располагался корпус аргираспидов (среброщитных), а далее критская и азиатская легкая пехота [Ливий, XXXVII, 40 (5, 7, 8)]. В центре находилась фаланга, к левому крылу которой примыкали 1500 галлогреческих пехотинцев и 2 тысячи каппадокийцев одинакового с ними вооружения [Там же, 40 (10)]. Видимо, они представляли собой нечто вроде пельтастов разной степени вооруженности, хотя каппадокийцы, скорее всего, по вооружению тяготели к легкой пехоте.


Обращает на себя внимание то обстоятельство, что фаланга была выстроена в 32 шеренги в глубину, что, скорее всего, указывает на предполагаемый оборонительный характер ее действия. Фаланга была разбита на 10 отрядов, промежутки между которыми были заняты слонами [Там же, 40 (1-2)]. Дельбрюк совершенно напрасно считает сообщение об интервалах со слонами между ними измышлениями Ливия [5, с. 165]. Трудно сказать относительно слонов, однако сплошной строй в 500 человек по фронту еще менее приспособлен для военных действий, пусть даже оборонительного плана. Не случайно Александр Македонский делил фалангу на 4 таксиса с соответствующими интервалами, еще два составляли среднюю пехоту (См.,



напр. [Арриан, Анабасис, II, 8 (3-4)]. Оперативный замысел Антиоха не поддается однозначной реконструкции. Принимая во внимание то обстоятельство, что фланги сирийцев далеко выступали вперед над римскими, Кромайер предполагает, что предполагался двусторонний обход, что вызывает иронический комментарий Дельбрюка [5, с. 165]. Действительно, как показало дальнейшее развитие событий, селевкидская армия оказалась вообще не способной хоть к какому бы то ни было маневрированию. Остается предположить, что Антиох планировал кавалерийский удар с правого фланга по тылам противника, если он еще только мог что то планировать, но увлекшись преследованием опять, как при Рафии, упустил свой единственный шанс если не на победу, то сколь-нибудь пристойный исход сражения.

Римляне с левого крыла к центру выстроили два отряда италийских союзников по флангам (легионами они не назывались) и два легиона в середине строя между ними, далее к ним примыкали войска Эвмена и ахейские легковооруженные (пельтасты?), наконец, правое крыло занимали всадники: римские, италийские и пергамские [Аппиан, Сир. дела, 31; Ливий, XXXVII, 38 (7-11)]. Здесь отметим некоторую нестыковку в тексте Аппиана. Так он пишет, что во главе правого крыла стоял Гней Домиций, в центре – консул Люций Сципион, а левое крыло поручили Эвмену [Аппиан, Сир. дела, 31]. Получается, что Эвмен командовал римскими подразделениями, что уже само по себе немислимо, к тому же далее Аппиан пишет, что Эвмен повел римских и пергамских всадников против галатов и каппадокийцев, которые стояли на левом фланге у Антиоха [Там же, 34], следовательно, сам Эвмен был на правом. С учетом этого обстоятельства можно заключить, что легионарной пехотой центра и левого крыла командовал Домиций, а конницей и союзной пехотой правого – Эвмен, формально общее же руководство принадлежало Люцию Сципиону, находящемуся в центре, но ничем себя не проявившего. Им противостояли: Антиох (правый фланг), центр (фаланга) – Филипп и Селевк сын Антиона – левый фланг.

Анализируя битвы при Рафии и Магнесии, трудно представить, что они отстоят друг от друга на 28 лет. У Антиоха все тот же юношеский задор, лихой кавалерийский натиск и полное неумение маневрировать, руководить сражением в целом. Создается впечатление, что Антиох был натурой вообще необучаемой, даже на своих ошибках, все время повторявший один и тот же явно неудачный шаблон, в то время как Эвмен, видимо, прилежно проштудировал ход битвы при Ипсе. Ситуация полностью повторилась. Увидев неприкрытое крыло левофлангового легиона (немногочисленная конница стала перемещаться к центру), Антиох нанес комбинированный удар кавалерией во фронт и фланг [Ливий, XXXVII, 42 (7-8)]. Опрокинув в полосе прорыва римскую пехоту, он погнал ее с поля боя до тех пор, пока не наткнулся на укрепленный лагерь римлян, штурм которого, как и следовало ожидать, полностью провалился. Натолкнувшись на непреодолимую преграду, Антиох двинулся обратно (удивительно, как он вообще сохранил ядро своей




кавалерии), пробился на поле боя через отряд Аттала брата Эвмена, но увидел только равнину, усыпанную телами его воинов. В то время как царь бесцельно гарцевал перед римским частоколом, Эвмен действиями легкой пехоты прогнал колесницы и вспомогательные отряды, затем была опрокинута тяжелая кавалерия противника на его левом фланге (видать вместе с самим Селевком). Фаланга осталась совершенно без прикрытия под перекрестным огнем (полная аналогия Ипсу). Римская пехота, не вступая в рукопашный бой, забрасывала фалангитов копьями и дротиками [Ливий, XXXVII, 42 (3-4); Аппиан, Сир. дела, 35]. Понеся большие потери, фаланга обратилась в бегство. Может быть, полководец типа Ганнибала еще мог бы выправить ситуацию, организовав наступление, в этом случае все равно ничего не терялось, однако Антиох, видимо, считая себя самого достаточно великим, не терпел «инициативников», предпочитая им строгих исполнителей. Сирийская армия была полностью уничтожена, потеряв до 50000 пехотинцев и 3000 всадников, у римлян потери составили около 350 человек [Ливий, XXXVII, 44 (1-2); Аппиан, Сир. дела, 36].

Битва при Магнезии означала конец субъектности эллинистического мира вообще и эллинистического военного искусства в частности. Великие державы раннего эллинизма (Македония, царство Селевкидов, Египет) утрачивают позиции ведущих игроков и на геополитическую арену выдвигаются некогда периферийные государства (Родос, Пергам, Вифиния, Понт и др.), которые в рамках формирующегося римского мира Восточного Средиземноморья выстраиваются в качестве противовеса бывшим гегемонам. Конечно, будет еще битва при Пидне (168 г.), упорная, но обреченная борьба Митридата (митридатовы войны 89-63 гг.), кампании в Келесирии и др., но потенциал всех последующих противников Рима (Парфию как восточную державу выносим за скобки) был несопоставим с его силами. Наследие великого Александра все более деградировало. Попытка Антиоха IV (174-164 гг.) создать нечто подобное римскому легиону ввиду своей ничтожности не вышла за пределы военного прожектерства. Последующая история войн эллинистических правителей ничего не дала в области военного искусства, так что необходимо четко разграничивать эти два феномена.

### Л и т е р а т у р а

1. Шофман А.С. Распад империи Александра Македонского / А.С.Шофман. – Казань: Изд-во Казанского университета, 1984. – 224 с.
2. Гафуров Б.Г., Цибукидис Д.И. Александр Македонский и Восток / Б.Г.Гафуров, Д.И.Цибукидис. – М.: Наука, 1980. – 456 с.
3. Попов А.А. Греко-Бактрийское царство / СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 240 с.
4. Кошеленко Г.А. Греческий полис на эллинистическом Востоке / Г.А.Кошеленко. – М.: Наука, 1979. – 324 с.
5. Дельбрюк Г. Всеобщая история военного искусства / Ганс Дельбрюк. – М.: Эксмо, 2008. – 864 с.

- 
6. Шауб И., Андерсен В. Македонцы в бою / И.Шауб, В.Андерсен. – М.: Яуза, 2010. – 304 с.
  7. Светлов Р. Войны античного мира: Походы Пирра / Р.Светлов. – М.: АСТ, 2003. – 480 с.
  8. Бикерман Э. Государство Селевкидов / Э.Бикерман. – М.: Наука, 1985. – 264 с.
  9. Конноли П. Энциклопедия военного искусства. Древняя Греция и Рим / П.Конноли. – М.: АСТ, 2001. – 364 с.
  10. Дройзен И. История эллинизма / И.Дройзен. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. Т.1. – 608 с.
  11. Королев К. Войны античного мира: Македонский гамбит / К.Королев. – М.: АСТ, 2003. – 512 с.
  12. Елисеев М.Б. Последний царь Македонии / М.Б.Елисеев. – М.: Вече, 2017. – 304 с.
  13. Чернявский С.Н. Цари Азии. Восход империи Селевкидов / С.Н.Чернявский. – М.: Вече, 2021. – 330 с.

#### References

1. Shofman A.S. Raspad derzhavy Aleksandra Makedonskogo / A.S. Shofman. – Kazan: Izd-vo Kazan. un-ta, 1984. – 224 s.
2. Gafurov B.G., Tcibukidis D.I. Aleksandr Makedonskij i Vostok / B.G. Gafurov, D.I. Tcibukidis. – M.: Nauka, 1980. – 456 s.
3. Popov A.A. Greko-Baktrijjskoe tcarstvo / A.A. Popov. – SPb.: Izd-vo SPbU., 2008. – 240 s.
4. Koshelenko G.A. Grecheskij polis na ellinisticheskom Vostoke / G.A. Koshelenko. – M.: Nauka, 1979. – 324.
5. Delbryuk G. Vseobhhaya istoriya voennogo iskusstva / G. Delbryuk. – M.: Eksmo, 2008. – 864 s.
6. Shaub I., Andersen V. Makedontcy v boyu / I.Shaub, V. Andersen. – M.: Yauza, 2010. – 304 s.
7. Svetlov R. Vojny antichnogo mira: Pohody Pirra / R. Svetlov. – M.: AST, 2003. – 480 s.
8. Bikerman E. Gosudarstvo Selevkidov / E. Bikerman. – M.: Nauka, 1985. – 264 s.
9. Konnoli P. Entciklopediya voennogo iskusstva. Drevnyaya Gretciya i Rim / P.Konnoli. – M.: AST, 2001. – 364 s.
10. Droijzen I. Istoriya ellinizma / I. Droijzen. – Rostov-na-Dony: Feniks, 1996. Т.1. – 608 с.
11. Korolev K. Vojny antichnogo mira: Makedonskij gambit / K. Korolev – M.: AST, 2003. – 512 s.
12. Eliseev M.B. Poslednij tcar Makedonii / M.B Eliseev. – M.: Veche, 2017. – 304 s.
13. Chernyavskij S.N. Tcari Azii. Voshod imperii Selevkidov / S.N. Chernyavskij. – M.: Veche, 2021. – 512 s.





## **Popov V.B. ANTIOCHUS III AS THE REPRESENT OF HELLENISTIC MILITARY ART**

*The Hellenistic military art was marked by the degradation of the Aleksandrovsky military heritage, the loss of the creative potential of his strategy, the ossification of operational-tactical skills with their well-known archaization, filled with the poor quality of the personnel of the troops, the loss of a number of the most important qualities underlying the military basis of Alexander's successes. To the interaction of various types of troops). The military activity of Antiochus III was fully consistent, characterized by its scale, decisive actions of the cavalry with almost full representation between the forces of the troops. Therefore, he can be considered the most typical representative (representative) of the Hellenistic military art.*

**Key words:** Hellenism, Hellenistic military art, representative, Antiochus III, Battle of Raffia, Battle of Pania, Battle of Magnesia.

**Попов Василий Борисович** – доктор философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский педагогический университет».

**Popov Vasily Borisovich** – Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Lugansk Pedagogical University.

**E-mail:** kdhs0828@g.mail.com

**Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

УДК: 1(091)


*Миргородский А.А.*

## **ЛЮБОВЬ КАК ОСНОВА ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА**

*В статье рассматривается содержание феномена любви в контексте реализации идеалов развития человеческой личности. Христианские мыслители сближают понятия любовь и свобода, они лежат в одной плоскости. Настоящая свобода отождествляется с любовью, которая раскрывается в человеческих взаимоотношениях, что наглядно демонстрируют произведения писателей русской литературы XX века.*

**Ключевые слова:** личность, любовь, мораль, свобода, целостность.

**Введение.** Современная эпоха модернизации, обратной стороной которой есть формирование нового, глобального сообщества, которое прокладывает себе дорогу через осознание кризисного состояния духовной культуры, неопределенных перспектив развития человечества, когда продолжение жизни и в целом человеческое существование находится под вопросом вследствие



глобальных проблем, а межчеловеческие отношения характеризуются увеличением чувства отчужденности от традиционных («вечных») ценностей, содержания духовно-практических чувств, выработанных в истории культуры, актуальным становится переосмысление духовного развития человечества прежде всего в аспекте становления любви как одной из наиболее значимых ценностей духовного мира человека и соответственно – воспроизведения в философском дискурсе концептуальных подходов к анализу этого феномена.


В центре внимания писателей XX века – всегда человек. Писатели верят, что человек «все выстоит, преодолеет все препятствия и победит, он не для того создан, чтобы терпеть поражения». Они верят в преображение мира и пробуждения человечности силой человеческого духа. Писатели считают, что люди должны осознать избитость стереотипов, призывают каждого вспомнить, что он – человек. По существу, художественную литературу XX века и философию Серебряного века роднит вера и любовь к человеку самому по себе.

О практической значимости разработки данной темы свидетельствует, в частности, не только та острота широких интеллектуальных дискуссий, причём в основном с крайних позиций – либеральной или консервативной – касательно девальвации семейных ценностей, устоявшихся основ супружеской жизни, пересмотра, в том числе и на законодательном уровне, основ института брака и другое, но и многочисленные выступления в европейских странах касательно недопустимости пересмотра устоявшихся в культуре ценностных норм. Итак, актуальность темы определяется прежде всего особенностями современного состояния культуры, постмодернистской культуры. Несмотря на то, что в ее пределах выстраиваются оригинальные толкования так называемых «вечных» философских проблем, тем не менее не потеряли своего значения и предыдущие наработки. Метафизика любви традиционно составляла важную сферу философствования, в которой прежде всего осмысливались и формировались предпосылки человечности человека, основы его ценностно-смыслового универсума, начала его личностного бытия.

Особое звучание тема любви приобрела в отечественной культуре ещё с эпохи Киевской Руси, воспринявшей христианское учение о любви (любовь Петра и Февронии Муромских, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона).

Цель статьи состоит в выявлении смысла концептуальных интерпретаций антропологических принципов, реализующихся в свободном проявлении любви в русской литературе XX века.

**Основная часть.** Обращение к анализу дискурса любви, характерного для философии эпохи русского Серебряного века и русской литературы (первая треть XX ст.), определяется прежде всего порубежным положением культуры этой эпохи (между «модерном» и «постмодерном»), что определило главную интенцию этой традиции – поиск основ индивидуальной свободы через сохранение универсальных ценностей, среди которых основное место принадлежит и любви,




феномен которой составляет большую тайну человеческого бытия. С учетом этих, важных для людей самых разных культур, чувств и ориентируясь на содержательный анализ разных философской традиций, к которым прибегает автор, показывая определенные взаимовлияния между ними, исследование будет служить основанием преодоления кризисных состояний духовной жизни людей.

Взгляды мыслителей Серебряного века на природу и назначение любви тесно связано с толкованием в рамках этой традиции содержания таких понятий, как «София», «Богочеловечество», «всеединство», «духовная телесность» и т.д., которые играют особенную роль в культуре «русского религиозно-философского ренессанса». В этом аспекте брались во внимание работы как непосредственно мыслителей, которые принадлежали к эпохе и одновременно выступали исследователями ее особенностей, так и современных ученых: С.С. Аверинцева, Д.Л. Андреева, митр. Антония (Сурожского), А.А. Блока, игум. Вениамина (Новика), З.П. Гиппиус, А.Е. Журавовского, о. В.В. Зеньковского, Н.М. Зернова, В.И. Иванова, А.Ф. Лосева, Н.О. Лосского, Ю.М. Лотмана, прот. И.Ф. Мейендорфа, прот. А.В. Меня, Н.А. Никульчева, А.И. Осипова, Н.К. Рериха, П.А. Сорокина, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Трубецкого, Г.П. Федотова, о. Г.В. Флоровского, А.Д. Шмемана, В.Ф. Эрн.

Феномен любви Серебряного века рассматривается на фоне и философских интерпретаций темы в XX ст., среди которых автором отрабатываются следующие. Так, для Э. Фромма искусство любить есть «прикладной» наукой жизни, поведенческим указанием, где все умения и навыки должны вырабатываться благодаря опыту. В экзистенциальной и антропологической литературе утверждается латентная связь любви и бытия, конституируется принцип этоса любви – *ordo amoris*, наличествует диалогический нарратив. Любовь – удовлетворение своего собственного бытия через ответственность за Другого (Э. Левинас); перенесение центра своего бытия на Другого, утверждение доброжелательности как нормы отношений (Д. Гильдебранд), «благоговение перед жизнью» (А. Швейцер); творческая космическая энергия (П.А. Сорокин), которая находится по иную сторону добра и зла, в «трансвитальном» измерении бытия (Г. Зиммель). Анализируются также позиции А. Адлера, Ж. Лакана, М. Фуко.


Одна из самых важных мыслей для русской культуры состоит в том, что духовность предполагает идею Бога, что Бог – необходимый человеку абсолютный центр, по отношению к которому человек постигает «бытие через себя». Таким образом, отношение «человек-абсолютный центр» – основное отношение культурного процесса. В философии происходит продолжение теософских идей и эзотерических практик в учении Н.К. Рерих и Е.И. Рерих. Все это реализуется через использование психической энергии человека для духовного самосовершенствования на основе любви, добра и красоты. Эти учения характеризуются достижением мира через культуру. В основе же мира – материя, которую нужно преобразить силами человека за счет науки и труда. «Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское



познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей и чувством [2, с. 180]. Н.А. Бердяев признает особенностью русской религиозной и философской мысли ее искание целостности. «Русская философия, религиозно окрашенная, хотела быть экзистенциальной, в ней сам познающий и философствующий был экзистенциален, выражал свой духовный и моральный опыт» [2, с. 181].

Христианство – религия любви, и в силу этого оно предполагает и свободу [2, с. 186]. Много существенных идей в духе философии любви высказал Н.Ф. Федоров. Он писал: «Спасение в отдельности, врознь – безнравственно» [7, с. 245]. Необходимо «неразрывное единство Отца, Сына и Св. Духа. Иной высокой цели, кроме воскрешения отцов, или восстановления всеобщей любви, нет и быть не может»; «нужно искать братства, а все прочее само собою приложится» [7, с. 422]. Любовь «выше веры, выше надежды: «Наша родовая жизнь не будет делом разума, пока человек зависит от слепой силы природы, пока он не делает ее орудием своего совокупного разума и единой совокупной воли. ...Искание смысла есть искание общего дела. Воскрешение – торжество нравственного закона над физической необходимостью» [7, с. 201]; «Оставаться орудием смертоносной силы природы – значит отречься от человеческого дела. Человек – исполнитель воли Бога». Н.Ф. Федоров говорит о неслиянности – устранении поглощения одним лицом всех прочих. Нужно «обратить бессознательную слепую силу природы в сознательную, управляемую разумною волею» [7, с. 390]. «Истинная религия одна, это культ предков и притом всемирный культ всех отцов как одного отца, неотделимых от Бога Троицкого и неслияемых с Ним» [7, с. 74]. Половой инстинкт Н.Ф. Федоров противопоставляет целомудрию как одному из верных путей к воскрешению. Н.Ф. Федоров писал: «Во имя Христа объединяются все живущие для общего дела воскрешения. Воскрешение Христа требует всеобщего Воскрешения» [7, с. 218]. По Н.Ф. Федорову, победа над смертью означает требование воскрешения отцов, обращение «энергии рождающей в энергию воскрешающую» [7, с. 243]. У Н.Ф. Федорова энергия пола превращается в энергию, воскрешающую умерших отцов. «Единство по образу Троицы есть теснейший союз личностей, в коем выражено то начало, которое мы называем нравственностью, пока не будет общего дела и общей цели, до тех пор и касты не уничтожатся, и люди не будут иметь общего Бога» [7, с. 399]. У Н.Ф. Федорова – устремленность к проблемам ноосферы и идее Святой Руси. Русский космизм Н.Ф. Федорова и его философия общего дела повлияли на В.С. Соловьева и на русскую литературу XX века.

В русской философии вокруг семейно-брачных отношений завязалась целая дискуссия. Ее центром стала позиция Л.Н. Толстого, который утверждал, что пресыщение в браке служит помехой любви. По мнению Л.Н. Толстого, цель человечества – реальное единение людей, а смена поколений этому только препятствует. Устами своего героя Позднышева Л.Н. Толстой заявляет, истинный брак только тот, который освящает любовь. В резкую полемику с




Л.Н. Толстым вступил В.В. Розанов (1856 – 1919). Главная идея В.В. Розанова заключалась в раскрытии глубокой и сокровенной связи пола и религии. Он утверждал, ссылаясь на свидетельства из истории древнего мира, что религия и пол не просто связаны друг с другом, а произрастают из одного корня. Поэтому все религии так или иначе связаны с полом, а все, что связано с полом, в свою очередь ведет к религии. Любовь – это требование рода, стихийный зов первобытного начала, который представляется божественным, то есть исходящим от Бога. Нужно не противиться данному зову, а соблюдать традиционные, веками установленные обряды. Широкие дискуссии о семье и браке постоянно шли на страницах периодической печати, затронув практически все слои интеллигентного российского общества того времени. Страстные споры продолжались и в религиозно-философских собраниях, проходивших в Санкт-Петербурге.

В конце XIX – начале XX века в России о любви пишут писатели и общественные деятели. Под огромным впечатлением идеи о Вечной Женственности В.С. Соловьева находились поэты-символисты начала XX века. К примеру, поэты-символисты Андрей Белый, Вяч. Иванов говорят об Эросе как новой религии Диониса, который преобладает над Логосом.

Наиболее созвучной философии любви Серебряного века (в частности – лирике В.С. Соловьева) явилось творчество А.А. Блока (1880-1921). А.А. Блок откликается на учение о Вечной Женственности циклом стихотворений под названием «О Прекрасной Даме» [3]. «Безбрежный» поэт ради возлюбленной Незнакомки «с ясной улыбкой на милых устах» готов «все сущее – увековечить, безличное – вочеловечить, несбывшееся – воплотить!». А.А. Блок поет гимн любви «золотой и лазурной» Вечной Женственности. Образы брачной и лучезарной зари, невесты с женихом, среди золотых нив и в церкви. Одновременно происходит борьба между земной и небесной любовью как общечеловеческого чувства.

И.А. Бунин в цикле рассказов «Тёмные аллеи» изображает любовь, которая переменяла отношение к людям, где все представляется в новом свете. Любовь присутствует «в каждом листе, крике птицы и комке земли». Это не просто чувство, потому что весь мир соединяется в любви. М.А. Волошин переплавляет мир во Вселенную свободы и любви [4]. Его единственный идеал – град Божий. Жизнь человека предстает как откровение своей подлинной личности, сотворчество Софии, обретающей себя в человеке, и Вселенной. «Люби далекий парус корабля И песню волн, шумящих на просторе. Весь трепет жизни всех веков и рас живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас» [4]. Здесь просматривается стремление «все понять и за всех пережить!». Любовь – самая единственная новость, которая всегда нова в ощущении родства со всем окружающим. В рассказах А. Куприна («Гранатовый браслет», «Суламифь») поется гимн неразделенной и сильной любви, которая стоит вне экономики и сословных предрассудков. Чиновник Желтков пишет письмо и дарит гранатовый браслет женщине высшего света Вере. Любовь – наивысшее проявление человечности,




которую олицетворяет образ розы и аккорды бетховенской сонаты («Мастер и Маргарита»).

Любовь стала центральной темой в творчестве Б.К. Зайцева [4]. В повести «Преподобный Сергей Радонежский» раскрывается жизнеописание знаменитого русского святого 14 века, праведника, без которого «не стоит земля наша» Вот почему св. Сергей Радонежский посвятил церковь в своем монастыре Св. Троице, для того чтобы созерцающие истину божественного триединства монахи имели возможность сделать все, что было в их силах, для воплощения этой истины в жизнь. Сергей излучает тихий свет – незаметно и постоянно. Святость растет в нем органично, он тверд и непреклонен, дает обет бедности. Сергей завоевывает на Руси нравственный авторитет, который позволяет ему совершить подвиги вечной любви, которая неподвластна смерти. Приобщение к этому знанию наделяет человека терпением во скорбях, смирением в страдании. Грехи же – раны души человека (православие). А их излечение – путь труда, который дается Богом из любви к человеку. Образ Божией Матери, которая любит и молится за всех грешников, всем хочет спасения. (Богоматерь – воплощенная милость и жалость к миру для православия). Центральное произведение всего творчества И. Шмелева «Лето Господне» начинается с Чистого понедельника – первого дня Великого поста, который следует за Прощеным воскресеньем, когда все просят прощение у всех, забывая былые обиды [8], проявляя дух смиренномудрия.

Преодоление смерти и утверждение любовной памяти раскрывается в произведениях данного периода [6]. Жизнь – работа по разгадке и преодолению смерти, а бессмертие – другое название жизни. Загробное нас окружает всегда, а вовсе не лежит в конце пути. Человек бессмертен, потому что имеет душу. Бессмертие подтверждается во снах, в которых происходит встреча с живыми и невредимыми отцами. Доказывается, что и смерть может быть счастливым даром (как апостол Павел), рождением к новой, величественной жизни, «порогом», за которым воссоединяются. В творчестве Б. Пастернака фигурируют образы метели и снегопада, которые соединяются со свечой, символизирующая свет жизни и любовь (любовь Юрия Живаго к двум женщинам одновременно) [6].

В русской литературе XX века доминирует идея В.С. Соловьева о единении космоса, земли и человека. Только через категории Другого Я может стать объектом своего собственного восприятия. В произведениях XX века выдвигается на первый план идея человечности, духовного преображения человека, преодоления отчуждения между людьми. Это надежда на пробуждение человека, вера в человека, а также в то, что в каждом из нас запасы человечности неиссякаемы. Звучат мотивы любви к родине, к отчужденному дому, к детям и природе. С этими мыслями, чувствами человек является в мир, но проходит вся жизнь, чтобы через метания и пустую суету, сомнения, заблуждения открыть эти истины как в первый раз. Например, В. Астафьев сталкивает чувствительность с грубым бытом войны [1]. В единственную ночь, которая была отпущена влюбленным, в памяти Бориса и Люси всплывают символы вечной, нетленной, небесной любви, детские



воспоминания, когда он с матерью ходил в театр, где танцевали пастух и пастушка.


Эпоха Серебряного века – русский религиозный ренессанс – один из самых интересных страниц мировой культуры. Философские тексты этой эпохи продолжают притягивать внимание исследователей. В «Русской идее» Н.А. Бердяев писал: «В начале XX века в России – ренессанс. Он выражался в постоянном переходе в философии за границы философского познания в направлении эсхатологической перспективы» [2, с. 281].

Таким образом, философское осмысление концепта любви, по существу, возникает в России только в конце XIX – XX века, в эпоху «золотого века» русской философии. Тема любви входит в русскую публицистику, художественную критику, религию и философию. В начале XX века русская философия создала свое оригинальное понимание феномена любви. Следует отметить, что философия любви в русском философском Серебряном веке одновременно связана с этикой, онтологией, теологией, эстетикой, психологией и т.д. Среди форм общественного сознания она утверждает единство морали, религии и культуры, оставаясь философской доктриной.

В истории философии любовь прежде всего толковалась как онтологическая и гносеологическая категория (познавательная сила), ценностное мерило духовной культуры человека. В ходе рассмотрения выяснилось, что любовь в историко-философских интерпретациях имела вселенское и космическое значение.

С другой стороны, в философии и литературе любовь выступает многогранным явлением, имеет человеческий и божественный характер, аффективный и онтологический статус. Большинство определений любви в истории философии антиномичны. В понятие «любовь» входят и Эрос (в обыденном сознании), и дружба, и Агапе, но, в целом, любовь – высшая жизненная и творческая сила, она не есть слепое физическое обладание, а духовно-телесное единство. Это состояние аккорда, при котором любимый и любящий относятся друг к другу как к равному, а не только как высший к низшему. В ходе размышлений о браке философов разных эпох идеальной формой содружества между мужчиной и женщиной представляется моногамия, основанная на большой любви. Любовь связана с тайной о человеке, нуждающемся в счастье, добре, силе поддержки Другим.

В-третьих, философия любви – неотъемлемая часть духовной культуры человечества. В античном миропонимании любовь служит по преимуществу только продолжению рода. В средневековом понимании божественной любви Бог и человек должны быть «неслиянно и нераздельно», во всей духовной жизни нести Промысел Божий. Агапе во многом определяет христианскую любовь, агапе – имя Бога (1Ин. 4:8), «ею Бог сотворил все сущее». Любовь как акт бескорыстного самопожертвования есть главная христианская добродетель. В ответ на средневековое понимание любви русская философия Серебряного века предлагает панэнтенстическую систему взаимодействия мира и Абсолюта.



Т.е., в конце концов, среди людей, в их делах и мыслях нужно искать божественного откровение. Путь любви – путь нарастающего блаженства, радости, счастья. В ходе рассуждений мыслителей о любви раскрываются вечные понятия о братстве и толерантности.

В мироощущении эпохи Возрождения любовь к женщине есть основание всеобщей любви, доминирует гуманизация, наличествует даже трагическая любовь. Здесь любовь – прежде всего простая универсальная космическая сила, означающая взаимное влечение всех личностей (вещей, элементов) друг к другу, преодолевающая все преграды. Это любовь-эрос, объединяющая раздельные друг от друга существа.

В-четвертых, широко феномен любви представлен в художественной литературе и искусстве в целом, которое через мир образов может полнее раскрыть индивидуальные особенности природы человека, преодолеть крайности романтического и реалистического подходов. Любовь как движущая сила культурной традиции лучше проявляется в искусстве, в частности – в литературе. Мировое искусство постоянно открывает человеку его самого.

**Выводы.** Таким образом, русская философия как основа целостности человека утверждает любовь, направленную на такое значительное сакральное содержание, которое составляет смысл бытия. На наш взгляд, феномен любви в русской литературе XX века лучше всего раскрывается именно в эпоху Серебряного века русской философии. Главное же достоинство любви состоит в том, что она раскрывает человеческую личность и соединяется с ценностью свободы.


### Л и т е р а т у р а

1. Астафьев В. П. Пастух и пастушка // В. П. Астафьев. Избранное. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 363 с.
2. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 2007. – 286 с.
3. Блок А. А. Стихи о Прекрасной Даме / А. А. Блок. – М.: Эксмо, 2006. – 352 с.
4. Волошин М. А. Лики творчества. Под ред. В.А. Мануйлова и Б.Ф. Егорова [Текст] / М. А. Волошин. – Л.: Наука, 1988. – 848 с.
5. Зайцев Б. К. Голубая звезда: Повести и рассказы. Из воспоминаний / Сост., предисл. и коммент. А. Романенко / Б. К. Зайцев. – М.: Московский рабочий, 1989. – 592 с.
6. Пастернак Б. Л. Стихотворения. Поэмы и проза / Б. Л. Пастернак. – М.: АСТ: Олимп, 2002. – 703 с.
7. Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве / Н. Ф. Федоров. – М.: АСТ, 2006. – 539 с.
8. Шмелев И. С. Лето Господне: Праздники. Радости. Скорби / И.С. Шмелев. – М.: Сов. Россия, 1988. – 384 с.

### R e f e r e n c e s

1. Astafjev. V.P. Pastukh i pastushka // V.P. Astafjev. Izbrannoje. – М.: Izdatelstvo AST, 2004. – 363 s.



- 
2. Berdyaev N.A. Ruskaya ideya / N.A. Berdyaev. – M.: AST, 2007. – 286 s.
  3. Blok A.A. Stikhi o Prekrasnoj Dame / A.A. Blok. – M.: Eksmo, 2006. – 352 s.
  4. Voloshin M.A. Liki tvorchestva. Pod. red. V.A. Manujlova i B.F. Yegorova / M.A. Voloshin. – L.: Nauka, 1988. – 848 s.
  5. Zajtsev B.K. Golubaya Zvezda: Povesti i rassказы. Iz vospominanij / B.K. Zajtsev. – M.: Moskovskij rabochij, 1989. – 592 s.
  6. Pasternak B.L. Stikhotvorenija. Poemy i proza // B.L. Pasternak. – M.: AST, 1990. – S. 393-483.
  7. Muretov N.D. Novozavetnaya pesnya lyubvi / N.D. Muretov // Platon : Pro et contra. – Spb. : Izdatelstvo russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2001. – S. 419-437.
  8. Florenskiy P.A. Stolp i Utverzhenie Istiny // Soch.: V 2 t. T. 1 / P.A. Florenskiy. – M.: Pravda, 1990. – S. 393-483.

**Mirgorodskiy A.A. LOVE AS THE BASIS OF THE INTEGRITY OF THE HUMAN PERSONALITY IN THE RUSSIAN LITERATURE OF THE XX CENTURY**

*The content of the phenomenon of love is considered in the context of the realization of the ideals of human personality development. Christian thinkers bring the concepts of love and freedom closer together, they lie on the same plane. True freedom is identified with love, which is revealed in human relationships, which is clearly demonstrated by the works of writers of Russian literature of the XX century.*

**Key words:** *personality, love, morality, law, freedom.*

**Миргородский Андрей Александрович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии ГБУ ВО ДНР «Академия Министерства внутренних дел Донецкой Народной Республики имени Ф.Э. Дзержинского».

**Mirgorodskiy Andrei Alexandrovich** – Candidate of philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Sociology, Dzerzhinsky Academy of the Ministry of Internal Affairs of Donetsk People's Republic.

**E-mail:** Mirgorodskiy87@mail.ru

**Рецензент: Андриенко Елена Владимировна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ДНР «Донецкий национальный университет», г. Донецк.


## ДУХ И ИНСТИНКТ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ АНТРОПОСА

*В статье уделено внимание сущностной структуре бытия, которая в абсолютном смысле слова для мыслящего субъекта играет немаловажную роль в рамках феноменологии и онтологии. Исследуется цельное мировоззрение как единство теоретического сознания с практическим осознанием жизни, в котором важным предикатом выступает целеполагание к абсолютно должному. Подчеркивается неразрывная взаимосвязь этики с онтологией. Анализируются личностные характеристики человека, возвышающие его над животным миром, и процесс его деградации. Рассмотрены точки зрения философов на сущность активного творческого начала в человеке, сопоставлены полярные направленности в феноменологии антропоса: к совершенствованию духовной «личности» в человеке и к его инстинктивно-импульсивным действиям.*

**Ключевые слова:** дух, инстинкт, феноменология, онтология, познание, интенциональность, цельное мировоззрение.

**Постановка проблемы.** Проблема феноменологии представляет собой определенное гносеологическое учение, которое отражает субъективность эмпирической картины действительности. Однако достаточно ли этого в познании действительности, отвечает ли это учение подлинному знанию действительности или же представление о действительности, выходящей за пределы нашего сознания, остается недоступным нашему знанию? Эти и смежные с ними вопросы, касающиеся разрыва между духом и жизнью, возможной или невозможной трансформацией между ними, значение доминирования или релятивности одной формы в отношении к другой, возможности восхождения от низшей, примитивной ее ступени, до высшей, а также какую роль в познании и жизни антропоса играют основания, имеющие трансцендентный и объективный характер как акт соединения с Абсолютом (Богом), – все это представляет **цель данного исследования.**

**Основная часть.** Каждый человек, воспринимая действительность, сталкивается с гносеологической двойственностью. С одной стороны, все наше знание имеет своим содержанием не действительность, а только наши идеи, то есть насквозь субъективно, и подлинная действительность остается для нас абсолютно неведомой и недостижимой. Такая точка зрения в гносеологии получила название *феноменализм* (от слова «*феномен*», по-гречески – явление), так как здесь «познаваемая картина бытия мыслится не как действительность, а как что-то только “кажущееся”, как “явление” (нашего сознания). Согласно этой точке зрения существует подлинная действительность, неведомая для нас, а то, что мы обычно зовем действительностью и что есть объект нашего знания,




есть лишь явление или содержание нашего сознания, то есть картина, существующая лишь в нас и имеющая лишь субъективное значение» [7, с. 25]. Тем самым под феноменализмом следует понимать гносеологическое учение о субъективности эмпирической картины действительности и о наличии недоступной нашему знанию подлинной действительности за ее пределами. С другой стороны, полярным учением, встречающимся все чаще в философии, выступает *теория знания*. Последнее изучает объективное знание, систему научного знания. Знание же имеет форму системы всеединства, в которой все взаимосвязано. Частное содержание знания есть результат логического определения, в котором оно определено отношением к системе целого знания. В итоге, суть знания представляет собой постоянное саморазвитие системы, и его высшей идеальной целью предстает совершенная законченность систематического определения, то есть истина в виде идеи абсолютной действительности. Под «действительностью», вслед за С.Л. Франком, следует понимать «категорию знания, форму, в которой мы мыслим достижения знания, и потому она изменчива в зависимости от изменения знания» [7, с. 40].

Различие между «объективным предметом» и нашим восприятием его заключается в различии между этапами знания, к которому субъект познания устремляется, и уже достигнутым им состоянием.

Сам факт, каким же образом единичное «я» или личность познает или приобретает знания, выходит за пределы чистой теории знания. Здесь следует сказать о преодолении идеализма (даже объективного), построении той теории знания, которая непредвзято сочеталась бы с природой гносеологического двуединства сознания и бытия, не пытаясь втиснуть целое в одну его часть, или расширить часть до значения целого. Так, «двуединство сознания предметного и бытия, усмотренное уже объективным идеализмом, есть не сознание вообще или знание, и не только одно предметное бытие, а именно единство того и другого, которое мы можем назвать только *абсолютным бытием* ... (выделено нами – авт.) [7, с. 42]. Это единство, по меткому замечанию С.Л. Франка, есть не единство сознания, а абсолютное единство, объемлющее сознание и бытие.

Отметим, что под «*бытием*» следует понимать единство многообразия, представленного через единство идеального и реального, духовного и материального, вневременного и временного. Рассмотрение бытия как единство всего, есть еще и бытие абсолютное, высшее единство. Сущностная структура бытия в абсолютном смысле слова представляет не только то, что есть, но и то, что еще и не есть, но в каком-то ином смысле есть не ничто, а положительное содержание. Тем самым мы имеем то, что *может быть потенциально*, и то, что *должно быть*, то есть то, что есть в форме стремления к осуществлению. С этой точки зрения *целостремительность* в бытии предстает вовсе не в виде фактически готового бытия, но есть потенция, поэтому цельное мировоззрение не может исчерпываться только теоретическим осознанием того, что есть. Цельное мировоззрение есть, в таком случае, самосознание человечества, осознание абсолютной природы жизни как




единство теоретического сознания с практическим осознанием жизни, как стремления за пределы сущего к тому, что есть цель бытия, *к абсолютно должному*. Из этого следует, что этика неразрывно связана с онтологией, и даже является частью онтологии.

Целью человеческой жизни является не осуществление отдельного идеала, но *соучастие во всемирно-историческом процессе*, при котором цель бытия – в переходе от низших форм стихийности и атомистичности к высшим формам духовности.

Важным для рассмотрения в контексте данного исследования будет ключевая фраза М. Шелера: «Человек всегда может быть лишь чем-то большим или меньшим, чем животное, но животным – никогда» [9, с. 148]. Согласно М. Шелеру, человек, в отличие от животного, «может быть “открыт миру”» (выделено нами – авт.) [9, с. 156]. Это связано с творчеством и свободой человека. В отличие от человека, у животного действительно этого нет, то есть предпочтения в выборе между самими ценностями – например, «полезного в ущерб приятному – независимо от отдельных конкретных вещей как благ» [9, с. 153]. Если говорить о соотношении человека и животного, то животное в области всего аффективного даже ближе человеку, чем в отношении интеллекта. Эта феноменологическая аксиология, выстроенная на этическом и философско-антропологическом материале, имеет важное значение в исследовании феноменологии антропоса.

Согласно В.Д. Исаеву, под понятием «антропоса» мы подразумеваем следующее – «как активного творческого начала, предоставляя человеку качества субъекта и объединяя его целесообразную деятельность с богатством результатов этой деятельности» [3, с. 9]. Какой направленности будет творчество в феноменологии антропоса, что будет взято за основание, и какая тенденция будет играть определяющую и доминирующую роль? Будет ли это происходить по сценарию уподобления рабовладельческому инстинкту у насекомых, в частности, муравьев, впервые открытого у *Formica (Polyerges) rufescens* Пьером Губером, представленного Ч. Дарвиным в своем произведении «Происхождение видов путем естественного отбора» [2] – это один вариант развития. Либо это будет интенционирование к абсолютному сущему, к метафизике абсолютного – это другой вариант развития. Само стремление к сущностному познанию есть для метафизики «окнами в абсолютное» (Г. Гегель). По мнению Гегеля, начало философии предполагает, что сознание находится в предметной стихии, для которой собственная духовная субстанция является предметом. «Она есть чистая духовность как всеобщее, ... поскольку оно ... является той почвой, которая есть мышление и которая есть только в духе» [1, с. 19].

Разрыв и напряжение между духом и жизнью ведут субъекта к неадекватному и неорганичному развитию. Важной при этом диалектическом размежевании является метафизика акта в феноменологии антропоса. Если обратиться к философской позиции М. Шелера по этому вопросу, то мы




получим более развернутое представление. Это связано с идеей построения этики (а также и аксиологии). Антропологической значимостью здесь полагается идея трансформации в смысле динамического процесса, как мы выше указывали, от низших форм стихийности к высшим формам духовности.

По меткому замечанию М. Шелера в его труде «Феноменология и теория познания», «феноменология – это не название какой-то новой науки и не другое наименование философии, но название такой установки духовного созерцания ... ухватить в переживании ... некую область «фактов» особого вида» [9, с. 198]. Собственную феноменологическую аксиологию М. Шелер, будучи одним из виднейших этиков, выстроил на этическом и философско-антропологическом материале. В этике у философа речь идет о «сущностной материи самого добра и зла». А именно, при исследовании нравственных ценностей надо различать аксиологию самих этих ценностей («аксиологическая статика») и аксиологию оценок, этосов и норм («аксиологическая динамика»).

При тенденции ценностной динамики существенным является изменение этоса, то есть структуры чувствования, предпочтении одних и отвержение других ценностей. Важным в данном изменении предстает открытие новых ценностей в феноменологии антропоса. Новые ценности, по нашему мнению, есть уход от несовершенных к более совершенным. Подчеркнем, что в рассматриваемом аспекте феноменологии антропоса вышеуказанный тезис М. Шелера человек «всегда может быть лишь чем-то большим или меньшим, чем животное, но животным – никогда», с одной стороны, выставляет существо под названием человек к осмеянию с философско-антропологической позиции и вопрошанию – «разве не умер уже человек ... уже давно похоронен?!» [9, с. VIII]. А с другой – к возвеличиванию понятия «личности», к совершенствованию духовной личности в человеке. Поиск совершенствования ярче всего отражен Н.В. Гоголем, который «в своем стремлении к истинному художественному постижению различных человеческих типов постепенно пришел к поискам сущности души человека и отсюда – к Христу, как единственно подлинному знатоку человеческой души» [6, с. 311]. Н.В. Гоголя считают «первым представителем характерной существенной черты русской литературы, требующей настоящей, безобманной истины и поэтому ведущей от эмпирического реализма к реализму религиозно-метафизическому» (там же).

Речь идет о приоритете при выборе «типа личности» в феноменологии антропоса как становлении самой личности и ее проявленности в онтологии. Говоря о типологии личности, мы скорее сталкиваемся с типологиями человека, большинство из которых связано, прежде всего, с телесными качествами человека (к примеру, швейцарского психиатра К.Г. Юнга и др.), а не духовными. Важным для исследования человека, с позиции философско-антропологического подхода, будет его рассмотрение в контексте цельного знания, целостного восприятия.

Человек как живое существо возвышается над животным в том смысле, что животное не способно «сказать нет», оно «всегда говорит «да»




действительному бытию» [9, с. 164], в отличие от человека, который способен к подавлению и вытеснению импульсов собственных влечений. В этом смысле «человек – это вечный «Фауст» (там же). В этой логике усмотрение в человеке «вытеснителя влечений» говорит о его способности надстроить над миром своего восприятия метафизически идеальное царство мыслей, а с другой стороны, доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях энергию, а именно, сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность. Последнее представляет интерес сквозь призму *метафорирующего сознания* как формирования интенции, т.е. потенциального спланированного акта в феноменологии антропоса и его проявленности в реальности.

В святоотеческой литературе есть метафора, которая эстетически привлекает наше внимание к сути религиозной, духовно-нравственной составляющей любой коммуникации. Суть этой метафоры в том, что человеческое тело уподобляется дому с пятью воротами чувств. Будь в этой метафоре только этот смысл, она была бы плоским, лишенным эстетических чувств выражением. Но данная метафора предполагает иное, неназванное высказывание, но возникающее в сознании внутреннего человека, осуществляющего религиозную коммуникацию. У каждого человека у этих ворот «стоит» Бог: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3, 20). В таком контексте через метафору раскрывается сама суть: тогда любая, самая обычная вещь может стать для нас красивой, стать метафорой, стать тем, чем стучит Господь нам в наши ворота чувств, с чего и ради чего осуществляется религиозная коммуникация.

Метафорирование выступает тем *проектом* для феноменологии антропоса, благодаря которому мы видим, во-первых, в каком положении оказывается мыслящий субъект в наличном бытии, а, во-вторых, какое он получает развитие, перспективу и воздаяние: «По плодам их узнаете их» (Матф. 7, 16). Если вспомнить вышеуказанную фразу М. Шелера, что человек либо больше животного, либо меньше, то оказывается, что, не предотвращая последнюю тенденцию, мы можем иметь «типы личности» в виде Петра Верховенского и Николая Ставрогина из романа Ф.М. Достоевского «Бесы» и подобные им перверсии, к примеру, в виде Евгения Базарова из романа И.С. Тургенева «Отцы и дети» и т.п.


Данное исследование направлено, прежде всего, на ту, складывающуюся тенденцию, которая *формируется у подрастающего индивида*, в уверенности в собственной безответственности. Обратим внимание на сравнение двух тенденций: одной – в логике духа (духовности), и другой – в логике инстинкта (физиологического удовлетворения). Образцом первой тенденции может выступить тип личности Петра и Февронии Муромских. Примечательно выступают их отношения: «В силе любви, в мудрости, подсказанной ей этой любовью, Феврония оказывается выше даже своего идеального мужа – князя



Петра. Их не может разлучить сама смерть. Когда Петр и Феврония почувствовали приближение смерти, они стали просить у Бога, чтобы умереть в одно время. ... Когда Петр послал ей сказать, что он умирает и просил ее умереть с ним вместе ... и (она) послала сказать Петру, что готова умереть с ним вместе (выделено нами – авт.) [4, с. 294-298]. Образцом второй тенденции может выступить тип личности Уинстона и Джулии из романа Дж. Оруэлла «1984». Здесь хотелось бы обратить особое внимание не столько на предательское отношение пары друг к другу и их жертвованием друг другом по инстинктивному самосохранению, сколько на ту тоталитарную идеологию, сподвигшую их к этим нечеловеческим поступкам. В романе «1984» описана антиутопическая модель общества, где представлена ситуация, в которой люди, неугодные действующей власти, подвергались «излечиванию», «исправлению» [5, с. 172] в «министерстве любви». Кульминацией исправления была комната «101», благодаря которой Уинстон, горячо любивший, инстинктивно, свою избранницу, против своей воли, соглашался вместо себя предать ее пыткам [5, с. 190-192].

**Выводы.** Данное размышление приводит нас к тому, что обесценивается роль философии! Необходимо проанализировать то состояние и те последствия, которые формируют родители у своих детей, у себя самих, те тенденции, которые мы поддерживаем и одобряем, какое ценностно-смысловое значение имеют те или иные действия – вначале на уровне феноменологии, т.е. на уровне осмысления и планирования, и впоследствии – на уровне онтологии, т.е. их собственного воплощения в действие.

В предисловии произведения «Душа человека» С.Л. Франка справедливо отмечено философом, что в чем бы ни заключался «выход из переживаемого нами тяжелого кризиса, не подлежит сомнению, что *единственный путь к нему – повышение духовного уровня нашей культуры*, углубление плоскости обсуждения всех жизненных вопросов, *преодоление всяческого невежества, варварства и одичания*» (выделено нами – авт.) [8, с. 420]. Повышение духовного уровня зависит, по нашему мнению, а также ссылаясь на традицию изложенных точек зрения по этому поводу у философов и в христианском Предании, от полагания оснований, которые несовместимы в имманентной безосновности самого мира, но как имеющие некий трансцендентный и объективный характер, т.е. не значит абсолютно недоступный, но выходящий за пределы имманентного, как преходящего существования. Так, С.Л. Франк в своих произведениях «Предмет знания», «Душа человека», «Духовные основы общества» говорит о первичности трансцендентного над имманентным. Одним из примеров служит его анализ структуры познания, повторяющий логику Вл. Соловьева (т.е. согласную и этим философом): «*Единственный правильный путь в обосновании познания – признание, что в его основе лежит трансцендентный акт непосредственного соединения с Абсолютом, стоящим не только выше ощущений и понятий, но и выше самого бытия как такового*» (выделено нами – авт.) [8, с. 14]. Также в этом ключе излагает свою



мысль и М. Шелер: «...человека как *духовное* существо, и как существо *инстинктивное* видят укорененным в божественной первооснове» [9, с. 125]. Подтверждение полагания оснований вне пределов имманентного мы находим и в Писании: «Ибо никто не может заложить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1-е Кор. 3, 11).

В завершение следует также отметить, что изучение феноменологии вне связи с реальным бытием предмета нарушает диалектическое понимание предмета и бытия, что ведет к различного рода представлениям, существующим в лучшем случае на уровне теоретическом, а в худшем – на иллюзорном, вводящем в заблуждение или обман. В связи с чем в отношении антропоса мы приходим к тем положениям, что сам мыслящий субъект познания, в отрыве от традиции, как накопленного аксиологического коллективного опыта, для себя является не более авторитетным, чем ребенок при отстаивании собственных взглядов на настоящее и будущее.

### Л и т е р а т у р а

1. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. – 495 с. (Серия «Памятники философской мысли»).

2. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора / Чарльз Дарвин; пер. с англ. К. Тимирязева; под ред. Н. Вавилова. – СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. – 704 с. – (Азбука -классика. Non-Fiction).

3. Исаев В.Д. Антропос цивилизации и теос культуры: Автореф. дис. ... докт. филос. наук: 09.00.04: [Текст] / В.Д. Исаев, 2012. – 37 с.

4. Лихачев Д. Великое наследие. 2-е изд., доп. – М.: Современник, 1979. – 412 с.

5. Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет: Пер. с англ. / Сост. В.С. Муравьев; Предисл. А.М. Зверева; Комментар. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1989. – 384 с.

6. Русское мировоззрение : [Сборник] / С.Л. Франк; [Вступ. ст. А.А. Ермичева, с. 5-36]. – СПб. : Наука : С.-Петербург. изд. фирма, 1996. – 736 с.

7. Франк С.Л. Введение в философию ; предисловие Н. Мальчевского. – Санкт-Петербург: АБРИС-КНИГА, 1993. – 96 с.

8. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 656 с. (Серия «Слово о сущем»).

9. Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А.В., Малинкина А. Н., Филиппова А. Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М. Издательство «Гнозис», 1994. – 490 с.

### R e f e r e n c e s

1. Gegel` Georg Vil` gel` m Fridrikh. Fenomenologiya dukha. – M.: Nauka, 2000. – 495 s. (Seriya «Pamyatniki filosofskoj my` sli»).

2. Darwin Ch. Proiskhozhdenie vidov putem estestvennogo otbora / Charl` z Darwin; per. s angl. K. Timiryazeva; pod red. N. Vavilova. – SPb: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2019. – 704 s. – (Azbuka -klassika. Non-Fiction).

3. Isaev V.D. Antropos czivilizaczii i teos kul` tury` : Avtoref. dis. ... dokt. filos.



nauk: 09.00.04: [Tekst] / V.D. Isaev, 2012. – 37 с.

4.Likhachev D. Velikoe nasledie. 2-e izd., dop. – M.: Sovremennik, 1979. – 412 s.

5.Orue'll Dzh. «1984» i e'sse razny'kh let: Per. s angl. / Sost. V.S. Murav'ev; Predisl. A.M. Zvereva; Komment. V.A. Chalikovoj. – M.: Progress, 1989. – 384 s.

6.Russkoe mirovozzrenie : [Sbornik] / S.L. Frank; [Vstup. st. A.A. Ermicheva, s. 5-36]. – SPb. : Nauka : S.-Peterb. izd. firma, 1996. – 736 s.

7.Frank S.L. Vvedenie v filosofiyu ; predislovie N. Ma'chevskogo. – Sankt-Peterburg: ABRIS-KNIGA, 1993. – 96 s.

8.Frank S.L. Predmet znaniya. Dusha cheloveka. – SPb.: Nauka, 1995. – 656 s. (Seriya «Slovo o sushhem»).

9.Sheler M. Izbranny'e proizvedeniya: Per. s nem. / Per. Denezhkina A.V., Malinkina A. N., Fillipova A. F.; Pod red. Denezhkina A.V. – M. Izdatel'stvo «Gnozis», 1994. – 490 s.

### **Kobylkin D.S., Yusef Yu.V. SPIRIT AND INSTINCT IN THE PHENOMENOLOGY OF ANTHROPOS**

*The article focuses on the essential structure of being. For a thinking subject in the absolute sense of the word, it plays an important role in the framework of phenomenology and ontology. The whole worldview is investigated as the unity of theoretical consciousness with practical awareness of life. An important predicate here is goal-setting to the absolutely necessary. The inseverable relationship between ethics and ontology is emphasized. The personal characteristics of a person that elevate him above the animal world and the process of its degradation are analyzed. The points of view of philosophers on the essence of the active creative principle in a person are considered. The polar directions in the phenomenology of the anthropos are compared: to the improvement of the spiritual "personality" in a person and to the instinctive-impulsive actions of a person.*

**Key words:** *spirit, instinct, phenomenology, ontology, cognition, intentionality, whole worldview.*


**Кобылкин Дмитрий Сергеевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Kobylkin Dmitriy Sergeevich** – candidate of philosophical sciences, docent of chair of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education of Lugansk People's Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**E-mail:** dmitriy3003@mail.ru

**Юсеф Юлия Владимировна** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук ГУ ЛНР «Луганский государственный медицинский университет им. Святителя Луки».

**Yusef Yulia Vladimirovna** – Candidate of Pedagogical sciences, associate professor of chair of Philosophy, Law, Social and Humanitarian sciences State Establishment of Lugansk People's Republic Saint Luka Lugansk State Medical University.



**Рецензент:** **Исаев Владимир Данилович** – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 378.147:61

*Плахотник А.Н.*

## **ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ИННОВАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ ПРИ ФОРМИРОВАНИИ КОММУНИКАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ БУДУЩИХ ВРАЧЕЙ**

*Статья посвящена использованию инновационных методов при формировании коммуникативной культуры студентов медицинского вуза. Отмечается наличие противоречий между необходимостью в специалистах, способных осуществлять коммуникацию на высоком уровне, и реальной готовностью выпускников вузов к профессиональной коммуникации, а также между новой антропоориентированной парадигмой образования и доминированием репродуктивных форм обучения в педагогической практике. Формированию коммуникативной культуры способствует интеграция в медицинское образование гуманитарных дисциплин, обладающих значительным коммуникативным потенциалом. Более полной реализации коммуникативного потенциала гуманитарных дисциплин будет способствовать применение инновационных технологий.*

**Ключевые слова:** коммуникативная культура, гуманитарные дисциплины, инновационные технологии, педагогическая технология, интерактивные методы обучения.

Профессия врача относится к типу социономичных профессий, поэтому овладение навыками эффективного общения составляет один из важных аспектов подготовки будущих врачей. Коммуникация является необходимым инструментом деятельности врача, поскольку эта профессия требует совершенного владения приемами и способами эффективного общения как с пациентами и их родственниками, так и с коллегами для достижения взаимопонимания, необходимого при решении различного рода лечебно-диагностических заданий.

Исследование проблем культуры профессиональной речи активно ведется как в отечественной, так и в зарубежной науке. Изучению проблем коммуникативной компетентности посвятили свои работы Е. Берн, Н. Бирик, Г. Ельникова, И. Ермаков, Т. Гордон, П. Грайс, Ю. Жукова, В. Кан-Калик, О. Канюк, О. Киричук, Т. Кобзар, Г. Ковалева, И. Козубовская, Н. Левицкая,



А. Леонтьев, Х. Миккин, В. Москаленко, А. Мудрик, О. Овчарук, Л. Петровская, И. Родыгина, Е. Сидоренко, Т. Федотюк, Т. Яценко и др.

Однако, несмотря на разноплановые исследования в этой области, сохраняются противоречия между социальной потребностью в специалисте, способном осуществлять коммуникацию на высоком уровне, и реальной подготовкой выпускников медицинских вузов, а также между новой антропоориентированной парадигмой образования и доминированием репродуктивных форм обучения. Как следствие, задание формирования коммуникативной культуры решается не в полном объеме. Следует также отметить, что активный переход на дистанционное обучение в последние два года лишь усугубляет данную проблему и делает необходимым поиск новых форм и методов обучения навыкам эффективного общения.


**Целью** данной работы является анализ и обоснование применения инновационных технологий при формировании коммуникативной культуры студентов медицинского вуза.

Следует отметить, что коммуникативная культура врача является сложным интегративным образованием, формирование которого происходит на протяжении всего процесса обучения. Основы коммуникативной культуры закладываются уже на первых курсах при изучении целого комплекса дисциплин гуманитарного цикла, значительный коммуникативный потенциал которых отмечается как отечественными, так и зарубежными исследователями. Интеграция гуманитарных дисциплин в медицинское образование формирует такие качества, как профессионализм и коммуникативные навыки [7]. Однако для более эффективного использования коммуникативного потенциала гуманитарных дисциплин поиск новых методов и форм обучения является актуальной проблемой сегодняшнего медицинского образования.

Одной из важных характеристик педагогического процесса на современном этапе является его технологизация – явление достаточно новое в области образования.

На современном этапе развития педагогической науки не существует единого понятия педагогической технологии – по этому вопросу ведутся многочисленные дискуссии. Ряд ученых (В.П. Беспалько, М.А. Чошанов, В.М. Монахов, В.А. Сластенин, Т. Сакамото) рассматривает педагогическую технологию как процесс коммуникации, направленный на совершенствование обучения и достижение поставленных целей. Согласно определению В.М. Монахова, педагогическая технология – это продуманная во всех деталях модель совместной педагогической деятельности по проектированию, организации и проведению учебного процесса с безусловным обеспечением комфортных условий для учащихся и учителей [4].

В рамках педагогических технологий предполагается использование различного рода инновационных методов.



Применение инновационных технологий в процессе формирования коммуникативной культуры будущих врачей является актуальной проблемой современного образования.


Инновации (от англ. Innovation – нововведение, новация) – это изменения внутри системы. В педагогической интерпретации и в самом общем смысле инновации подразумевают нововведения в педагогической системе, улучшающие течение и результаты учебно-воспитательного процесса [1, с. 17].

Для формирования коммуникативной культуры, безусловно, важны теоретические знания в области культуры русской речи и коммуникативных технологий. Однако по утверждению исследователей, в современном отечественном образовании существует проблема, когда студент владеет знаниями на теоретическом уровне, но затрудняется применять их на практике [6]. Решить данную проблему в области коммуникативной культуры могут различные интерактивные технологии. При упоминании интерактивных технологий часто возникают ассоциации с компьютерным обучением. Однако если обратиться к пониманию интеракции в педагогике, то увидим, что данный термин обозначает взаимодействие, которое может быть разного рода: взаимодействие обучающегося с преподавателем, а также взаимодействие обучающихся между собой. «Интеракция» в педагогике определяется как способ познания, осуществляемый в формах совместной деятельности обучающихся, когда все участники образовательного процесса взаимодействуют друг с другом, обмениваются информацией, решают проблемы совместно, моделируют ситуации, оценивают действия коллег и свое собственное поведение, погружаются в реальную атмосферу делового сотрудничества по разрешению проблем. Современная педагогическая наука уточняет интерактивное обучение как «обучение, которое основано на психологии человеческих взаимоотношений и взаимодействий» [2, с. 16-17].

Именно такое взаимодействие в процессе обучения помогает сформировать способность к сотрудничеству и навыки общения, которые будут крайне необходимы в процессе профессиональной деятельности врача.

В современной педагогике существует множество интерактивных подходов, таких как творческие задания, работа в малых группах, ролевые и деловые игры, различные внеаудиторные методы обучения, тренинги, проекты, интерактивная лекция, работа с наглядными пособиями, видео- и аудиоматериалами, обсуждение сложных дискуссионных вопросов и др.

При этом следует учитывать, что любой метод является полифункциональным, направленным на достижение разных заданий. Так, например, проект в педагогике рассматривается как метод и формирует способность к рефлексии, умение устанавливать контакты с другими людьми, выражать и аргументировать собственную позицию. Безусловно, данные формы и методы не являются новыми в педагогической практике, но стереотипность мышления педагогов, формализм и случайность их использования в практике учебной работы в высших медицинских учебных



заведениях приводит к снижению их эффективности при формировании коммуникативной культуры студентов-медиков.

Среди форм, активизирующих деятельность студентов по изучению теоретического материала, можно назвать различного вида лекции: академическая лекция, лекция-презентация, лекция-беседа (диалог), лекция-дискуссия. Проведение таких лекций значительно снижает пассивность студентов, что особенно заметно при работе с микрогруппами (4-5 лиц), каждая из которых, готовя материал особенно тщательным образом, способна глубоко раскрыть отдельные его аспекты.

Дополняя выступления друг друга, студенты под руководством и контролем преподавателя раскрывают содержание того или иного вопроса, что способствует более глубокому его усвоению, повышению интереса к исследуемому вопросу, формированию коммуникативных умений, ответственности, дисциплинированности, умения работать в команде.


Кроме того, привлечение студентов к такому виду работы формирует у них умение слушать и слышать собеседника, чего, по мнению многих пациентов, не хватает современным врачам.

Эффективным в формировании коммуникативной культуры является использование тренингов, которые при наполнении их актуальным содержанием ориентируют студентов на самосовершенствование в коммуникативной и профессиональной деятельности.

Задачами проведения тренингов по развитию коммуникативной культуры врачей являются:

- приобретение участниками тренинга новых навыков и умений;
- формирование навыков сотрудничества, принципов толерантности путем определения предела собственной терпимости и уважения к правам и свободам других людей;
- формирование навыков стратегического мышления, анализа, выбора и презентации информации или проблематики;
- овладение новыми технологиями в профессиональной деятельности, сфере;
- уменьшение проявлений нежелательного поведения (проявлений моделей социально неприемлемого поведения, стиля неэффективного общения, особенностей реагирования);
- изменение взглядов на проблему и процесс обучения, осознание его преимущества и понимание того, что он может доставлять воодушевление и удовольствие;
- повышение способности участников относительно позитивного отношения как к себе, так и к другим людям;
- поиск эффективных путей решения поставленных проблем;
- развитие ассертивного поведения [5].

Для достижения жизненного успеха целесообразным является понимание, налаживание конструктивных взаимоотношений с другими. Для этого следует



научиться внимательно слушать собеседников, воспринимать их доброжелательно, искать в них позитивные черты, взаимодействовать и сотрудничать, а не соревноваться с ними. Тренинг по развитию коммуникативной культуры врачей дает не только специфические знания и навыки, но и помогает изменить неконструктивное отношение к ним людей на более эффективную модель сотрудничества.

Тренинговые формы обучения инициализируют весь потенциал человека: уровень и объем видов компетентностей, необходимых в профессиональной деятельности (социальная, социально-психологическая, коммуникативная, технологическая, производительно-результативная, прогностическая, аналитико-синтетическая, ситуативная, организационная, эмоциональная и интеллектуальная), самостоятельность, способность к принятию решений, к взаимодействию [2].


Эффект от тренинга по развитию коммуникативной культуры врачей достигается за счет активизации работы его участников. Отличительной особенностью тренинга является то, что знания во время тренинга не подаются в готовом виде, а становятся продуктом активной деятельности самих участников. В центре внимания – самостоятельное обучение участников и интенсивное их взаимодействие. Ответственность за результативность тренингового процесса несут в одинаковой степени все участники тренинга.

В ходе тренинга всем присутствующим предоставляется возможность высказываться по поводу предложенной темы или демонстрировать выполнение задания, каждый студент раскрывает свое видение решения проблемы, в качестве слушателя и зрителя выступает вся аудитория.

Длительность выступления может быть ограничена. При такой организации общения будущие врачи учатся формулировать собственные взгляды, отстаивать их истинность и право на существование через выбор весомых аргументов.

Основными критериями отбора методов формирования коммуникативной культуры, по нашему мнению, должны быть активность познавательной деятельности студентов, ее производительность, показателем чего станет сформированность умений и навыков, расширения и углубления познавательного потенциала через самостоятельный творческий поиск.

Участие в тренинговой группе требует постоянной аналитической работы, поощряет высказывание чувств, собственной точки зрения, описание впечатлений, обмен мнениями, участие в дискуссии. Соблюдение принципа конфиденциальности, акцентирования на равенстве прав каждого из участников группы, безоценочное восприятие, запрет критики без согласия на то другого создает непринужденную, доброжелательную атмосферу, порождает ощущение защищенности. При этих обстоятельствах тренинговое занятие дает возможность реализовать условия создания разнообразия и постепенного усложнения коммуникативных заданий, обучения внимательному отношению к



коммуникативному поведению, поощрения к его анализу, гуманности отношений между студентами и между преподавателем и студентами.

Тренинг по развитию коммуникативной культуры будущих врачей обеспечивает благоприятную атмосферу для обучения студентов-медиков в тренинговой группе благодаря правилам, которых должен придерживаться каждый участник.


Эффективность педагогических методов будет зависеть от различных факторов: наполнения их современным содержанием, интересным и полезным для студентов; создания условий, которые ставят в ситуацию поиска, выбора, размышлений, принятия решений; предоставления возможности исполнять разнообразные социальные роли в процессе общения; формирования и развития рефлексивных способностей личности, умений самопрезентации.

На современном этапе в связи с активным внедрением дистанционного обучения актуальными становятся вопросы цифровизации в сфере преподавания гуманитарных дисциплин. Действительно, применение ресурсов из сети Интернет является «...основополагающим моментом в преподавании социально-гуманитарных дисциплин, поскольку они повышают качество обучения, а также сокращают время изучения данных дисциплин» [1, с. 19]. Важным является также и тот факт, что на современном этапе развития педагогической науки и в связи с практически стопроцентной доступностью информации, роль преподавателя меняется. На сегодняшний день преподаватель не является человеком, передающим информацию, а скорее, является тем, кто поможет будущему специалисту ориентироваться в разнообразной информации, которая его окружает.

В связи с активным внедрением дистанционного обучения проблема формирования коммуникативной культуры будущих врачей приобретает новую актуальность, т.к. дистанционное обучение предполагает контакт с преподавателем и однокурсниками посредством различных компьютерных средств, а многие темы остаются на самостоятельное изучение. Вполне понятно, что формирование коммуникативных навыков в таких условиях затруднено, и необходим поиск новых методов и подходов, и в частности к формированию коммуникативной культуры.

Сегодня набирает популярность такое направление в педагогике, как геймификация. Данный термин, ставший популярным в начале 21 века благодаря американскому программисту Нику Пеллингу, сегодня применяется в различных сферах человеческой деятельности, в том числе и в образовании.

В связи с активным применением компьютерных технологий в обучении геймификация в образовании сегодня является актуальным направлением, которое в сочетании с традиционными методами обучения может быть полезным при формировании коммуникативной культуры будущих врачей. Поскольку геймификация – термин новый, то на сегодняшний день не существует единого его определения. Тем не менее исследователи данного феномена выделяют характерные общие компоненты во всех определениях:



«механики, используемые в компьютерных играх, примененные к любому другому неигровому виду деятельности, во-первых, усиливают мотивацию субъекта уделять более сильное и более качественное внимание процессу деятельности, во-вторых, продлевают приверженность задаче и, наконец, повышают вероятность достижения поставленной цели» [3, с. 61]. При формировании коммуникативной культуры студентов медицинского вуза важна мотивация, желание студента приобретать и совершенствовать свои коммуникативные навыки.

Геймификация отличается от традиционных игровых методов, давно применяемых в педагогике и доказавших свою эффективность. Для геймификации характерно наличие уровней и очков, являющихся вознаграждением за прогресс. Немаловажным компонентом геймификации является наличие эмоционального компонента, сопровождающего взаимодействие участников процесса, т.к. именно этот компонент влияет на вовлеченность в процесс. Можно сказать, что в балльно-рейтинговой системе, применяемой сегодня в большинстве вузов, также действуют механизмы геймификации. Студентам начисляются баллы за публикации, участие в различных конференциях, семинарах и т.п. Участие студентов в подобного рода мероприятиях ведет к возрастанию уровня взаимодействия и необходимости совершенствования коммуникативных навыков, в основе которых лежат теоретические знания родного языка и культуры речи.


Тем не менее, по мнению исследователей, в геймификации существует и обратная сторона, когда внутренняя мотивация подменяется мотивацией внешней, т.е. студент стремится получить как можно большее количество баллов, но при этом внутреннее стремление к совершенствованию каких бы то ни было навыков у него отсутствует. К сожалению, на сегодняшний день данная проблема остается нерешенной.

**Выводы.** Таким образом, для современного процесса образования характерна технологизация, что положительно сказывается на процессе формирования коммуникативной культуры, т.к. педагогическая технология предусматривает использование различных инновационных интерактивных методов, направленных на повышение взаимодействия обучающихся друг с другом и с преподавателем, что способствует более эффективному формированию коммуникативной культуры.

### Л и т е р а т у р а

- 1.Махмудова Н.Р. Использование инновационных технологий в преподавании социально-гуманитарных дисциплин // Academy. 2018. №5 (32). – С. 17-19.
- 2.Муромец В. Г. Формування у підлітків готовності до взаєморозуміння в позашкільних навчальних закладах: автореф. дис. ... канд.пед.наук: 13.00.07 / Муромец Вікторія Григорівна. – К., 2013. – 104 с.





3. Орлова О. В., Титова В. Н. Геймификация как способ организации обучения // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2015. – №. 9 (162). – С. 60-64.

4. Ступина С.Б. Технологии интерактивного обучения в высшей школе: Учебно-методическое пособие. – Саратов: Издательский центр «Наука», 2009. – 52 с.

5. Тернопільська В. І. Система формування соціально-комунікативної культури у школярів у позаурочній діяльності: автореф. дис. ...канд.пед.наук: 13.00.07 / Тернопільська Валентина Іванівна. – К., 2009. – 42 с.

6. Чуркин И.Ю., Чуркина Н.А. Компетентный подход в образовании / И.Ю. Чуркин, Н.А. Чуркина // Философия образования. – 2010. – № 3. – С. 121-127.

7. Harry S. Wald, Jonathan McFarland, Irina Markovina Medical humanities in medical education and practice // Medical Teacher. 2019. Vol.41, №5. P. 492-496. URL: <https://doi.org/10.1080/0142159X.2018.1497151> (дата обращения: 20.02.22).

### References

1. Mahmudova N.R. Ispol'zovanie innovacionnyh tekhnologij v prepodavanii social'no-gumanitarnyh disciplin // Academy. 2018. №5 (32). – S. 17-19.

2. Muromec' V. G. Formuvannya u pidlitkiv gotovnosti do vzaemorozuminnja u pozashkil'nih navchal'nih zakladah: avtoref. dis. ... kand.ped.nauk: 13.00.07 / Muromec' Viktoriya Grigorivna. – К., 2013. – 104 s.

3. Орлова О. В., Титова В. Н. Геймификация как способ организации обучения // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2015. – №. 9 (162). – С. 60-64.

4. Ступина С.Б. Технологии интерактивного обучения в высшей школе: Учебно-методическое пособие. – Саратов: Издательский центр «Наука», 2009. – 52 с.


5. Тернопільська В. І. Система формування соціально-комунікативної культури у школярів у позаурочній діяльності: автореф. дис. ...канд.пед.наук: 13.00.07 / Тернопільська Валентина Іванівна. – К., 2009. – 42 с.

6. Чуркин И.Ю., Чуркина Н.А. Компетентный подход в образовании / И.Ю. Чуркин, Н.А. Чуркина // Философия образования. – 2010. – № 3. – С. 121-127.

7. Harry S. Wald, Jonathan McFarland, Irina Markovina Medical humanities in medical education and practice // Medical Teacher. 2019. Vol.41, №5. P. 492-496. URL: <https://doi.org/10.1080/0142159X.2018.1497151> (дата обращения: 20.02.22).

### **Plakhotnik A.N. THE USE OF INNOVATIVE TECHNOLOGIES IN FORMING OF THE COMMUNICATIVE CULTURE OF FUTURE DOCTORS**

*The article is devoted to the use of innovative methods in the formation of the communicative culture of medical university students. There are contradictions between the need for specialists capable of communicating at a high level and the real readiness of university graduates for professional communication, as well as between the new anthropo-oriented paradigm of education and the dominance of reproductive forms of education in pedagogical practice. Forming communicative culture is facilitated by the integration of humanitarian disciplines with significant communicative potential into*



*medical education. The use of innovative technologies will contribute to the fuller realization of the communicative potential of the humanities.*

**Key words:** *communicative culture, humanities, innovative technologies, pedagogical technology, interactive teaching methods.*

**Плахотник Алла Николаевна** – старший преподаватель кафедры философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук ГУ ЛНР «ЛУГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МЕДИЦИНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ СВЯТИТЕЛЯ ЛУКИ».

**Plakhotnik Alla Nikolaevna** – senior teacher of Chair of Philosophy, Law, Humanitarian and Social sciences SE LPR SAINT LUKA LUGANSK STATE MEDICAL UNIVERSITY.

**E-mail:** j.yusef@mail.ru

**Рецензент: Черных Ирина Александровна** – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук ГУ ЛНР «ЛУГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МЕДИЦИНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ СВЯТИТЕЛЯ ЛУКИ».

УДК 111.8 : 17.036


*Рудько В.А.*

## **ВОЛЕВОЙ АКТ ВЕРЫ СОЗИДАТЕЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ**

*В статье рассматривается специфика состояния созидательного мышления, исследуется мера достоверности наших знаний объективному положению вещей, раскрывается сущность веры, её связь с познанием, с вопросами истины и лжи, волей. Показано, что состояние атараксии с верой помогает удовлетворить потребности субъектов культуры в осмыслении областей, непрозрачных для рационального способа познания, в решении экзистенциальных проблем.*

**Ключевые слова:** *атараксия, вера, лектон, логос, мотиватор, разум.*

**Постановка проблемы.** Во времена перемен, перестройки жизни особенно актуальна этика стойков, строивших философские системы, обеспечивавшие для отдельной личности независимое, невозмутимое и бесстрастное состояние. Мера, ритм, гармония и другие категории эстетики из абстрактно-общих схем космического бытия становятся способами самоизучения человека. К примеру, категория атараксии как принятие того, что происходит, оказывается показателем цельности и упорядоченности природы и равновесия рационального и эмоционального в человеке, обоснованием возможности снятия социальных антагонизмов; сама идея атараксии соответствует извечной потребности человека в благополучном сосуществовании со средой. Актуальность проблемы определения




деятельности заключается в необходимости объединить в единое целое разнообразную философскую проблематику в совершенно определённом контексте поиска позитивных, конструктивных решений.

**Цель исследования.** Прояснение эстетики состояния созидательного мышления.

**Основная часть.** Считается, что вера (лат. *fidēs*) – наиболее адекватный путь человека в этой жизни. Нас интересует это состояние верующего (лат. *in statu via* – состояние пути); образ человека-странника (лат. *homo viator*). Обратимся к философу и теологу, систематизатору ортодоксальной схоластики, учителю Церкви – Фоме Аквинскому, который, как нам кажется, хорошо раскрыл сущность веры. Веру Фома считает наиболее адекватным способом общения человека и Бога. Его, как и многих других людей, волновал вопрос отношения веры к разуму, что есть разумное, рациональное познание? Поразмыслив, он говорил о том, что всё наше познание совершается в двух основных направлениях: интеллектуальное усмотрение (когда какой-то предмет или вещь попадает в наше поле, мы сразу это понимаем, это непосредственное понимание чего-либо) и рассуждение (переход от одного пункта познания к другому, дискурсивное познание). Этимология понятия «дискурс» – от греческого слова «διεξοδος» – путь, изложение, рассказ; от латинского слова «discoursus» – беседа, аргумент, разговор; от французского слова «discourse» – речь); дискурс – это вербально артикулированная форма объективации содержания человеческого сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности [2]. Вера, считал Фома, принадлежит ко второму способу интеллектуального познания, не непосредственное схватывание, а рассуждение. Вера касается того, что связано с истиной или ложью. То есть, когда разум непосредственно что-то усматривает, он всегда воспринимает что-либо истинно. Когда же он рассуждает, возникает различие истины и лжи. Когда разум строит свои рассуждения, он проходит некий путь, он продвигается неким путём. Именно в дискурсивном рассуждении возникает истина и ложь [1].

Итак, Фома говорит две интересные вещи: 1 – вера касается второго действия интеллекта, дискурсивного; 2 – вера касается истины и лжи. Мы верим в истину и отвергаем или не верим в ложь. По Фоме, вера касается универсального содержания; вера только во вторую и в третью очередь субъективное переживание, то, что мы ощущаем, то, что мы чувствуем. Вера касается содержания. Она связана с вопросами истины и лжи [1].

Для определённости нам нужно ответить на вопросы: Что влияет на наше познание? Что нас мотивирует? Что движет нашим разумом, когда мы что-либо познаём? Фома отвечает, что нас мотивирует или сам предмет (например, когда я вижу яблоко, оно красное, большое, я хочу его взять, протягиваю руку и беру его, меня яблоко привлекает, как привлекают красивые вещи, хорошая прогулка, сон, небо и так далее), но есть другой мотиватор нашего разума,



когда не сам предмет привлекает нас, а когда воля определяет наши интеллектуальные поиски, когда воля определяет наш разум. Фома утверждает, что в вопросах веры именно воля главный мотиватор [1].

Вера связана с познанием, вера связана с вопросами добра и зла, и это познание мотивируется нашей волей. Предмет нашего познания неочевиден, поэтому большую роль играет воля. Именно воля решает, чтобы мы принимали то или иное на веру. То есть воля здесь двигает интеллектом. Когда мы верим во что-либо, возникает интересная комбинация интеллекта и воли. Можно сказать, вера связана с интеллектуальностью, и вера связана с волей, с определяющим фактором воли. Интеллект познаёт, воля мотивирует. Когда интеллект не видит объекта своего познания непосредственно, воля влияет на него, поскольку в основании воли то, что говорит Бог, и нам разумнее принять его обещание, нам разумнее принять на веру его слова [1].


Когда нам кажется, что если воля определяет, то волевое решение иррационально и что вера христианская иррациональна. Это заблуждение. Фома говорит, что когда наш интеллект мотивируется волей, речь идёт не об иррациональном, а о рационально прояснённом волевом решении. Это всегда связано с рациональными мотивами. Мы верим не потому, что это абсурдно, что это превосходит наше понимание, а потому что разумно принимать на веру авторитетные свидетельства. И здесь наш разум и воля действуют согласно, то есть когда мы слышим авторитетные свидетельства, когда мы понимаем, что нам разумнее принять на веру что-либо, мы это принимаем, и тогда воля мотивирует наш разум [1].

Аквинский считает, что к вере в божьи слова подвигает нас обетование, что если уверуем, то обретём награду вечной жизни, эта награда мотивирует волю к принятию того, что сообщается нам Богом, хотя интеллект и не мотивируется при этом неким предметом познания, то есть когда нам о чём-то говорит Бог, нам разумно это принять [1].

Существовало много философских подходов, которые уделяли большое внимание вере. Например, американский прагматизм второй половины XIX века. Уильям Джеймс говорит, что в сфере всех познаний вере принадлежит исключительное значение. Это значит, что большинство информации и знаний, которыми мы обладаем, мы принимаем откуда-то извне, от учителей в школе, из энциклопедий, из рассказов других людей. Например, судебное заседание полностью строится из показаний свидетелей на реконструкциях. Это значит разумно принять авторитетное свидетельство. Разумно принять на веру многие факты и события, сообщаемые нам кем-либо [1].

Американские прагматисты говорили о том, что верование усиливает наши поиски в этом мире. Вера укрепляет путь нашего познания. Она придаёт нам тонус и направленность всех наших действий. Для Джеймса верование является главным мотивом всех наших поисков, потому что толкает нас к тому или иному решению [1].

Философ науки XX века Карл Поппер говорил, что когда мы выбираем




между рациональностью и иррациональностью, то это результат веры, результат выбора, потому что у нас нет рациональных аргументов в пользу выбора рациональности. Иначе мы попадаем в логический круг, чтобы обосновать, что действовать разумно это правильно, мы должны употреблять разумность, разум, рациональность. Чтобы выбрать рациональность, мы уже должны быть рациональны (логический круг). Поэтому Поппер говорил, что мы не можем доказать, что рациональность лучше иррациональности, потому что доказательство уже является выбором перед выбором. Поэтому в основании выбора разума, науки лежит вера. В основании выбора рациональности лежит вера, волевой акт.

Ещё Фома Аквинский рассматривает познание в вере как нескончаемый процесс. Он говорит о том, что вера имеет свои плюсы и минусы. Её плюсы в том, что она основана на твёрдом принятии, на решении. Её минусы в том, что её предмет никогда не дан непосредственно. И по Фоме получается, что вера – это непрерывный наш путь, вера никогда не утоляется в этой жизни, вера связана с жаждой. Если мы что-либо познаём, мы это увидели, познали и успокоились; или когда мы что-то получаем, мы успокаиваемся. Но вера нас направляет к чему-то, что мы не можем в этой жизни увидеть прямо и непосредственно. Поэтому Фома понимает жизнь в вере как некую структуру постоянного движения, как некий постоянный путь, когда мы, движимые решимостью, желанием познать Бога или что-либо другое, постоянно находимся в движении, и наша вера постоянно переживает вместе с нами путь проростания, развития [1].

Итак, по Фоме верить – значит, когда воля определяет наш разум, двигаться к чему-то, что для разума ещё не очевидно, но что принять разумно, соответствует человеческим интересам. Это принятие и поиск как жизненный путь являются главными элементами того, что Фома называет глаголом «credere» и существительным «fidēs».

Нам лучше поступать рационально, чем нерационально. Мы верим в то, что лучше осмысливать свои поступки, чем поступать бессмысленно; мы верим, что лучше действовать обдуманно, чем необдуманно. И когда мы выбираем осмысленность, обдуманность, рациональность, этому предшествует вера.

Мышление есть умение оперировать понятиями. Для того чтобы мыслить, нужно понимать и знать логику, а также понятия, отражающие действительность. Греческий термин «λόγος» имеет десятки разных значений, но две области этих значений особенно ярко проявляются решительно во все периоды истории греческого языка. Одна группа значений связана с мышлением, разумом, наукой, со всякого рода абстрактно-логическими построениями и категориями. Другая – со словом, со словесным обозначением, с предметом словесного обозначения, с теми или иными грамматическими терминами, толковавшимися как разновидности слова вообще. Поэтому оригинальность стоиков не заключается в грамматике, хотя грамматика




получила своё начало именно в школе стоиков. До стоиков не было такого понимания мыслительной области человека, чтобы мысль отражала не только любые оттенки чувственного восприятия, но и любые оттенки языка и речи. А.Ф. Лосев делал вывод, что у стоиков учение о лектоне, вся логика, всё языкознание было началом весьма импозантного систематического учения о бытии вообще [3].

Эллинистически-римская эстетика основана на использовании человеческой субъективности в отличие от классики, рассуждавшей по преимуществу объективистски, а всё субъективное понимавшей как результат так или иначе понимаемого объективного миропорядка. Но сводить всё эстетическое только на психические процессы – такой субъективизм не в духе античной философии. Уединиться в самого себя, изолироваться решительно от всего, а всё объективное считать только непознаваемыми вещами в себе, такого субъективизма античная философия никогда не знала.

А.Ф. Лосев обращал внимание на то, что у стоиков всегда было очень сильно стремление к логике как к самостоятельной науке. Для изложения их философии или эстетики необходимо пользоваться их многочисленными и тонко развитыми логическими и грамматическими учениями. Их учение о логике есть учением о логосе не только как разуме, но, прежде всего, как об обыкновенном человеческом слове. В поисках такого стоического учения, которое было бы действительно специфично для стоиков и которое до них действительно ни в каком виде не употреблялось, А.Ф. Лосев и натолкнулся на термин «*lecton*», обозначающий собою тот предмет, который мы имеем в виду, когда пользуемся его обозначением.

Лектон – это *adjectivum verbale* (т.е. отглагольное прилагательное), от греческого глагола *legein*, обозначающего не только процесс говорения, но и нечто более осмысленное, а именно процесс «имения в виду». Лектон в этом смысле есть предмет высказывания или словесная предметность [3].

Согласно Хейману Штейнталу, основателю психологического направления в языкознании, стоики держались четырёхчленного деления при описании отношения обозначающего к обозначаемому: вещь, представление, звучащее слово, лектон. В подтверждение этого Штейнталь приводит текст из 5 гл. «Начал диалектики» Августина: «Слово (*verbum*) есть знак какой-либо вещи, который может быть понят слушающим, будучи произнесен говорящим. Вещь (*res*) есть всё то, что понимается, чувствуется или пребывает сокрытым (*latet*). Знак (*signum*) есть то, что обнаруживает чувственному ощущению и самому себя, и что-либо помимо самого себя. Говорить (*loqui*) – значит представлять знак с помощью артикулированного голоса... Всякое слово звучит, но это звучание не имеет отношения к диалектике... То, что воспринимает в слове, – не слух, а душа, и что пребывает заключённым в душе, именуется высказываемым (*dicibile*) [т.е. лектон]. Когда же слово произносится не ради самого себя, но ради обозначения чего-либо другого, оно называется речью (*dictio*)». «Таким образом, различаются следующие четыре момента:



слово (verbum), высказываемое (dicibile), речь (dictio), вещь (res)» [5, с. 293, 294].


Тут ещё необходимо сказать об очень тонком оттенке значения стоического лектон: он у стоиков не просто предмет высказывания, но ещё и взятый в своей соотнесённости с другими предметами высказывания. Другими словами, если мы возьмём традиционное определение грамматического предложения, то только предложение, взятое в своей смысловой структуре, оказывается тем, что стоики называли термином «лектон». Поэтому все стоические лектон обязательно являются системой отношений и прежде всего пропозициональной системой отношений, если употребить латинский термин «propositio», обозначающий собою именно грамматическое предложение [3].

Обозначаемые словами предметы в первую очередь объективны (хотя ничто не мешает нам обозначать и субъективные, психические процессы), физичны, телесны, объективны. Но то, что мы имеем в виду, обозначая предметы, и не субъективно и не объективно. Когда оно соответствует действительности, оно объективно и даже истинно. Но то, что мы имеем в виду о предмете, может и не соответствовать самому предмету и, следовательно, быть ложным. И тогда стоики делают вывод, что это лектон, которое мы имеем в виду при обозначении или назывании предмета, может быть и истинным и ложным, то есть оно выше как истины, так и лжи [3].

Структуралисты любят опираться на это стоическое учение, в котором действительно очень глубоко формулируются черты самой настоящей языковой иррелевантности (irrelevant значит «не зависящий ни от чего»). Но А.Ф. Лосев считал, что подробное изучение предмета показывает, что учение античных стоиков об иррелевантных структурах и отношениях имеет мало общего с теперешними беспредметными анализами языка, что стоикам свойствен не только глубокий онтологизм и объективизм, но и последовательно проводимый материализм. Он в своей «Античной истории» формулировал стоическое учение о словесной предметности без всякой модернизации, без всякого подведения под современные асемантические теории языка [3].

Все с реальным высшим образованием знают учение стоиков об атараксии, о полной безмятежности духа, которую стоики учили культивировать и сохранять вопреки невзгодам, тревожениям и несчастьям в жизни. И эстетический момент морального идеала стоиков заключается в том, что для достижения атараксии необходима такая организация психики, чтобы все малейшие влечения и побуждения человека были подчинены иррелевантной красоте.

Атараксия есть определённого рода моральная или психическая организация. Организация в соответствии с определением красоты. Тут присутствуют решительно все моменты иррелевантной красоты, то есть иррелевантного лектон, – и независимость от тела и его побуждений, и его самодовлеющий характер, и его созерцательно нейтральная данность, и его



ценностный характер, который опирается только на самого себя, а не на что-нибудь другое и который легче всего, проще всего и естественнее всего. Моральный идеал стоиков есть телесное осуществление внетелесной красоты, за которой в глубине стоит бестелесное лектон.

Стоицизм есть учение о текучей оформленности текучей сущности, так что учение о бесконечно-разнообразной напряжённости бытия является тут самым главным. И вот стоическая судьба есть смысловая текучесть смысла, а влюблённость в неё (*amor fati* – выражение стоиков – «любовь к року») есть влюблённость в эту смысловую текучесть смысла. Судьба делает всё так, как ей надо; и тут – абсолютный фатализм. И когда человек осознаёт себя как эту самую судьбу, как одно из её творческих порождений, оказывается, что судьба – это он сам, что судьба в нём осознаёт самоё себя, что свободно произволяя он как раз и является орудием судьбы. Потому важно не переделывать действительность, но понимать её и выбирать. Стоический мудрец не сопротивляется злу, но его понимает, он – в стихии его смысловой текучести, и потому он спокоен. А достигши понимания судьбы, он уже видит – не только фатализм, но и определённую темологию, не только материализм, но и спиритуализм, где начало или субстанция вещей не материя, а дух; не только царство случайности, но и совершенство художества; не только резиньяцию – полное подчинение судьбе, безропотное смирение, отказ от активных действий, но и сознательный методизм, основанный на свободе воли, вере. Вере, которая есть состояние созидательного мышления.

### Л и т е р а т у р а

1.Баумейстер А. Сущность веры согласно Фоме Аквинскому. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WFaH5OQXxcs> (дата обращения: 24.09.2021).

2.Гуманитарный портал – [Электронный ресурс]. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6987> (дата обращения: 24.09.2021).

3.Лосев А. Ф. История античной эстетики. [В 8 т.]. [Т. 5.]. Ранний эллинизм / А.Ф. Лосев. – М.: АСТ, 2000. – 960 с. – (Вершины человеческой мысли).


4.Лосев А. Ф. История античной эстетики. [В 8 т.]. [Т. 8. В 2 кн.]. Итоги тысячелетнего развития: [монография], кн. 2 / А.Ф. Лосев. – М.: АСТ, 2000. – 688 с. – (Вершины человеческой мысли).

5.Steinthal H. Geschichte der Sprachwissenschaft bei den griechen und romen : mit besonderer rucksicht auf die logik / von Dr. H. Steinthal. – Ferd. Dummler's Verlagsbuchhandlung, 1863. – 712 e. (фотомеханическое воспроизведение берлинского издания 1890 г.).

### R e f e r e n c e s

1.Baumejster A. Sushchnost' very soglasno Fome Akvinskomu. – [Elektronnyj resurs]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WFaH5OQXxcs> (data obrashcheniya: 24.09.2021).





2.Gumanitarnyj portal – [Elektronnyj resurs]. – URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6987> (data obrashcheniya: 24.09.2021).

3.Losev A. F. Istoriya antichnoj estetiki. [V 8 t.]. [T. 5.]. Rannij ellinizm / A.F. Losev. – M.: AST, 2000. – 960 c. – (Vershiny chelovecheskoj mysli).

4.Losev A. F. Istoriya antichnoj estetiki. [V 8 t.]. [T. 8. V 2 kn.]. Itogi tysyacheletnego razvitiya: [monografiya], kn. 2 / A.F. Losev. – M.: AST, 2000. – 688 c. – (Vershiny chelovecheskoj mysli).

5.Steinthal H. Geschichte der Sprachwissenschaft bei den griechen und romen : mit besonderer rucksicht auf die logik / von Dr. H. Steinthal. – Ferd. Dummler's Verlagsbuchhandlung, 1863. – 712 e. (fotomekhanicheskoe vosproizvedenie berlinskogo izdaniya 1890 g.).

### **Rudko V.A. VOLITIONAL ACT OF FAITH CREATIVE THINKING**

*The article examines the specifics of the state of creative thinking, examines the measure of the reliability of our knowledge to the objective state of affairs, reveals the essence of faith, its connection with knowledge, with questions of truth and falsehood, and will. It is shown that the state of ataraxia with faith helps to satisfy the needs of cultural subjects in understanding areas that are opaque for a rational way of knowing, in solving existential problems.*

**Key words:** ataraxia, faith, lekton, logos, motivator, reason.

**Рудько Виктория Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Rudko Victoria Alexandrovna** – PhD in Philosophy, associate professor of the Department of Philosophy of the Lugansk State University named after Vladimir Dahl.

**E-mail:** for-vr@yandex.ua

**Рецензент: Атоян Арсентий Иванович** – доктор философских наук, профессор кафедры психологии и конфликтологии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

## ПСИХОЛОГО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА СЕМЬИ

*В статье проведен психолого-философский анализ феномена семьи на основе зарубежных и отечественных исследований, который позволил обеспечить целостность восприятия данного явления и изучить его содержательную наполненность.*


*Даны различные определения понятия «семья» в рамках философской, психологической, а также социологической науки. Проведен сравнительный анализ основных подходов к феномену «семья». Выделены три уровня его толкования: на макроуровне семья рассматривается как социальный институт, на микроуровне – как малая общность людей. На межличностном уровне семья определяется как сфера личного и совместного бытия индивидов.*

**Ключевые слова:** семья, феномен семьи, брачно-семейные отношения, психолого-философский анализ, социальный институт, социальная общность.

**Постановка проблемы.** Глобальные преобразования в социально-экономическом, политическом, культурном и идеологическом измерениях, происходящие в настоящее время, обусловили глубокий кризис и негативно отразились на функционировании института семьи.

Брачно-семейные отношения в этих условиях обозначены тревожными тенденциями, заметное место среди которых занимает непрочность брачных уз, повышенная конфликтность в отношениях между супругами, установка на сознательное одиночество и бездетность, нарушение эмоциональных связей между родителями и детьми, переоценка общественных и личностных ценностей и т.д. Все это напрямую связано с духовно-нравственной деградацией современного общества и внедрением чуждых ценностей западного мира.

В то же время семья является главным прибежищем духовной безопасности, залогом стабильности и личного благополучия. Именно с ней в обществе связываются надежды на гармонизацию отношений, моральное оздоровление личности, формирование ее целостности. Ведь семья была и остается важнейшим социальным институтом общества, она является первоосновой человеческой культуры, благоприятной средой для трансляции ценностей и традиций. В связи с этим актуализировалась потребность углубленного психолого-философского анализа феномена семьи, осмысления её места в жизни человека.



**Основная часть.** Проблемы семьи и брака, отношений мужчины и женщины освещаются в религиозных источниках, философской, социологической, психологической отечественной и зарубежной литературе.

В «Философском словаре» семья определяется как «вид социальной общности, важнейшая форма организации личного быта, основанная на супружеском объединении и родстве, то есть на отношениях между мужем и женой, отношениях между родителями и детьми, братьями и сестрами, другими родственниками, живущими вместе и ведущими общее хозяйство» [4, с. 218].

Среди зарубежных ученых, которые внесли весомый вклад в осмысление семьи как философской проблемы, следует назвать Аристотеля, Ф. Аквинского, И.Я. Баховена, Ф. Бэкона, А. Блаженного, Г. Гегеля, Т. Гоббса, И. Златоуста, Дж. Локка, И. Канта, К. Маркса, Дж. С. Милля, Платона, Б. Рассела, Ж-Ж. Руссо, Сократа, Л. А. Фойербаха, М. Фуко, Ш. Фурье, А. Шопенгауэра, Ф. Энгельса, Д. Юма.


По мнению Сократа, семья представляла собой несомненное благо, но только при условии, что она должна была подчинить свои межличностные отношения и сугубо семейные привязанности чувству ответственности перед государством. Именно Сократу приписывают авторство известного афоризма: «Женись несмотря ни на что. Если попадетсЯ хорошая жена – будешь исключением, а если плохая – станешь философом».

Аналогичных взглядов придерживался Платон, который считал, что семья является первичным общественным центром, которому отводится весомое место в государственной структуре. В свою очередь государство должно инициировать создание семей и браков – соответствующие наставления должны быть заложены в нормах и предписаниях, стимулирующих заключение браков, а также обременение за невыполнение своего долга перед государством (уплата пени, общественное неодобрение).

Древнегреческий мыслитель выдвигал смелые взгляды на позицию женщины в обществе и семье. Женщину в кругу семьи он рассматривает как равноценную мужчине, ее права не должны ущемляться или унижаться, а обязанности обусловлены естественными правами. Дискриминация женщины в области образования, интеллектуальных занятиях и сфере жизни отсутствует.

Если Платон считал, что лучшими отношениями является равенство между членами семьи, то Аристотель утверждал, что мужчина должен властвовать над женщиной. Власть мужа над женой он сравнивал с властью политического деятеля, объясняя это тем, что мужчина по своей природе более призван к руководительству, чем женщина. Власть же отца над детьми может быть уподоблена власти царя: родитель властвует над детьми в силу своей любви к ним и вследствие того, что он старше их, а такой вид власти и есть именно царская власть.

Один из наиболее известных представителей средневековой философии, Августин Блаженный так описывает свое понимание семьи: «...Супружескую жизнь следует прославлять, ибо она делает из порока похоти определенное



благо...». Семья, как и раннее, образуется по велению родителей с учетом имущественных, экономических, политических, финансовых интересов.

В работах философа и богослова Иоанна Златоуста можно найти много размышлений о семье, воспитании и образовании детей. В произведении «Беседы о семье» он утверждает, что есть две основные цели, для которых установлен брак: жить целомудренно и стать родителями. Автор превозносит брак как очаг добродетели и радости. Благополучен тот брак, который основан на взаимной любви, уважении, доверии, это убежище для утешения и спокойствия.

Английский философ Ф. Бэкон неоднозначно высказывался о семье. Он утверждал, что семейная жизнь является школой человечности для мужчины, а жизнь свободного человека приводит к жестокости и бесчувственности. Из холостяков, по его мнению, могут выйти суровые инквизиторы. В то же время, по его мнению, семья делает человека заложником и является препятствием для активности субъекта. Он считал мудрецом того, кто на вопрос, когда мужчине следует создать семью, ответил: «Молодому еще рано, а старику уже поздно». При этом в своих трудах он пишет, что «жены – это любовницы и владелицы молодых, подруги зрелых и няни стариков, так что мужчина может иметь причину жениться в любом возрасте, когда ему захочется».


Согласно взглядам К. Маркса и Ф. Энгельса, семью характеризуют своеобразные отношения между мужем и женой, родителями и детьми, возникающие для естественного и социального воспроизводства общества. Появление и развитие семьи в работах классиков марксизма было соотнесено с отношениями собственности, общественным развитием, другими социальными явлениями. Вне связи со всей структурой общественных отношений невозможно верно понять природу семьи. Влияние семьи на жизнь общества осуществляется в результате выполнения семьей основных функций: деторождения, экономической и воспитательной.

Исследованию вопросов семьи и брака посвящены работы представителей русской философской мысли (Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, А. Ф. Лосев, Р. Б. Мисиров, В. В. Розанов, К. В. Романов, С. П. Суровягин и др.).

Русский философ В.В. Розанов наиболее глубокий метафизический смысл заключает в браке. Половые отношения он считает естественным проявлением взаимоотношений между супругами, это проявление человеческой природы, и в этом нет никакого позора.

Выдающийся русский мыслитель Н. Бердяев писал о том, что семья по своей сущности всегда была, есть и будет позитивистическим институтом благоустройства, биологическим и социологическим упорядочением жизни рода». По его мнению, воплощение любви является творческим актом, неотделимым от божественной воли, которая объединяет людей, поддерживая мировую гармонию.

По мнению российского ученого И. А. Ильина, «семья является первичным лоном человеческой духовности, а потому и всей духовной



культуры, и прежде всего – Родины». Философ отмечает, что духовность – это главный признак здоровой семьи. Именно духовная любовь видится автором «истинным источником крепости и красоты семейной жизни». В своих научных трудах он пишет о том, что семья призвана передавать следующим поколениям духовно-религиозную, национальную и отечественную традиции. В ней ребенок учится доверию и искренности, альтруизму и взаимопомощи, труду и дисциплине, самостоятельности и творческой инициативности.

В рамках социологических исследований феномен «семья» рассматривался такими авторами, как А. И. Антонов, С. Я. Вольфсон, С. И. Голод, Н. Смелзер, А. Г. Харчев.

Известный русский социолог А. Харчев определяет семью как «историко-конкретную систему взаимоотношений между мужчинами и женщинами, между родителями и детьми; это малая социальная группа, члены которой связаны брачными или родительскими отношениями, общностью быта и взаимной моральной ответственностью, социальная необходимость в которой обусловлена потребностью общества в физическом и духовном воспроизводстве населения». Сегодня многие отечественные социологи обращаются чаще всего именно к данной трактовке семьи [6, с. 75].


Отечественный исследователь А. И. Антонов считал, что семья – основанная на общесемейной деятельности общность людей, связанных супружескими узами – отцовства – родства, которая благодаря этому осуществляет воспроизводство населения и наследственность семейных поколений, а также социализацию детей и поддержание существования членов семьи.

Американский социолог Н. Смелзер писал о том, что «семьей называется основанное на кровном родстве, браке или усыновлении объединение людей, связанных общностью быта и взаимной ответственностью за воспитание детей; члены семьи часто живут в одном доме». Он различает следующие формы семьи: нуклеарная семья – состоит из взрослых и зависящих от них детей; расширенная семья – включает нуклеарную семью и родственников.

Наиболее глубокому, развернутому научному анализу феномен «семья» подвергся в психологических исследованиях.

Отдельные проблемные вопросы, связанные с психологией брака и семьи, рассматривали в своих трудах ряд психологов (Т. В. Андреева, К. Витек, Ю. Н. Галагузова, В. Н. Дружинин, Э. Г. Эйдемиллер, С. В. Ковалев, Н. И. Мазурчук, В. П. Меньшутин, В. Сатир, Л. Б. Шнейдер и др.).

Широкий круг вопросов, связанных с типологией семей, формированием брачно-семейных отношений, благополучием брачного союза исследовали В. И. Зацепин, А. Н. Обозова, В. М. Целуйко, В. В. Юстицкис. Социально-психологические исследования проблем семьи представлены в работах М. Ю. Арутюнян, О. М. Здравомысловой. Изучением семейных ролей занимались Ю. Е. Алешина, Т. М. Трапезникова и др. Особенности процесса формирования нравственности в семье посвящены труды отечественных и



зарубежных ученых: А. Адлера, Т. А. Гурко, А. Г. Назаретяна, В. Райха, К. Хорни и других.

Основоположник психоанализа З. Фрейд считал семью сферой реализации половых отношений, формы которой складываются под влиянием инстинктивных факторов. Кроме того, ученый утверждал, что эта область во многом способна детерминировать структуру и функционирование общества, сферы власти, хозяйства, культуры и т.д. И хотя внешние формы организации семьи могут изменяться, основной характер семьи, обусловленный естественными инстинктивными силами, независимо от того, что господствует в обществе – патриархат или матриархат, остается неизменным для всего человеческого рода.

Семейная сфера и дальше активно отражалась в произведениях представителей разных форм психоанализа. Так, К. Юнг утверждал, что человеческое бытие само по себе семейно, а семейственность является одним из принципов антропологии человека. То есть в случае интереса психоанализа к теме семьи можно наблюдать подход, основанный на представлении о семье как о частной сфере – подчиненной, «вытесненной» в бессознательное.


Австрийский психолог А. Адлер подчеркивал: «Чтобы быть психологически готовым к любви и браку, необходимо, прежде всего, иметь чувство общности и быть социально адаптированным». Кроме обычных качеств социального приспособления, отношения между партнерами требуют исключительного чувства симпатии, способности отождествлять себя с другим человеком и сопереживать.

Один из представителей неопрейдизма, Э. Фромм, указывает на то, что семья на определенном этапе развития общества становилась источником личного престижа человека. В ней индивид мог почувствовать, что он «кто-то». Глубокий социально-философский анализ проблем современного общества приводит Э. Фромма к мысли о необходимости поддержки традиционной семьи [5, с. 108].

Другой психолог, представитель семейного консультирования В. Сатир, считает, что семья – это «фабрика», где формируется новый человек под влиянием взрослых. Для нормального функционирования семьи супругам необходимо обладать адекватной самооценкой, общение между ними должно быть откровенным и честным, а семейные правила – мягкими и человечными.

О. М. Здравомыслова указывает на то, что «семья – это малая группа, в которой с наибольшей естественностью удовлетворяются многие важнейшие личностные потребности человека... Здесь он приобретает необходимые социальные навыки, осваивает базовые стереотипы поведения и культурные нормы, реализует свои эмоциональные предпочтения, поддержку и защиту, спасается от стрессов и перегрузок».

Л. Б. Шнейдер рассматривает семью как важнейший из феноменов, сопровождающий человека в течение всей его жизни. Основой жизнедеятельности семьи являются межличностное, внутрисемейное общение,



взаимные воспитательные и мобилизующие влияния, взаимовыручка, стремление к единству мыслей и действий, а также индивидуальные особенности каждого члена семьи.

Выдающийся советский психолог А. В. Петровский так характеризует основное отличие семьи от других групп. «В каждой из этих групп (производственных, военных, спортивных, любительских и т.д.) отрицательное впечатление, вызванное соответствующим поступком человека, аккумулируется, то есть накапливается. Для того чтобы нейтрализовать это негативное впечатление, необходим столь же весомый положительный вклад провинившегося. В семье же наблюдается «парадоксальное» явление, когда один хороший поступок человека заставляет родных забыть о более значительных его грехах. И это не беспринципность и попустительство, а специфика семейных отношений, построенных на любви».

Согласно взглядам Н.С. Курек, наиболее важной частью внутрисемейных отношений является эмоциональное общение – обмен эмоциями, который включает три основных компонента: когнитивный – восприятие эмоций; субъективный – переживание межличностного общения; экспрессивный – вербальное и невербальное выражение эмоций в отношении партнера.

По убеждению отдельных исследователей, семья является духовно-нравственным объединением, состоящим из родителей и детей, связанных не только жильем и экономической зависимостью, но и эмоциональными чувствами, отношениями, построенными на кровно-семейной связи. В целом это социально, психологически, кровно и духовно устойчивое сочетание мужчины и женщины.


Системный анализ феномена «семья» позволил выделить на данный момент три альтернативных подхода. На макроуровне семья рассматривается как социальный институт, на микроуровне – как малая общность людей. На межличностном уровне семья определяется как сфера личного и совместного бытия индивидов.

Таким образом, проведенный психолого-философский анализ зарубежной и отечественной литературы позволяет сделать вывод, что семья является сложным, многоуровневым феноменом, который требует нового осмысления в современном мире.

Перспективу дальнейшего исследования данного феномена мы видим в рассмотрении семьи в тесной связи с социокультурной реальностью, что позволит выработать новую стратегию развития современного общества.

### **Л и т е р а т у р а**

1. Андреева Т. В. Семейная психология: учеб. пособ. / Т. В. Андреева. – СПб.: Речь, 2004. – 244 с.
2. Дружинин В. Н. Психология семьи / В. Н. Дружинин. – Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 208 с.

- 
3. Платон. Государство. Законы. Политика / Платон; предисл. Е. И. Темнова. – М.: Мысль, 1998. – 798 с.
  4. Философский энциклопедический словарь / глав. ред.: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев. – М.: Сов. энциклопедия, 1983. – 890 с.
  5. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрик Фромм; пер. с англ. Г. Ф. Швейника. – М.: Прогресс, 1990. – 271 с.
  6. Харчев А. Г. Брак и семья в СССР / Харчев А. Г. – М.: Мысль, 1979. – 367 с.
  7. Шнейдер Л. Б. Семейная психология: учеб. пособ. для вузов / Л. Б. Шнейдер. – Изд. 3-е. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2007. – 768 с.
  8. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1986. – 639 с.

### References

1. Andreeva T. V. Semeinaya psihologiya: ucheb. posob. / T. V. Andreeva. – SPb.: Rech, 2004. – 244 s.
2. Druzhinin V. N. Psihologiya semi / V. N. Druzhinin. – Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2000. – 208 s.
3. Platon. Gosudarstvo. Zakoni. Politika / Platon; predisl. E. I. Temnova. – M.: Misl, 1998. – 798 s.
4. Filosofskii enciklopedicheskii slovar / glav. red.: L. F. Il'ichev, P. N. Fedoseev. – M.: Sov. enciklopediya, 1983. – 890 s.
5. Fromm E. Begstvo ot svobodi / Erik Fromm; per. s angl. G. F. SHveinika. – M.: Progress, 1990. – 271 s.
6. Harchev A. G. Brak i semya v SSSR / Harchev A. G. – M.: Misl, 1979. – 367 s.
7. SHneider L. B. Semeinaya psihologiya: ucheb. posob. dlya vuzov / L. B. SHneider. – Izd. 3-e. – M.: Akademicheskii proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2007. – 768 s.
8. Engels F. Proishozhdenie semi, chastnoi sobstvennosti i gosudarstva / F. Engels. – M.: Politizdat, 1986. – 639 s.


### **Sidorenko A.V. PSYCHOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE FAMILY PHENOMENON**

*The article presents a psychological and philosophical analysis of the phenomenon of the family on the basis of foreign and domestic studies, which allowed to ensure the integrity of the perception of this phenomenon and to study its content.*

*Various definitions of the concept of "family" are given within the framework of philosophical, psychological, and sociological science. A comparative analysis of the main approaches to the phenomenon of "family" is carried out. There are three levels of interpretation of this phenomenon: at the macro level, the family is considered as a social institution, at the micro level as a small community of people. At the interpersonal level, the family is defined as the sphere of personal and joint existence of individuals.*

**Key words:** *family, family phenomenon, marital and family relations, psychological and philosophical analysis, social institution, social community.*





**Сидоренко Анастасия Вадимовна** – старший преподаватель кафедры психологии и конфликтологии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Sidorenko Anastasia Vadimovna** – chief lecturer of the Department of Psychology and Conflictology State Educational Establishment of Higher Education of Lugansk People’s Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**E-mail:** a.sidorenko.89@yandex.ru

**Рецензент: Атоян Арсентий Иванович** – доктор философских наук, профессор кафедры психологии и конфликтологии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».



## ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 13:37:004

*Исаев В.Д., Ильченко В.И.*

### **ДИАЛЕКТИКА ВНУТРЕННЕГО И ВНЕШНЕГО ЧЕЛОВЕКА КАК ИНФОРМАЦИОННАЯ ПРОБЛЕМА В ПРОСТРАНСТВЕ ЦИФРОВИЗАЦИИ**

*В статье рассматриваются диалектика взаимодействия внутреннего и внешнего человека в их единстве, целостности и противоречии в обстоятельствах цивилизации и культуры, квазицивилизации и квазикультуры. Анализируется роль социальной информации в движении целостного человека к идеалам культуры и образцам цивилизации. Определяются параметры императивного характера социальной информации в этом движении. Ставится проблема выбора дальнейшего доминантного информационного пути человека и человечества: в пространстве истории цивилизации, истории культуры, в современном пространстве цифровизации, а также исследуется вопрос в истории отношений человека и человечества с Богом.*

**Ключевые слова:** *цивилизация, культура, квазицивилизация, квазикультура, внешний и внутренний человек, информационное общество, цифровизация, цифровое пространство.*

**Введение.** Человек, будучи активным существом в этом мире, будучи субъектом, взаимодействует с окружающим миром, причем это взаимодействие целесообразно. Именно оно рождает новую конфигурацию мира, которая, во-первых, антропоцентрична, а во-вторых, антропоинформативна. Еще в незапамятные времена человеку и человечеству было сказано: «По плодам их, узнаете их... Я есмь испытующий сердца и внутренности; и воздам каждому из вас по делам вашим (Матф. 7: 15-16; Откр. 2: 23)»], т.е. дела человеческие несут в себе информацию как о мире, о его возможностях по отношению к человеку, так и о самом человеке. Это информационные проблемы в информационном обществе (ИО). Концепция ИО основана на том, что информация становится основной движущей силой технологического, экономического и иного прогресса. Поэтому хорошо отлаженные механизмы сбора, обработки, распространения и использования информации составляют необходимую предпосылку эффективного функционирования всех элементов социального организма. В этой связи система образования призвана помочь людям активно овладеть методами сбора и накопления информации, а также

технологией ее осмысления, обработки и практического применения. Для этого и должен быть подготовлен человек на данном этапе развития социума [2].

Качественное, высокоуровневое решение информационных проблем в принципе невозможно без цифры, без цифровизационного пространства. Информация может быть перекодирована как в вербальную форму для понимания многогранных смыслов (правое полушарие) и в цифровую, алгоритмическую, машинную, научно-теоретическую форму (левое полушарие). [3]. Например, **Азъ (а)-1, Вѣди (в)-2, Глаголи (г)-3...** , как это было в славянской азбуке. Или как это определено в Иврите


צ	י	ט	נ	ת	ו	ה	ד	ג	ב	א
20	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1

[14]. Тексты, написанные на таких языках (цифра - буква) обладают совершенно уникальными смысловыми свойствами. В этот смысл знаково-символических систем, знанием которых должен обладать современный человек.

Есть два подхода к пониманию сущности человека. Один состоит в том, чтобы в человеке обнаруживать, раскрывать его имманентную, принадлежащую именно ему его человеческую сущность, а хотим экстраполировать грани ее на поведение целостного человека, выявить влияние этих граней на социум. При другом подходе мы изначально признаем, что многогранная сущность человека изначально заложена в нем, как образ Творца. Но она должна еще развиться до своих пределов, и даже в отсутствие развития она изменяется. А если изменяется, то либо в сторону роста, всестороннего развития всех граней этого божественного дара, либо – истончается, уменьшается, деформируется, обедняется, так что, в конце концов, от этого дара останутся лишь смутные воспоминания, представления [1; 4; 5; 12]. Нам ближе именно второй подход познания человека. Но зато он ставит проблему взаимодействия человека и совокупности тех обстоятельств в социуме, в которых он живет и с которыми взаимодействует.

**Основная часть.** Для понимания сущности происходящих информационных процессов в обществе и их воздействия на человека, введем понятия *внешний* и *внутренний* человек. Эти понятия идут из традиции святоотеческой литературы. Многие святые отцы говорят о внутреннем и внешнем человеке. Это восходит к одному из Новозаветных посланий Апостола Павла: «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном переизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор.4:16-18).

В характеризуемом нами смысле внешний человек, внутренний человек, их единство и, наконец, взаимодействие внутреннего и внешнего человека продуцируют как разные логики человеческой активности, так и разные типы информационных обстоятельств, которые, в конечном счете, суть наши знания,

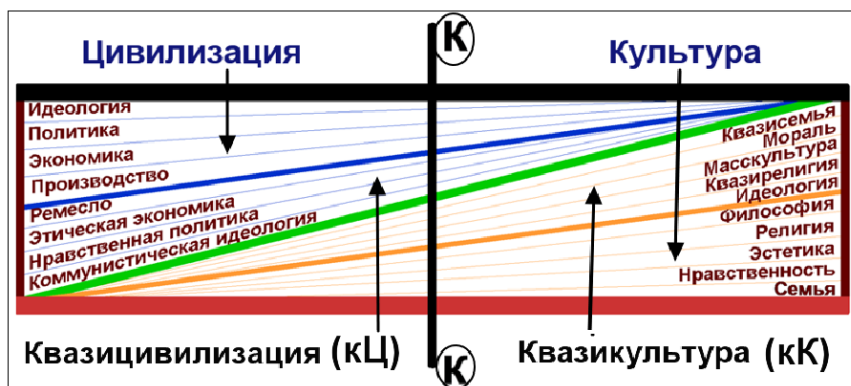


традиции, умения, обычаи, законы, чувства и воля, объединенные в целостные обстоятельства нашей жизнедеятельности вокруг разнокачественных информационных потоков, рождаемых диалектикой взаимоотношения внешнего и внутреннего человека. Мы предлагаем под понятием **внешний** человек понимать единство тела и души. А под понятием **внутренний** человек понимать единство души и духа. Отсюда движение человека в пространстве цивилизации и культуры вызывает диалектику сопряжения или не сопряжения внешнего и внутреннего человека как единства тела и души, души и духа.

Второе, что следует заявить, что мы этот дар в человеке называем внутренним человеком. Поэтому, взаимодействуя и действуя конкретно на внешние обстоятельства посредством внешнего человека, внутренний человек либо развивается, захватывая все человеческое пространство, господствуя тем самым над внешним человеком, либо он, внутренний человек, атрофируется, и внешний человек начинает навязывать ему свою логику и алгоритм действий. Когда-то говорили: два мира, два образа жизни. Сегодня мы скажем: два образа жизни в зависимости от духовной императивности человека. Либо это императивность внешнего человека по отношению внутреннего, либо это императивность внутреннего человека по отношению к внешнему. В первом случае императивность адекватна цивилизационному пространству; во втором – культурному пространству. Оговорим при этом, что, по нашему мнению, структура общества исходно представляет собой единство двух пространств: пространства цивилизации и пространства культуры.

Представим социум в виде некой идеальной модели, в которой цивилизация и культура составляют единое симметричное и целое пространство, где действуют человек или группы людей. Под цивилизацией мы понимаем способ существования человеческого общества (социума) на основе техники и технологий. Люди в таком пространстве действуют по шаблонам, а его составляющими элементами оказываются производство как основа цивилизации, экономика, политика и идеология. Совершенно ясно, что в основе цивилизации лежит особая информация, легко поддающаяся алгоритмизации. Поэтому тот информационный взрыв конца XX и начала XXI столетия, который проявил новые контуры качественно нового общества – информационного, имеет отношение именно к цивилизации.


Под культурой мы понимаем способ существования человеческого общества как сообщества взаимно уважающих друг друга личностей. Составляющими элементами социальной структуры под названием «культура» является семья как основа культуры, нравственность, литература и искусство, религия и философия. Взаимодействие человека с культурой рождает совершенно иной тип информации. Эта информация в первую очередь «чувственная», обработанная нравственным и эстетическим инструментарием, составляет по сути каркас человеческой души, а значит, и личности.



Указанные понятия культуры и цивилизации не могут во всей полноте охватить всю многогранную палитру человеческого бытия в социуме и потому в своем необъятном желании сделать это они выворачиваются наизнанку пространствами квазикальтуры и квазицивилизации.

Под **квазикальтурой (кК)** понимается такая конфигурация социума, которая содержит элементы традиционной культуры, но по форме выстроена как цивилизация. В ней духовные и традиционные культурные ценности приобретают статус **якобы-** (квази-) ценностей и работают на эгоистические, потребительские и телесные потребности человека, обеспечивая всё возрастающие нужды внешнего человека. Это первый и решительный шаг человека на пути своего расчеловечивания и одьяволения. Этот набор приобретенных качеств уже не позволяет внешнему человеку жить в культурном пространстве. И чем дальше внешний человек будет продвигаться по этому пути, тем меньше у него будет шансов стать и быть человеком.

Квазикальтура дает человеку возможность легко заменять реальную жизнь обрядами и ритуалами. Цинизм и лицемерие в самом пространстве квазикальтуры совершенно не видны. Эти пороки проявляются и становятся заметными только с позиции и в свете культуры. Квазикальтура во всех её проявлениях устремлена к тому, чтобы отвлечь человека от реальных проблем. Информационное поле квазикальтуры становится всё более агрессивным. В нем происходит сращивание циничного слова и капитала, накопленного в результате резкого обострения социального неравенства. Действительность от этого **не лишается** противоречий. Наоборот, они нарастают как снежный ком и все резче обостряются с трагическими последствиями. Так что квазикальтура действует на человека вместе с цивилизацией в одном направлении, подталкивая его к infernalной бездне сатанизма. Обостряется драма внутреннего человека «нищего духом».




**Квазидецилизация (кЦ)** – это социальные цивилизационные обстоятельства, выстроенные человеком по законам культуры. Квазидецилизация представляет собой общество в его цивилизационной ипостаси со всеми присущими ей силовыми полями установок, устремлений и ориентаций, но созданное на культурных принципах. Человек в пространстве цивилизации начинает поиск вожаденного комфорта. И тогда в поисках комфорта человек начинает освобождаться от груза подлинных ценностей культуры в душе и одновременно нагружать этими ценностями цивилизационные обстоятельства, в которых он существует. В этой работе особенно преуспевает человек, «обработанный» квазикультурой. Лишенный сакральных ориентиров, он начинает уверенно и увлеченно строить совершенно новый, не похожий на все то, что было до того, мир. Это такой мир, в котором было бы предельно комфортно жить. Так искусственно и виртуально создается квазидецилизация. Наиболее ярким воплощением квазидецилизации явился бы социализм, построенный в отдаленной стране. Но квазидецилизация – это не только социализм, коммунизм или марксизм. Это всегда комфортные условия, за которые внешний человек расплачивается в большей или меньшей мере потерей всего того, что дает ему культура.

В пространстве квазидецилизации человек подвержен бурной деградации и регрессу. Родившись ангелочком (по мнению родителей), вырастая, он превращается в антихриста, из человека оборачивается в примата с гранатой в руке с выдернутой чекой, быв лебедем, становится гадким утенком. Самое страшное в этой драме, что он не знает, не помнит и не понимает, «каким нужно быть, чтобы быть человеком» (Кант). В окружении себе подобных он вдруг понимает, что стыдно желать культуры, стыдно быть настоящим человеком.

И третье обстоятельство. Как бы ни атрофировался и ни истончался внутренний человек, не иссякали его духовные силы, духовная энергия, полностью в человеке они исчезнуть не могут по определению, пока этот человек жив. Ибо Божественный дух он получил не только и не столько при рождении, как при таинстве крещения (прикоснемся к духовным сокровищам Библии по этой проблеме). Поэтому всегда есть возможность «вылечить» душу. Для этого надо только, чтобы уснувший внутренний человек проснулся и начал двигаться в сторону культуры. Под словом «проснуться» мы понимаем образование потребности пробудить в себе культурные потребности осознать их важнейшими. Тогда они выступят побудительными силами движения человека в сторону культуры. А поскольку внутренний человек не может в социальном пространстве двигаться без внешнего человека, то естественно, что движется человек целостно, в единстве всех своих качеств. Это движение имеет два рода последствий.

Первое последствие для самого человека и социума. Движение человека происходит либо в сторону цивилизации, либо в сторону культуры. А такое




движение составляет основу и содержание жизни человека. Когда говорят, что движение есть жизнь, то это выражение имеет более глубокий смысл, чем принято считать. Имеется в виду движение не в виде бега трусцой, речь идет не о движении мысли, а о движении внутреннего человека. Именно это движение и есть основа полноценной и гармоничной жизни. Движение человека в сторону цивилизации или культуры коррелирует, если будет позволительно так сказать, с движением души в сторону тела или духа. Это во-первых. А во-вторых, движение человека в сторону цивилизации или культуры сопрягается или не сопрягается с движением общества или социума в сторону цивилизации или культуры. В случае сопряжения человек находит свое место в обществе, находит место подвигу, идет навстречу гармонии внешнего и внутреннего человека в единстве с социумом. Такое совпадение рождает Минина и Пожарского, Жану д'Арк, Жукова... А в случае отсутствия сопряжения появляется тип личности, который Герцен, Добролюбов и Белинский описали как тип «лишнего человека». Это социально дисгармоничная личность, перед которой открываются два пути. Первый – паразитировать на этой дисгармонии и идти по пути усиления всех негативных характеристик цивилизации. Совершенно ясно, что в этом случае движение в сторону культуры замедляется, останавливается и делается практически невозможным, и личность начинает двигаться в сторону цивилизации. Второй – гармония обретается в микрокосме за счет движения души к духу. И только в рамках этого движения сосредотачивается все содержание. Тогда-то и возникает личность отцов-пустынников, столпников, молчальников, затворников, одним из которых был, например, Серафим Саровский, призывавший к подвигу стяжания Духа: «Стяжайте Дух Святый и тысячи вокруг вас спасутся».

После такого отступления возвратимся к идее о том, что на самом деле жизнь любого человека есть движение, говоря современным языком, трех в одном – движения души, движения человека, движения социума между информационными возможностями цивилизации и информационными возможностями культуры. Сознательно упрощая, построим в качестве первичной модели модель только движения человека и посмотрим, какие этапы, какие кризисные точки проходит человек в этом движении в рамках своей жизни, что в данном контексте есть одно и то же.

\* \* \*

К пониманию механизма перехода общества от ориентированного на цивилизацию, и, наоборот, от общества, ориентированного на культуру, к обществу, ориентированному на цивилизацию, скорее всего можно применить понимание механизма смены модерна постмодерном и механизмов взаимодействия этих двух состояний как явлений в культуре, так и явлений различных, но взаимосвязанных мировоззрений, а значит, и информационных императивов.



Мы согласны с пониманием постмодерна как успешно реализованного модерна, когда основным признаком оказывается полная либерализация во всех областях жизни. Правильно авторы цитируют для иллюстрации своей мысли Бодрийера. Другими словами, постмодерн есть освобождение и преодоление, лучше сказать: проживание **традиции**, после которого наступает стадия «прощания». Если в определенное время появляется символ или, как сегодня бы сказали, бренд, то сегодняшним брендом, символизирующим разрастающуюся реальность постмодерна, является «фишка» **«прощай, традиция!»**

Применительно к нашей теме можно сказать, что:


1. Формирование конфигурации общества в состоянии постмодерна означает начало глобальной смены ориентаций всех субъектов с культуры и квазицивилизации на цивилизацию и квазикультуру;

2. При завершении всех смен вех и осуществившемся разрыве с традицией всех субъектов общества в их реальной общественной жизни (при этом ориентиры внутренней реальности, приспособление жизни социума и конкретных людей ориентиры внутреннего человека могут не меняться) наступает состояние полной погруженности общества в цивилизацию. Наступает время господства информации, время глобального императивизма виртуальной реальности.

Затем, естественно, начинается следующий этап – приспособление жизни социума и конкретных людей к существованию в условиях ориентированности на цивилизацию и погруженности в нее. Этот процесс сопровождается мощным потоком продуцирования цивилизационно окрашенной социальной информацией. Внешняя благопристойность (в данном случае называемой демократией) дороги в виде социальных идеалов, мировоззрений, традиций ведут в ад. Ад в данном случае есть не столько метафора, сколько реальность обыденной жизни в условиях глобального господства зла. Императивность социальной информации зла возрастает до предела, до своей «критической массы».

Поскольку нравственно цивилизационные процессы окрашены злом, происходит разрыв с традицией (революция сама становится традицией) и начинается период симуляции. Идет строительство культуры по законам цивилизации. Но в этом никто, кроме эпатирующих циников, признаваться не желает и не допускает этого. Толерантность становится лицемерием, маска – обличем, формируется общество спектакля, идет гламуризация зла и греха, так что они исчезают из набора системообразующих для мировоззрения элементов. Субъективно ориентационный горизонт очищается от предупреждающих и запрещающих меток. В обществе спектакля все возможно. Идет полным ходом формирование квазикультуры. Внешним проявлением такого состояния общества является становящееся обычным, традиционным, модным и престижным БЕССОВЕСТНОЕ поведение. (Министерство обороны Украины проводит в Крыму тактические учения **«Чистое небо (!) – 2006»** по





выполнению совместных боевых заданий ВМС, Сухопутных сил и ВВС. Во время маневров будут проведены 12 боевых стрельб управляемыми ракетами «воздух-воздух» и впервые за десять лет выполнены запуски ракет средней дальности. – Какой же поистине адский смысл приобретает в данном контексте «бренд» «**Чистое небо!**»!).

Главной и самой существенной особенностью постмодерна как состояния социума в смысле ориентированности его на цивилизацию или культуру как собственное основание является то, что происходит не только поворот от культуры к цивилизации. Главное в том, что:

- полностью растворяются в кислоте атмосферы квазикультуры традиции культуры;

- в социуме нет традиций культуры как императива конструктивной креативности;

- зато устанавливаются традиции цивилизации, которые, становясь императивными, подготавливают новый этап в диалектике цивилизации и культуры.

Информационное поле квазикультуры становится все более агрессивным. Эта агрессивность реализуется во все более бесстыдной рекламе, которая имитирует литературу и искусство, принадлежащие культуре. Если дьявол есть обезьяна Бога, то квазикультура, особенно в лице рекламы, есть обезьяна культуры. Культуру, в глубоком смысле, можно с полным основанием назвать пространством органического единства души и духа.

\* \* \*

Между тем, в постмодерне открывается одна очень важная возможность. В модерне религиозная традиция была подчинена другим параметрам культуры. Это была культура, в которой конфигурация духовности определялась разумом, искусством, другими ценностями нерелигиозного характера. В постмодерне, который вообще теряет признаки структурности, из модернистского плена освобождается религиозная Традиция, впрочем, как и все иное, что вдруг получает шанс реализоваться на фоне падения всех правил, которые теперь воспринимаются как запреты, ограничивающие свободу. Все апеллирует к демократии, все апеллирует к свободе как идолу, автоматически освящающему все, что называет себя свободой.

Складывается ситуация, когда каждое лыко становится в строку, если оно, это лыко, обладает свободой, основанной на капитале. Информационное поле квазикультуры по своей сущности представляет собой информацию слова, и не просто слова, соединенного с капиталом в виде денег, и не просто денег, а денег, накопленных в результате резкого обострения социального неравенства. Когда на одном полюсе в руках немногих сосредотачивается богатство общества, а на другом полюсе сосредотачивается полнота «богатства» нищеты. Именно в квазикультуре создаются обстоятельства, ставящие обстоятельства внутреннего человека в положение Героя величайшей трагедии. Вся драма




этого Героя внутреннего человека может быть названа драмой **нищего духом**. Нищий духом абсолютно свободен как от свободы цивилизации, так и от нравственной культуры. Мистерия потери корней делает человека слепым по отношению к добру и злу. У Питера Брейгеля есть картина, где вереницу слепцов ведет слепой поводырь, и ведет их к пропасти, о которой они не знают и которую они не видят. Эта картина есть точный образ квазикультуры. Однако художник создавал этот образ не из своего человеческого вымысла, а опирался на вечную Евангельскую истину: «Оставьте их, – они слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15:14). Внутренний человек если и не осознает этого, то чувствует. Он чувствует себя на краю гибели. Это трагедия внутреннего человека. По своим масштабам и глубине она может сравниться с трагедией внутреннего человека Иисуса Христа, которая есть божественная сущность и которая (эта трагедия) проявляется в Его молитве в Гемсманском саду: «Отче Мой! О, если бы Ты благоволил пронести чашу мимо Меня! впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» (Мф. 26:39; Мрк. 14:36; Лук. 22:42).

Каждая душа, попав в пространство квазикультуры, ощущает: впереди пропасть, гибель, хаос, преисподняя, а позади – оставшаяся последняя тончайшая нить, соединяющая душу с духом. Впереди гибель внутреннего человека, а значит, и всего человека. Позади – возможность спасения. Невыносимая сложность обретения такого спасения состоит в том, что внутренний человек ради сохранения личности единственное, что может, – отдаться на волю Бога. Дойти до черты, за которой возникает жестокая и жесткая необходимость произнести эти молитвенные слова, означает прощание с квазикультурой и всеми ее призраками: демократией, свободой, социализмом, капитализмом, которые в итоге превращаются в информационные химеры. Императивность информационного общества неизбежно заканчивается трансформацией в информационную химерность этих императивов, что дает возможность их распознавать и прощаться с ними. Результатом такой трансформации является сохранение личности.

Складывается в этих новых условиях по крайней мере в культурном пространстве ситуация, когда судьба традиции начинает напрямую зависеть от количества людей, ее принимающих, как свою сущность.

\* \* \*


Если исходить из того, что человек живет в социуме, который представляет собой сложнейшую систему самых различных соотношений и взаимодействий энергий, если предположить, что все эти соотношения и энергии стремятся к образованию цивилизации и культуры, то можно к тем сотням определений информации, которые имеются, дать принципиально другое. Мы, исходя из сказанного, определяем информацию как совокупность сигналов, ведущих к изменению цивилизации со стороны культуры, а культуры – со стороны цивилизации. Вот это есть информация. Эти сигналы могут быть



любые: приказы, законы, – когда речь идет о государстве; отношение к традициям; настроение человека; появление новых отношений и т.д. **Информация есть любые сигналы, которые приводят к изменению содержания и конфигурации цивилизации и культуры.** Поскольку человек есть объект и субъект цивилизации и культуры, то, естественно, информация влияет и на человека. В этом плане можно говорить о типологии информации. Информация, идущая на человека и на цивилизацию со стороны культуры, качественно иная, чем информация, идущая на человека из цивилизации. Это два рода информации. Эти сигналы разнятся по источнику и по основанию происхождения.

В чем же существенные характеристики информации или сигналов, идущих со стороны культуры? Со стороны культуры сигналы по своему действию аналогичны благотворным лучам солнца. Информация, которая идет со стороны культуры на человека и на цивилизацию, – это такие сигналы, которые императивно запускают программы сохранения человеческого в человеке. Эти сигналы несут, как лучи солнца, энергию созидания. По сути своей, это та самая энергия, которая в христианстве называется любовью. И в этом смысле можно дать самое короткое определение информации в пространстве культуры: **информация культуры есть любовь.** И Бог есть любовь. Так мы видим информацию со стороны источника, генератора сигнала. Если же посмотреть на эти процессы со стороны реципиента, приемника этой информации, картина примет несколько иной вид. Надо учесть, что в обществе нужен адекватный приемник, адекватно принимающий именно сигналы любви, – человеческой, либо божественной. Таким приемником любви является внутренний человек, у которого развит специальный «орган приема» именно информации любви – сердце. Таким образом, человеческое сердце, в том смысле, как оно употребляется в традиции православной философии, становится центром культуры. С этим центром связаны все потоки культурной информации, как информации любви.

Цивилизационная информация есть тоже сигналы, но, в отличие от культурной, эти сигналы не распространяют тепло и свет, а несут в себе энергию замерзания, энергию штампов, энергию умирания. Образно говоря, это информация, которую получает Кай от Снежной королевы, – вот аналог цивилизационной информации. И именно на эту информацию и энергию откликается внешний человек. Цивилизационная информация вымораживает культуру и активизирует внешнего человека в пространстве цивилизации. Внешний человек ищет средства для «согревания», притом что внутренний человек у него скован для выполнения благих целей. Вместе с обездвиживанием внутреннего человека перестают действовать все нравственные и религиозные императивы. Внешний же человек начинает действовать во имя эгоистических целей, которые ставит перед ним эта внешняя цивилизационная информация, внешний человек не знает никаких преград. Он готов на все. Хорошо, что у Кая внутренний человек еще не был




полностью заморожен, и поэтому он пытался из кусочков льда составить то слово, которое его бы согрело. В подлиннике у Андерсена написано, что Кай пытался составить слово **Христос** (В советских изданиях этого не было. Там было написано, что он хотел из кусочков льда составить слово *вечность*). И когда ему это удалось, то у него оттаял внутренний человек. Каждый человек в такой ситуации, с оттаявшим сердцем, оказывается способным жить и действовать не только в пространстве цивилизации, но и, что самое важное, в пространстве культуры. Активный внешний человек с замороженным внутренним – страшное существо. Это особенно важно помнить педагогу. Драма внутреннего и внешнего человека разыгрывается не только в жизни взрослого человека, но и у ребенка, который только усваивает правила и роли поведения в социуме, правила ответов на поступающую информацию из цивилизации и культуры. Мы хотим здесь сказать единственное, что учитель, давая любую информацию, например, сообщая, что дважды два четыре или что цветок имеет тычинку и пестик, должен ее оценивать в том смысле, каково основание этой информации: цивилизационное, культурное или нейтральное; к чему приведет вхождение этой информации в личность ученика; она пробудит в нем силы внутреннего или внешнего человека?!

Информация, идущая из пространства культуры, будит в человеке творческие силы и наполняет сердце любовью. В целом это эстетический феномен. Импульсы преобразенной в сердце информации захватывают и преобразуют и рациональную составляющую человека. Через сердце осуществляется воздействие солнечного света на все пространство социума, на все, что живет в этом социуме. Напомним, что в сфере рационального слишком много темного, там таятся бездна. Н.Бердяев говорил о бездне, которая преследует человека, и эта бездна сопряжена с рациональным, через рациональное она, эта бездна, и прорывается в дольний мир. Но и в нашем внутреннем мире таятся бездна, наполненная всевозможными химерами, а солнечный свет, т.е. культурная информация, освещает этот мир и теперь все становится видимым, нестрашным – тени исчезают в полдень культуры. Между тем, цивилизационная информация заставляет нас действовать во тьме, она же и создает эту ночь.

Столкновения информации разного качества и уровня, коллизии внутреннего и внешнего человека, проходят, условно говоря, в центре социума в виде кризисов, характерных для жизни современного человека и общества.

Эти кризисы тем сильнее, чем больше система образования, обслуживающая цивилизацию, отделяется от Церкви. В итоге пресекается духовно-культурная информация, формирующая внутреннего человека. В этом случае из учебных заведений выпускается зачастую не только бессовестный внешний человек, но и робот-отморозок, способный на любое преступление.

По своей сути цивилизационная информация не привлекательна для человека, так как она формирует эгоиста и замораживает внутреннего человека со всеми его высокими качествами. Поэтому цивилизационная информация



маскируется под информацию культуры. Это отраженный свет, который как-то освещает, но не греет. И еще неизвестно, что лучше: полная темнота или свет отраженный, который не греет. Вроде бы освещает, но не дает энергии действовать. Такая информация появляется, генерируется и производится в точках социума квазицивилизации и квазикультуры. Эти точки исполняют роль позолоченных, подслащенных пилюль наркотика. Не об этом ли сказано: «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то низвергну тебя из уст Моих» (Откр. 3:15-16).


\* \* \*

В конечном счете, если мы возьмем движение человека как единство внешнего и внутреннего в целостном пространстве цивилизации и культуры, то независимо от того, в какую сторону движется человек. В его движении можно заметить 10 этапов, которые определяют диалектику внутреннего и внешнего человека в информационном пространстве. Рассмотрим эти этапы.

**1-й этап – этап формирования проекта.** На этом первоначальном этапе у человека объективно возникают потребности (материальные или духовные). Осознание их и желание исполнения и насыщения этих потребностей приводит к пониманию сущности и содержанию самого проекта. При этом формируется и обозначается весь спектр возможностей: от желания сходить в Церковь и исповедаться, до проекта ограбить, убить, чтобы получить недостающие доллары для покупки приглянувшейся вещицы. Этот этап интерактивен. Он осуществляется в субъективном поле человека. Именно на этой стадии осуществления проекта происходит та брань, о которой говорил еще Ф.М. Достоевский: «Добро и зло борются, а сердце человеческое – поле этой брани». Весь процесс реализации этого этапа проекта происходит в реальном социальном пространстве, а значит – затрагивает интересы других людей.

**2-й этап – этап бифуркации традиций.** Когда человек приступает к реализации проекта, ему необходимо выйти (выпасть) из привычной колеи, традиции и привычки. Человек здесь идет объективно, разрушая традиционное общество либо в позитиве, либо в негативе, либо в духовной, либо в материальной сфере. Все зависит от того, в какую сторону идет человек, каким информационным полем он пользуется, какими информационными императивами он руководствуется. Здесь есть свобода как свобода выбора информации.

Разрушая традиции и привычки, человек созидает новые пути, и этот этап заканчивается выбором реальных целей и средств их реализации. Выбор осуществляется путем сравнения возможного и доступного для автора проекта с образцом или идеалом. Образцы – совершенные формы в цивилизации, а идеалы – совершенные формы реализации проектов в культуре. В этом суть различия цивилизационной и культурной информации. Например, в системе цивилизационно ориентированного образования в Советском Союзе



личностным образцом воспитания выступал вождь пролетариата Владимир Ульянов (Ленин). Вот как воспевал этот образец, предлагая его к массовому тиражированию, В. Маяковский: «Я себя под Лениным чищу, чтобы плыть в революцию дальше»; «Ленин и теперь живет всех живых – наше знание, сила и оружие». Но образец всегда временен, ограничен, конечен, рано или поздно исчезает и растворяется в другой конечности. Идеал же – вечен, ибо он по своей природе сакрален. В духовно-культурологическом проекте дореволюционного образования идеалом воспитания для всего народа выступал Иисус Христос. По этому поводу «учитель учителей русских» К.Д.Ушинский указывал путь «устремления к совершенству, из которого вырастают как величайшие добродетели, так и величайшие пороки. Только христианство может, по его мнению, вести человека по этой великой и опасной дороге: оно устремляет нас к совершенству, но тут же смиряет нашу заносчивость, указывая живой идеал совершенства – Христа».


Глубокий украинский мыслитель П.Д.Юркевич, один из основоположников русской религиозной философии середины XIX, но и сегодня, по известным идеологическим причинам, практически неизвестный широкой общественности, писал: «Человек, как сын Божий, одарен в своем внутреннем существе духом, в котором кроется неисчерпаемое богатство истины, добра и совершенства. Идеалом для его возрастания и преуспевания может быть только совершенство самого Бога и ничего более... Только дух человека с его стремлением к истине, добру и Богоподобию есть *цель*: все прочее, внешние порядки общежития, государство, церковь, суть лишь средства, и они должны оправдывать себя правдивым и безусловным служением человеку, послужить которому пришел сам сын Божий.

Богоподобие – вершина той жизни, пробуждение, развитие и укрепление которой имеет в виду воспитатель. Богоподобие составляет центр человеческой личности.

Христианская педагогика ставит своей задачей приблизить человека к Богу. Сознательное же уподобление Богу лишено у наших педагогов своего действительного смысла».

Проходит почти столетие и очередной украинский педагог и философ Гр. Ващенко высказывает аналогичную мысль, которая ориентирует на те же вечные, незыблемые идеалы: «Отже, основне завдання у вихованні української молоді є виховання волі й характеру під високим гаслом: **Служба Богові й Батьківщині**. Перша абсолютна вартість для молоді є Бог, друга – Батьківщина. Благо Батьківщини є високий релігійно-моральний рівень українського народу, реалізація в житті вчення Христа».

Как видим, образец и идеал бытийствуют в разных временных пространствах. Если образец существует во времени, в конечности, то идеал – это проекция вечности, это представленность мира Горнего в мире дольнем. Евангельская мысль подтверждает этот тезис: «Иисус Христос вчера и сегодня




и во веки Тот же (Евр. 13:8). В этом, подчеркнем еще раз, суть различий цивилизационной и культурной информационной реальности.

**3-й этап – этап смены доминант.** В мире линейных отношений (т.е. переходы из цивилизации в культуру, либо из культуры в цивилизацию) всякое реальное движение человека приводит к тому, что он должен применять **волю**. Реальное движение всегда, особенно в финальных стадиях, в пространстве предельных напряжений (боевые действия, спорт и т.д.), когда исчерпан ресурс мотивации, представляет собой всегда процесс, осуществляемый при обязательном включении воли. По своему содержанию воля двойственна: воля внутреннего человека и воля внешнего человека. Поэтому для осуществления реального движения человек должен сменить доминанту (см. сноску 4). Смена доминант приводит к тому, что начинается **перверсия** внутреннего мира человека. Суть перверсии заключается в том, что цивилизационные структуры, ценности проникают в пространство культуры и начинают действовать по форме как культура. Кроме того, цивилизация и культура в реальной жизни дополняется пространствами квазицивилизации и квазикультуры. А содержание культуры проникает в пространство цивилизации и начинает действовать как цивилизация. Такая перверсия – это не только смена ориентиров, но и образование виртуальных информационных пространств в человеке, суть которых – расхождение между кажимостью и реальностью. Человеку кажется, что он пьет воду, а на самом деле он пьет желчь. Человеку кажется, что он продолжает строить, а на самом деле он разрушает. Человеку кажется, что он живет, а на самом деле он умирает. В итоге современная психология, а не только классическая литература, утверждают о существовании человека как «живого труп».

**4-й этап – этап своеволия избранного пути и безволия человека (идея власти и власть идеи).** В социуме в данном состоянии человек избирает обстоятельства модерна сознательно или бессознательно как наиболее соответствующее его внутренним импульсам. Постепенно и весь мир им начинает воспринимать как модерн.

К. Маркс говорил о профессиональном идиотизме, когда человек под влиянием своей профессиональной деятельности видит весь мир только через призму своей профессии. По японской поговорке человек, когда постоянно держит в руках молоток, начинает во всем мире искать только гвозди. Применительно к нашей теме, нужно говорить не о профессии, а о душевном кретинизме, который обрекает человека везде видеть модерн, оправдывать проект и понуждать его реализовывать. Душа при этом перестает замечать иное.

В политике в этом случае говорят: третьего не дано или другого пути у нас нет. На самом же деле такое утверждение – ложь. Признать такие слова – плохо. Другой путь всегда есть! Но еще хуже, что это самообман. Внешне – это период относительного благополучия, лучше сказать – душевности и материального комфорта. Все складывается хорошо и кажется, что весь мир, с



самого начала мир был устроен специально для реализации избранного проекта.

**5-й этап – этап завершения модерна.** В своей перверсии, поменявшись местами, цивилизация и культура в человеке доходят до крайних пределов. Мир, как говорит Гегель, выворачивается наизнанку. Двигаться дальше в реализации проекта человеку мешает не только окружение цивилизации. Информационная избирательность личности достигает своего предела: важной и правдивой кажется только своя информация, выгодная и оправдывающая любые действия личности. Мнение других, как информационное поле других, перестает существовать. С ним личность предпочитает не считаться.

В то же время культура настолько сживается с цивилизацией, что не дает ни малейшего повода говорить о совести. Но человек вдруг осознает, что движение дальше по пути реализации проекта ставит под угрозу его собственное существование.

Материальные потребности в форме самых простых витальных потребностей имеют предел насыщения (Голодать в определенных случаях полезно, может быть, но не год же! Есть черную икру полезно, может быть, но не ведрами же!...).


Завершение этого этапа происходит в форме осознания того, что мир вовсе не создавался для того, чтобы Илья Ильич Обломов всю жизнь пролежал на диване. А топор был изобретен не для того, чтобы Раскольников убил старуху. А площадь (майдан) в центре Киева проектировалась и создавалась в советские времена вовсе не для того, чтобы там произошла так называемая «оранжевая» революция.

Завершением 5-го этапа есть отрезвление и разочарование. Информационное поле, его горизонты расширяются для личности. Человек, насытившись, вдруг замечает, что на столе есть, кроме хлеба, и красивая скатерть, и красивые приборы, и сидят, как оказывается, и другие люди.

**6-й этап – этап симметрии цивилизации и культуры.** Цивилизационные ценности и культурные ценности, одевшие маски, доходят в своем развитии до крайностей и восстанавливают равновесие масок. Это своеобразная точка антибифуркации, которая делает положение дел неустойчивым, нестабильным, вероятностным. А значит, самые незначительные воздействия на такую неустойчивую, открытую, нелинейную систему могут произвести значительные качественные изменения структуры и содержания системы. В этом состоянии резко возрастает значение элементов случайности. Любая случайность может запустить триггерную реакцию. Любая незначительный информационный сигнал может вызвать сокрушительную лавину по отношению к прежним ценностям. Причем к ценностям не только в виде образцов, но и по отношению идеалов (о различении образцов и идеалов смотри выше).

**7-й этап – этап проявления и получения главных и побочных результатов.** При ливне гремит не только гром, но кое-где загораются





деревья. Проницательный ум на этом этапе может понять, что прошел не только дождь, но от молнии может разгореться пожар и уничтожить лес. Тушить пожар в масках можно, но очень сложно, неудобно, а главное – неэффективно. Приходится сбрасывать маски. Но для этого нужна новая и более обширная информация. Как-то А.С. Пушкин, определяя, как бы мы сегодня сказали, наш менталитет, заметил: «Мы ленивы и не любопытны». Народ и каждая личность, обладающие таким менталитетом и дожившие до характеризуемого нами этапа, обречены на гибель. Это этап сознательного освобождения от личности и не любопытства. Это этап сознательного поиска новой информации, этап творчества. – Не в этом ли тайна причин появления серебряного века в русской культуре накануне переворота 1917 года.


**8-й этап – этап постмодерна. Этап сбрасывания масок и возвращение на круги своя.** Цивилизация в человеке начинает двигаться на свое законное место цивилизации. А культура – на свое законное место культуры. Перверсия заканчивается.

**9-й этап – этап беспроектного состояния.** Наступает такое состояние в реализации проекта, когда культура в своих главных результатах оказывается цивилизацией, а цивилизация в своих окончательных проявлениях оказалась культурой. Истина становится зыбкой. В полной мере проявляется релятивизм, доминирует философия деконструктивизма.

**10-й этап – этап обретения ориентиров, абсолютных или почти абсолютных истин.** Культура в человеке начинает исполняться в своей функциональной особенности и функционировать в свойственных ей формах. То же происходит с цивилизацией. Возникает потребность в абсолютных критериях, с помощью которых можно было бы оценить реальное положение дел того, что свершилось в плане созидания и что было разрушено. Результатами первых пятилеток было не только открытие новых шахт и заводов, рекорды Паши Ангелиной, строительство Днепрогэса, но и коллективизация, лесоповал, открытие целого континента под названием ГУЛАГ... И. Сталин во время тяжелого периода войны в 1943 году не только разрешил открыть церкви и начать богослужения, но и настоял на избрании Патриарха, укрепив этим духовные основания народа-борца.

\* \* \*

Ввиду абсолютизации проектов беспроектность становится нетерпимой и неестественной, после чего начинается новый цикл опять с первого этапа выработки идеи нового проекта. В своей жизни со своими действиями человек реализует уже созданное информационное поле и одновременно рождает новое поле информации. Что такое в этом смысле информационное поле? Как мы уже отмечали, это система привычек, обычаев, традиций, писаных и неписаных законов, знаний и заблуждений, знаний истинных и ложных, которые влияют на волю человека или его целеполагающую и целесообразную деятельность.




Эта антропная сторона информации очень мало осмысливается нами, поскольку она воспринимается человеком в качестве естественной, адекватной ему среды, как нормальная ключевая вода, нормальный воздух, нормальная пища, которых мы практически не замечаем до тех пор, пока вода, воздух и пища не перестают соответствовать нашим биологическим потребностям.

То же самое и с информационным полем. Пока оно соответствует нашим социальным потребностям, мы его не замечаем. Но положение резко изменяется, когда в процессе реализации избранных целей мы получаем непредвиденные или почти непредвиденные результаты. Тогда мы начинаем понимать, что нам действительно недоставало необходимой информации. Все этапы информационной активности человека в цивилизации и культуре от первого и до десятого уместаются в поговорку: «Если бы знал, где упаду, соломки бы туда постелил». Только падение в сопровождении шоково-болевого синдрома вдруг обнаруживает и проявляет антропоцентрическую ценность информации. Эта ценность прямо пропорциональна степени падения и обратно пропорциональна ее содержательности. Человек никогда не знает точно и окончательно, где ему придется упасть. Внешний человек при этом старается это рассчитать и предвидеть, внутренний – это предчувствует. Человеку приходится действовать в условиях дефицита информации. Но действовать все равно нужно, жизненно необходимо. Поэтому на первом этапе, когда недостает информации, человек пытается восполнить сведением воедино 2-х информационных потоков – цивилизационных и культурных. Такое сведение придает ему уверенность, и он начинает действовать.

Информационные потоки цивилизации и культуры имеют разную сущностную основу. Они не смешиваются, как вода и масло. Они только создают видимость целостности. И на определенном этапе действий эта видимость вдруг обнаруживается. И тогда вновь возникает дилемма: действовать на основе объективной расчеловеченной информации цивилизации или действовать на основе субъективной, вочеловеченной информации культуры. В первом случае реализовывать потребности внешнего человека, во втором – внутреннего.

Удобнее, конечно, действовать, не обращая внимания на других людей, т.е. пользоваться информационным полем цивилизации. Если бы не эффект бумеранга. Конечно, мир информатики есть мир виртуальный, где, кажется, можно как в компьютерных стрелялках: безнаказанно убивать, вешать, насиловать... Но в реальной жизни все сделанное ранее в виртуальном мире вдруг реализуется. Виртуальные уходы, таящиеся в формулах физика, химика или биолога, вдруг обретают не только зримую, но и телесную реальность. И тогда возникает не теоретический, а весьма практический вопрос: как жить с этими уродами? Чем невыносимее становится жизнь, тем более насущной является необходимость ответить на этот вопрос. А ответить на него можно, лишь обращаясь к другому информационному полю, – информационному полю



культуры, которое по своей сущности, в своей основе изоморфно человеку в том смысле, в каком человек изоморфен своему Творцу.

**Выводы.** Информационный шлейф всего совершенного человеком и человечеством тянется за личностью как единство внешнего и внутреннего человека. Сегодня, как и сотни раз до этого, человечество и каждый отдельный человек стоит как витязь на распутье. Вместо камня перед ним вся созданная человеком информация в виде трех историй: истории цивилизации, истории культуры и истории отношений человека и человечества с Богом. По какому пути идти, что потерять и что обрести при этом – таков вывод из анализа диалектики внутреннего и внешнего человека на фоне информационных баталий информационного общества.

### Л и т е р а т у р а

1.Исаев В.Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры. – В сб.: Ругань. Сборник научных трудов, посвященный 200-летию г. Луганска. Юбилейное издание. – Луганск: «ЛКТ-Электроникс», 1995. – С. 92-108.

2.Сухов Е.И. Информационное общество как новое общество // Теория и практика общественного развития. 2011. № 7. [Электронный ресурс – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/informatsionnoe-obschestvo-kak-novoe-obschestvo>].

3.Ячменева В.М., Ячменев Е.Ф. Цифровое пространство как необходимое и достаточное условие цифровизации экономики // Baikal Research Journal Электронный научный журнал Байкальского государственного университета 2020. Т. 11. – № 23. : [Электронный ресурс – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsifrovoye-prostranstvo-kak-neobhodimoe-i-dostatochnoe-uslovie-tsifrovizatsii-ekonomiki>].

4.Исаев В.Д. Формирует ли учитель совесть ученика? – В сб.: Культура школяра: інформаційна культура творчої особистості. – Київ-Луганськ: Українська академія інформатики, 1997. – С. 106-109.


5.Исаев В.Д. Антропологическая асимметрия цивилизации и культуры // Культура у філософії ХХ століття. Матеріали ІV Харківських міжнародних Сквородинських читань. – Харків: вид-во ХДУ, 1997. – С. 46-48.

6.Исаев В.Д. К проблеме изменения содержания образования // Тенденції та сучасні психолого-педагогічні проблеми підготовки фахівців у вищій школі. Збірник наукових праць. – Луганськ: Вид-во Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля, 2002. – С. 41-42.

7.Исаев В.Д. Философский взгляд на традиции православной педагогики // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Випуск 3. – Луганськ, 2002. – С. 180-191.

8.Исаев В.Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры. – Луганск: Світлиця, 2003. – 188 с.

9.Исаев В.Д. Четыре ориентира мировоззрения. // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Випуск 4. – Луганськ, 2003. – С. 71-80.



10. Исаев В.Д., Ильченко В.Д., Шулико В.П. Православие – Украина – Славянство: истоки и конфигурация будущего. – Луганск: Світлиця, 2005. – 100 с.

11. Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича. Хрестоматия научно-христианской педагогики (Составление и введение Ельченко В.И.). – Луганск: ОАО «ЛОТ», 2000. – 400 с.

12. Ильченко В.И., Шелото В.М. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве. – К.: АО «ИТН», 2002. – 325 с.

13. Ильченко В.И. Сакральная педагогика в духовном пространстве культуры восточных славян. – Релігія. Особистість. Громадянське суспільство. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. – Луганськ, 2003. – С. 24-30.

14. Иван Панин и библейская нумерология. [Электронный ресурс – Режим доступа: <https://www.realrocks.ru/vivat-3788/55809>].

### References

1. Isaev V.D. Chelovek v prostranstve civilizacii i kul'tury. – V sb.: Rugan'. Sbornik nauchnyh trudov, posvyashchennyj 200-letiyu g. Luganska. YUbilejnoe izdanie. – Lugansk: «LKT-Elektroniks», 1995. – S. 92-108.

2. Suhov E.I. Informacionnoe obshchestvo kak novoe obshchestvo // Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya. 2011. № 7. [Elektronnyj resurs – Rezhim dostupa: <https://cyberleninka.ru/article/n/informatsionnoe-obshchestvo-kak-novoe-obshchestvo>].

3. Yachmeneva V.M., Yachmenev E.F. Cifrovое prostranstvo kak neobhodimое i dostatochnое uslovie cifrovizacii ekonomiki // Baikal Research Journal Elektronnyj nauchnyj zhurnal Bajkalskogo gosudarstvennogo universiteta 2020. T. 11. – № 23. : [Elektronnyj resurs – Rezhim dostupa: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsifrovое-prostranstvo-kak-neobhodimое-i-dostatochnое-uslovie-tsifrovizatsii-ekonomiki>].

4. Isaev V.D. Formiruet li uchitel' sovest' uchenika? – V sb.: Kul'tura shkolyara: informacijna kul'tura tvorchoї osobistosti. – Kiїv-Lugans'k: Ukraїns'ka akademiya informatiki, 1997. – S. 106-109.


5. Isaev V.D. Antropologicheskaya asimmetriya civilizacii i kul'tury // Kul'tura u filosofii HKH stolittya. Materiali IV Harkivs'kih mizhnarodnih Skovorodins'kih chitan'. – Harkiv: vid-vo HDU, 1997. – S. 46-48.

6. Isaev V.D. K probleme izmeneniya soderzhaniya obrazovaniya // Tendencii ta suchasni psihologo-pedagogichni problemi pidgotovki fahivciv u vishchij shkoli. Zbirnik naukovih prac'. – Lugans'k: Vid-vo Skhidnoukraїns'kogo nacional'nogo universitetu im. V.Dalya, 2002. – S. 41-42.

7. Isaev V.D. Filosofskij vzglyad na tradicii pravoslavnoj pedagogiki // Filosofsk'i doslidzhennya. Zbirnik naukovih prac' Skhidnoukraїns'kogo nacional'nogo universitetu im. V.Dalya. – Vipusk 3. – Lugans'k, 2002. – S. 180-191.

8. Isaev V.D. Chelovek v prostranstve civilizacii i kul'tury. – Lugansk: Svitlicya, 2003. – 188 s.

9. Isaev V.D. Chetyre orientira mirovozzreniya. // Filosofsk'i doslidzhennya. Zbirnik naukovih prac' Skhidnoukraїns'kogo nacional'nogo universitetu im. V. Dalya. – Vipusk 4. – Lugans'k, 2003. – S. 71-80.



10. Isaev V.D., Il'chenko V.D., SHuliko V.P. Pravoslavie – Ukraina - Slavyanstvo: istoki i konfiguraciya budushchego. – Lugansk: Svitlicya, 2005. – 100 s.

11. Sakral'naya pedagogika serdca Pamfila YURkevicha. Hrestomatiya nauchno-hristianskoj pedagogiki (Sostavlenie i vvedenie El'chenko V.I.). – Lugansk: OAO «LOT», 2000. – 400 s.

12. Il'chenko V.I., SHelyuto V.M. Fenomen sakral'nogo v istoriko-kul'turnom prostranstve. – K.: AO «ITN», 2002. – 325 s.

13. Il'chenko V.I. Sakral'naya pedagogika v duhovnom prostranstve kul'tury vostochnyh slavyan. – Religiya. Osobistist'. Gromadyans'ke suspil'stvo. Zbirnik naukovih prac' Skhidnoukrains'kogo nacional'nogo universitetu im. V.Dalya. – Lugans'k, 2003. – S. 24-30.

14. Ivan Panin i biblejskaya numerologiya. [Elektronnyj resurs – Rezhim dostupa: <https://www.realrocks.ru/vivat-3788/55809>].

### **Isaev V.D., Ilchenko V.I. DIALECTICS OF INTERNAL AND EXTERNAL MAN AS INFORMATION PROBLEM IN THE SPACE OF DIGITALIZATION**

*The article discusses the dialectic of the interaction of the inner and outer man in their unity, integrity and contradiction in the circumstances of civilization and culture, quasi-civilization and quasi-culture. The role of social information in the movement of a holistic person towards the ideals of culture and models of civilization is analyzed. The parameters of the imperative nature of social information in this movement are determined. The problem of choosing the further dominant information path of man and mankind is posed: in the space of the history of civilization, the history of culture, in the modern space of digitalization, and the question is also explored in the history of the relationship of man and mankind with God.*

**Key words:** *civilization, culture, quasi-civilization, quasi-culture, external and internal person, information society, digitalization, digital space.*

**Исаев Владимир Данилович** – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».


**Isayev Vladimir Danilovich** – Honored Worker of Education of LNR, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education of Lugansk People's Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**E-mail:** vd.isaev@gmail.com

**Ильченко Валерий Иванович** – почетный профессор, кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии ЛГУ им. Владимира Даля.

**Ilchenko Valery Ivanovich** – Honorary Professor, Candidate Of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy of State Educational Establishment of Higher Education of LPR «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

**E-mail:** ivi.sacra777@gmail.com



**Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

УДК 130.2


*Шелюто В.М.*

## **ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗУМНОГО КОНСЕРВАТИЗМА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

*Статья посвящена проблемам и перспективам философии «разумного консерватизма». Автор исходит из того, что история России носила циклический характер и существенно отличалась от истории западноевропейской цивилизации, которая развивалась поступательно-линейно. «Разумный консерватизм» предусматривает определенное отношение к религии, отношению к семье, патернализму со стороны государства, протекционизму в экономике, в определённой степени опору на собственные силы, эволюционизм. Представления о «разумном консерватизме» были свойственны различным направлениям русской общественно-политической мысли в разные периоды истории. Отдельные идеи «разумного консерватизма» разрабатывались в трудах русских мыслителей, начиная с середины XIX века, а также у мыслителей русской эмиграции XX. Идеи «разумного консерватизма» приобретают особую актуальность в настоящее время, в период глобализации и кризиса мировоззрения.*

**Ключевые слова:** разумный консерватизм, западники, славянофилы, глобализм, история, кризис.

Начиная со второй половины XIX столетия в историческом познании явно обнаруживается тенденция объединения истории отдельных народов и стран в единую всемирную историю. В плане геополитики данная тенденция выражается в глобализации социально-экономических и политических процессов, происходящих в мире. Глобализм стремится превратить исторический процесс в единый поток и сформировать общее направление неограниченной какими-либо государственными или культурными рубежами «универсальной» истории. Одной из ранних разновидностей глобализма выступает колониализм. Практическая реализация данной тенденции осуществляется путём подчинения небольшим числом европейских государств многочисленных стран Азии и Африки. Колониальная политика европейских держав рассматривается как движение в сторону прогресса. В то же время страны Востока, подчинённые Западу, рассматриваются как носители традиционности, лишённые сами по себе какой-либо существенной перспективы развития. Их экономические и политические системы в европоцентричной модели исторического процесса рассматриваются как крайне консервативные, лишённые внутренней динамики, отсталые и




бесперспективные. «Бремя белого человека», согласно теоретикам колониализма, заключается в том, чтобы нести свет просвещения и прогресса этим отстающим в своём развитии народам.

В начале XX века наиболее значимыми формами глобализма явились неолиберальный «мондиализм» и коммунистическая теория «перманентной» революции. Они были направлены против элементов консерватизма и традиционализма, которые тем не менее присутствовали в идеологии многих европейских стран того времени. Результатом данной борьбы явилась Первая мировая война и распад четырёх империй, частично строившихся на основе консервативных принципов, связанных с укоренёнными в истории традициями этих держав.

После войны сохранились колониальные империи, в частности Британская империя. Она была основана на принципе «Правь Британия морями». Согласно данному принципу утверждалась глобалистская тенденция морской экспансии англо-саксонского мира. Тот, кто управляет морями, тот управляет и сушей – эта установка звучала для всех империй как неопровержимая аксиома. За сравнительно короткое время после Октябрьской революции 1917 года под названием Советского Союза была создана новая геополитическая общность на территории бывшей Российской империи. Это было государственное образование качественно иного типа с перспективами на мировую революцию. Однако после гражданской войны и Варшавской битвы 1920 года перспективы мировой революции уже не казались руководству страны столь очевидными и направление осуществления данной тенденции существенно изменились, что и способствовало постепенному переходу Советского государства к более консервативной форме. В значительной степени этот переход обосновывался двумя тезисами: о возможности построения социализма в одной отдельно взятой стране; о том, что многие страны могут перейти к социализму, минуя капитализм. На наш взгляд, эти две идеологемы явились источником формирования неоконсерватизма и традиционализма в советской идеологии, которая изначально носила революционный и интернациональный, т.е. глобалистский характер.

Противопоставив себя глобализму, консерватизм и традиционализм в некоторых европейских странах вследствие невозможности реализовать политические и экономические устремления в адекватной государственной форме перешёл в превращённую форму, которая при сложившихся после Первой мировой войны обстоятельствах несла серьёзную опасность для существования остального мира. Возникновение превращённой формы традиционализма произошло в Италии и Германии в 20-е – 30-е годы XX столетия. Оно было связано не только с текущей политической ситуацией того времени, но и с длительным задержанием исторического развития этих стран. Эта задержка исторического развития была связана с тем, что им в течение долгого времени не удавалось реализовать проект объединения страны. Германия и Италия были объединены «железом и кровью» только во второй




половине XIX века. Однако на протяжении длительного времени существовали серьёзные проблемы в процессе формирования единой нации. Как утверждал один из идеологов объединения Италии маркиз Д'Адзельо: «Италию мы уже объединили. Теперь необходимо сформировать итальянцев». Отсюда гипертрофия национального фактора, тяготение к архетипическим, дохристианским традициям Римской империи, германского язычества, признание нации сверхценной. Вследствие длительной нереализованности проекта объединения страны подчёркивалась исключительная значимость этих стран в процессе формирования европейского сознания. В столкновении с миром, имеющим чётко выраженную тенденцию к глобализации, произошла существенная деформация национальной идеи этих стран, её гипертрофия, что и привело к установлению в Италии и Германии тоталитарного общества и государства, а в качестве господствующих идеологий фашизма и нацизма как превращённых форм традиционализма. Другая негативная тенденция для консерватизма и традиционализма возникла в Японии, которая на протяжении длительного времени являлась полностью изолированной страной. Япония пребывала практически в полной изоляции с начала XVII до середины XIX века. Именно из этих трёх стран, претерпевших в истории существенную деформацию национальной идеи, возникла ось «Берлин-Рим-Токио», несущая угрозу всему остальному миру.

Вследствие возникновения негативных факторов исторического развития между двумя мировыми войнами в ряде европейских государств, основываясь на идеологии неоконсерватизма и традиционализма, сформировались крайне правые политические режимы. Это произошло в Венгрии, Польше, Португалии, Испании, Словакии, Хорватии, Румынии. Основой подобного неоконсерватизма и традиционализма является этнический национализм, который несёт прямую и явную угрозу другим народам. В ряде случаев религиозный фактор может способствовать формированию подобного консерватизма. Примерами этого являются франкистская Испания, глинковская Словакия, Хорватия усташей, где позиции клерикалов, связанных с Ватиканом, были очень сильны. Другим фактором, влияющим на формирования консервативно-традиционалистских режимов крайне правого толка в Европе в период между двумя мировыми войнами явился монархический строй. Монархо-фашизм существовал в Румынии, Болгарии того времени.

В конце 30-х – начале 40-х годов XX века была предпринята реализация нацистской утопии «нового мирового порядка», которая заключалась в попытке насильственным путём подчинить европейский континент, и даже весь мир, германскому «Третьему рейху». Фактически это была попытка создать ещё одну форму глобализма. Однако, в отличие от англо-саксонского мондиализма и советского большевизма, эта идеология не соответствовала главному критерию, который предъявляется к таким идеям. Она носила открыто выраженный националистический характер, была лишена всякой революционности, наполнена языческой архаикой и антисемитизмом. Она






предусматривала исключительную ориентацию на насильственные военные методы осуществления. В этом заключалась слабость этой идеи, по сравнению с англо-саксонской и советской идеями глобализма. Поэтому изначально нацистская идея была обречена на поражение. Фашизм оказался самым слабым звеном среди мировых идеологий того времени, поскольку он, в отличие от англо-американской или советской идеи, был направлен в прошлое. Синтез нацизма как крайней формы национализма с глобалистской идеей, которая коренилась в имперских устремлениях Германии на протяжении фактически всей её истории, оказался неудачным по определению. Германия в идеологии Рейха рассматривалась как сверхгосударство, как преемница Великого Рима (Священной Римской империи германской нации), что придавало данной идее глубинный исторический смысл. Именно в таком смысле надо понимать слова У. Черчилля о том, что мы боремся не с Гитлером, а с духом Гёте и Шиллера.

Ультраконсервативная идея Рейха овладевала душой и волновала кровь значительного числа немцев, вследствие того, что им не удавалось долгое время не только воссоздать империю, но и создать хотя бы национальное государство в тот период, когда это успешно осуществили другие страны и народы. Даже в конституции Веймарской республики 1919 года, возникшей в ходе Ноябрьской революции в Германии, утверждалось, что «Германская республика является империей», а глава правительства этой республики именовался рейхсканцлером. Необходимо отметить, что длительная нереализованность национально-государственной идеи приводит к трагической развязке и негативным последствиям, что хорошо видно и на примере современной Украины, где как ни в одной из современных европейских стран получил развитие радикальный этнический национализм.


В конце XX столетия наступил глубокий кризис ценностей, который не менее опасен для общества, чем кризис экономический. «Духовный тупик» человечества выразился в кризисе религии, философии, идеологии. Стремление правящих политических сил, тесно связанных с финансовыми империями и транснациональными корпорациями, провести ревизию истории способствовало существенному искажению её понимания в угоду текущей политической конъюнктуры. Глубинные смыслы прошлого, присутствовавшие в настоящем, были отсечены. Перед человечеством, как в XIX веке «призрак коммунизма», стал маячить «конец всемирной истории», описанный американским мыслителем Ф. Фукуямой [1]. Этот «конец всемирной истории» был связан не с эсхатологическими представлениями религиозных философов, не с устремлениями социалистов-утопистов к справедливому коммунистическому будущему. Он представлялся как превращение истории в однородный и «одномерный» проект западной цивилизации, победившей во всём мире. Великие идеи, смыслы бытия тотально уничтожались, а дальнейшее движение человечества стало представляться как «ровный путь без цели». Однако, судя по тому, что происходит в мире в настоящее время и этому утопическому проекту создания «общества потребления» не суждено сбыться.



Наоборот, перед человечеством возникли эсхатологические образы мирового пожара, тотального «расчеловечивания», замены виртуальной реальностью подлинной реальности. Посткультура свидетельствует о том, что человечество в известном смысле исчерпало глубинные основы своего бытия. Мир остаётся не менее конфликтным, чем он был раньше. Однако привычные механизмы разрешения этой конфликтности в виде всеобъемлющей системы международных договоров и соглашений, международных организаций, коллективной безопасности перестали работать после фактического распада в начале нынешнего столетия созданной ещё на конференциях 1945 в Ялте и Потсдаме системы международных отношений. Изменение направленности исторического процесса проявилось и в существенном пересмотре роли ключевых личностей истории XX столетия. Многие из тех, с кем было связано движение человечества по пути прогресса, были преданы остракизму. В то же время роль тех, с кем были связаны негативные тенденции истории человечества, получили признание в официальных кругах значительного числа государств. В современном политическом дискурсе возник опасный симбиоз в прошлом противоречащих друг другу «мифологем», когда неолиберализм стал активно взаимодействовать с крайне правыми идеологиями, а лозунг демократии стал стимулировать развитие некоторых качеств тоталитарных, в том числе неофашистских форм правления. Это «схождение противоположностей» в современном мире породило глубинный кризис мировоззрения человечества, преодоление которого является единственной панацеей от тех бед, которые поджидают человечество в переломные моменты его истории.

Для современного мира характерна деградация социальной идеи. Данная идея в Советской России имела огромное значение. В настоящее время происходит переход идеологии из социально-экономического в национально-культурное измерение. Социальная идея, которая была реализована в Советском Союзе, активно подвергнута в настоящее время резкой критике, а право частной собственности рассматривается как священное. Отвергнув марксизм как утопизм, в качестве моделей будущего предлагаются различные идеологии – евразийства (П.Савицкий, Н.Трубецкой), народной монархии (И.Солоневич) и др.

Недоверие к разуму способствовало существенной деградации социальной идеи, заменённой в разных государствах (Польша, Венгрия, Турция и др.) формами этнического и гражданского национализма. Этот национализм оказывается встроенным в глобалистский проект, именуемый «западной демократией». В настоящее время «западная демократия» всё больше скатывается к неототалитарной форме власти «мирового правительства», порождая при этом существенную деформацию ценностных ориентиров современного общества. В конце XX века все субстанциональные и онтологические, обладающее духовным смыслом и значимостью идеи постмодернистское сознание превращает в симулякры. В постмодернистской




интерпретации из истории изымаются представления не только о промысле Божию, провиденциализме и фатализме, свойственные религиозному сознанию, но и об «осознанной необходимости», целенаправленности и закономерностях исторического процесса. Вследствие подобной «деконструкции» в интерпретации исторического прошлого преобладает фактор случайности и хаоса.

Преодоление кризиса современного мировоззрения предполагает критический анализ тех ошибок и заблуждений человечества, которые были характерны для предшествующих эпох. Начало XXI века является переломным моментом истории, когда в муках, преодолевая «одномерность» и несправедливость возникшего после краха системы социализма однополярного мира, формируется пока ещё неясный облик более справедливого, учитывающего интересы подавляющего большинства стран многополярного мира. В этих условиях необходимо возродить глубинные идеи и смыслы, которые на протяжении истории «окормляли» человечество.

Идеология каждой исторической эпохи формируется под влиянием как новаторских идей, которые в значительной степени способствуют революционной поступи общества, так и тех идей, которые непосредственно связаны с традицией. Баланс между традицией и новациями даёт возможность человечеству пережить судьбоносные моменты исторических катаклизмов, выстоять в условиях крайней нестабильности, найти альтернативу деструктивным взглядам, которые подталкивают человечество к пропасти нигилизма и саморазрушения. В условиях кризисной эпохи и системного слома отношений, когда, по словам восточных мудрецов, «нет пяди земли, чтобы поставить ногу, нет черепицы, чтобы прикрыть голову», обращение к «разумному консерватизму» является совершенно необходимым. Оно необходимо для осознания человеком смысла своей жизни, своего места и роли в истории и осмысления исторического процесса как реальности, в которой человек осуществляет свой экзистенциальный выбор.

Российский лидер В.В. Путин в своём выступлении на пленарной сессии в рамках XVIII ежегодного заседания клуба «Валдай» подчёркивает, что консервативный подход – «это не бездумное охранительство, не боязнь перемен, не игра на удержание и не замыкание в собственной скорлупе» [2]. Отмечая продуктивность данной мировоззренческой системы, Президент Российской Федерации отмечает, что разумный консерватизм – это «опора на проверенную временем традицию, сохранение и приумножение населения, реализм в оценке себя и других, точное встраивание системы приоритетов». Согласно суждениям российского президента, значение этой идеологии как основы политического курса в нынешних условиях в мире выросло». Поэтому разумный консерватизм условиях глубинного кризиса ценностей современного мира может выступить как фактор развития существующего общества.




«Разумный консерватизм» даёт человечеству надежду на возможность оптимального выхода из сложных и неоднозначных ситуаций, дать правильный ответ на поставленные временем вопросы, а, значит, и определить историческую перспективу движения человечества на последующее столетие. Избежав соблазна тотального отрицания прошлого, самосознание человеческой личности, руководствуясь принципами «разумного консерватизма», объединяет прошлое, настоящее и будущее в единый феномен времени. Тем самым человечество на изломе исторического времени заново переживает прошедшие исторические эпохи и осознаёт благодаря этому переживанию историю не как прошедшую во времени данность, а как перспективу и проект движения от хаоса к порядку и смыслу, осуществляющийся в будущем.

Вопрос формирования основных идеологических позиций «разумного консерватизма» для российского общественного сознания приобретает исключительную актуальность в настоящее время, когда в силу сложившихся обстоятельств современная Россия находится в сложных социально-экономических, геополитических, религиозных, культурных отношениях со странами Запада. В этих условиях особое значение приобретает защита духовной безопасности российского народа и «Русского мира» в целом, которая складывается из политических, культурных религиозных, исторических оснований, несущих в себе смысл существования Российской государственности в ситуации глобальных угроз. Как показала предшествующая история России, отказ от идеологии не мог способствовать достижению позитивных результатов ни для экономики, ни для культуры. Российская государственность разрушалась, пройдя определённый цикл развития. Так произошло и с Московским государством, объединённом при Иване Грозном – началось смутное время, и с Российской империей – Первая мировая война и последовавшие на её заключительном этапе две революции, и с Советским Союзом – крах политики перестройки и распад многонационального государства. Даже в настоящее время мы видим тяжелейшие последствия деструктивных процессов, которые происходили в ходе крушения как Российской империи, так и распада Советского Союза.

Переход русского общества в неестественное состояние способствовал разрушению несущих конструкций государственности, базовых идей общественного развития. Это стало очевидным уже в 90-е годы XX века, когда в процессе распада Советского Союза Россия только обрела свой суверенитет и государственность.

Применительно к «разумному консерватизму», речь идёт не о конкретной идеологии той или иной политической партии или организации. «Разумный консерватизм» подразумевает наличие у власти и народа государственнической позиции, создающей предпосылки дальнейшего развития России как субъекта международного права. Такая позиция даёт возможность преодоления не только деструктивных тенденций внутри страны, но и механизмов сдерживания со стороны Запада.




Согласно современному пониманию, идеология представляет собой «систему концептуально оформленных представлений и идей, которая выражает интересы, мировоззрение и идеалы различных субъектов политики ... и выступает формой санкционирования или существующего в обществе господства и власти ... или радикального их преобразования» [3]. «Разумный консерватизм» лишь частично подходит данному определению идеологии, поскольку он указывает только на её общую направленность, но не генерирует её социальный и политический смысл, как, например, это происходило с коммунистической идеологией в СССР. Применительно к современной России, «разумный» или «оптимистический» консерватизм следует рассматривать скорее не как отдельное идеологическое течение в общественно-политической мысли или государственную идеологию, а как способ отношения к жизни вообще.

«Разумный консерватизм» предусматривает отношение к религии, отношению к семье, патернализм со стороны государства, протекционизм в экономике, в определённой степени опору на собственные силы, эволюционизм.

Неприятие революционности является одной из характеристик традиционного общества. Так, в США, считавшиеся в XVIII – XIX веках образцом революционной державы, слово «коммунист» является по своей сути оскорблением, в то время как во французской или итальянской политической культуре это слово является совершенно нормальным. Марксизм, по словам выдающегося немецкого философа и социолога Ю. Хабермаса, является «нормальной исследовательской тенденцией». В современной России заметно обращение не только центристской партии «Единая Россия», но и политических партий с левой идеологией КПРФ и «Справедливая Россия» к традиционным ценностям, а, значит, и к некоторым идеалам «разумного консерватизма». Такое отношение левых партий связано в значительной степени с тем, что именно под властью Коммунистической партии Советский Союз стал сверхдержавой. Поэтому отказ от ценностей, господствовавших в социалистический период истории в современной России, видимо, невозможен, хотя негативное отношение к коммунистическим вождям и Октябрьской революции заметно как в выступлениях современных политических деятелей консервативной направленности, так и в творчестве некоторых российских писателей, музыкантов, актёров не только либерального, но и патриотически-консервативного направления.


Представления о «разумном консерватизме» были свойственны различным направлениям русской общественно-политической мысли в разные периоды истории. Отдельные элементы «разумного консерватизма» разрабатывались в трудах мыслителей середины XIX века как западников, так и славянофилов. У истоков этого стиля мышления стояли западники П. Чаадаев, Т. Грановский, М. Погодин, славянофилы Ю. Самарин, А. Хомяков, И.С. Аксаков. Спор западников и славянофилов являлся одним из главных



дискурсов всей русской общественно-политической мысли XIX столетия. Этот спор выражался в том, что обе спорящие друг с другом стороны несли лишь часть истины. Однако суждения русских мыслителей становились продуктивными лишь в том случае, когда достигался соответствующий синтез тезиса и антитезиса западников и славянофилов, когда самобытный путь Российской цивилизации осуществлялся на основе глубокого синтеза «Русского пути» с путём развития всей мировой истории. Все другие варианты были отвергнуты историей – и низкопоклонство перед Западом и стремление к самоизоляции.

Указанная тенденция общественно-политического мышления продолжилась в творчестве писателей, поэтов и мыслителей второй половины XIX столетия Ф.М. Достоевского, Ф.И. Тютчева, В.С. Соловьёва, К.Н. Леонтьева. Русская религиозная философия начала XX века также откликнулась на идеи «разумного консерватизма» и традиционализма. К числу мыслителей этого времени, развивавших присущие «разумному консерватизму» тенденции, относятся изгнанные из России в 1922 году и уехавшие на Запад на «философском пароходе» Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, В.В. Зеньковский.

Среди русских мыслителей, находящихся в эмиграции, следует отметить наиболее близкую к «разумному консерватизму» позицию Н.А. Бердяева, проявившуюся в его многочисленных работах: «Истоки и смысл русского коммунизма», «Царство Духа и царство кесаря», «Русская идея», «Смысл творчества», «Судьба России», «Новое средневековье» и т.д. Согласно оценке президента России, Н.А. Бердяев подчёркивает, что консерватизм – это «не то, что мешает идти вверх и вперед, а то, что мешает идти назад и вниз, к хаосу». Таким образом, Н.А. Бердяев определяет дальнейший вектор исторического движения России. Русский мыслитель был хорошо знаком с теми основными идеями, которые определяли пути развития российской государственности в конце XIX – начале XX века. Анализируя идейный спор западников и славянофилов, а они в различных модификациях фактически существовали на протяжении всей русской истории, а не только в XIX веке, Н.А. Бердяев подчёркивает: «В славянофильстве было много роковых ошибок и наивностей, но в нем же была и правда, дальше развиваемая Достоевским, Вл. Соловьёвым и др. У нас есть органические задатки пути, противоположного этому судорожному движению к земному богу, к механизму, подменившему организм, к фиктивному бытию. Это не значит, конечно, что Европа «сгнила»; и там готовятся силы к последнему акту мировой истории. Мировая история разрешится лишь совместными силами Востока и Запада, и каждый великий народ имеет тут свою миссию. Но верим, России и русскому религиозному движению принадлежит роль особая и великая. Только Россия может соединить восточное созерцание Божества и охранение божественной святыни православия с западной человеческой активностью, с исторической динамикой культуры. На монгольском Востоке есть страшная стихия безличности как кара




за грехи, грозящая европейской цивилизации, изменяющей христианскому откровению о личности. Россия в силах будет отразить восточно-монгольскую опасность, если победит в себе татарщину, охранит себя от американской безличности и укрепит в себе мужественно-христианскую активность личности. Вера в миссию России есть вера, она не может быть доказана, это не научная истина. Народ есть реальное, а не номинальное понятие, народ – мистический организм, сверхчеловеческое единство. Народ есть предмет веры, а не предмет чувственного восприятия. Вера в русский народ принуждает нас думать, что Запад не в силах выйти из кризиса без истины, хранящейся на Востоке, в восточном православии, в восточной мистике, в восточном созерцании Божества. Третий Завет родится от органического соединения мистической истины Востока с утонченными плодами культуры Запада и с западной активностью. Христос на Западе, в католичестве был объектом, к Нему тянулся человек; на Востоке, в православии Христос был субъектом, внутренним фактом» [4, с. 184].

Н.А. Бердяев даже готов увидеть позитивное значение коммунизма для истории России того времени: «По объективному своему смыслу происходящий процесс есть процесс интеграции, собирание русского народа под знаменем коммунизма» [5, с. 120].

Крайне негативная позиция по отношению к Советской власти автора работы «О сопротивлении злу силой», одного из наиболее известных мыслителей русской эмиграции И.А. Ильина, на наш взгляд, не даёт основания считать данного мыслителя «умеренным консерватором», хотя отдельные положения его неогегельянской философии сыграли ключевую роль в формировании консерватизма как политической идеологии русской эмиграции. И.А. Ильин, издававший в 30-е годы минувшего столетия свои книги в Берлине, даёт резко отрицательную трактовку Октябрьской революции 1917 года, называя её «Российской трагедией». Весь последующий советский период истории он считает отравленным «ядом большевизма». Подобная трактовка истории советского периода существенным образом отличается от более сложной и противоречивой оценки большевизма в работе Н.А. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» [5].

Особое значение имеет разумный консерватизм для истории России. В аспекте мировоззрения разумного консерватизма история России рассматривается как некая совокупность отдельных исторических циклов, пройденных Российским государством. В центре каждого из этих циклов русской истории находились наиболее значимые исторические личности. Александр Невский, русский князь, признанный святым православной церковью, победитель шведов и немцев, заключивший договор с ордой, являлся ключевой фигурой для «евразийской» идеи, которая хотя активно не афишировалась, однако всё-таки присутствовала в советской исторической науке. Ключевой фигурой для понимания русской и советской истории являлась также неоднозначная и парадоксальная фигура Ивана Грозного,




первого русского царя, сумевшего сломить сопротивление боярской оппозиции и объединить под своей властью всю страну, увеличив к тому же её территорию почти вдвое. Ещё одной ключевой фигурой российской истории являлся император Пётр Великий, явный «западник», «прорубивший окно в Европу». Однако в деятельности Петра всегда подчёркивалось именно то, что он это смог осуществить не вследствие капитуляции, а именно вследствие победы над шведами в Северной войне. Здесь напрашивается прямая параллель с историей XX столетия. Коммунистическая идея ведь тоже была западной, но она могла утвердиться только в результате победы над Западом, что и произошло в 1945 году в результате победы над фашистской Германией и её союзниками. При Петре I было проведено значительное число реформ, не столько европеизирующих Россию, сколько упрочивших основы её государственности благодаря мощной системе власти, которая просуществовала в течение двух столетий. При Петре Великом Россия стала империей. А это означало наивысший статус среди государств. Ведь в Европе того времени империей считалась только «Священная Римская империя германской нации», которая после Вестфальского мира 1648 года превратилась в конгломерат обособленных, а зачастую и враждующих друг с другом, княжеств и королевств. Имперская система управления не могла быть создана в рамках Московского православного царства, где господствовал архаичный принцип организации власти, что после прекращения династии Рюриковичей привело к «смутному времени» и развалу страны. Реформы Петра также способствовали величайшему прорыву в сфере светской культуры, наиболее ярким проявлением которого стала великая русская литература XIX столетия, занявшая достойное место во всей мировой культуре. В противовес «первопрестольной» Москве, сакральному «третьему Риму» Петром Великим была основана новая северная столица, сделанная по лучшим образцам европейских столиц. Важнейшими фигурами в советский период считались также такие важнейшие фигуры русской истории, как организаторы ополчения Минин и Пожарский, генералиссимус А.В. Суворов, адмирал Ф.Ф. Ушаков, фельдмаршал М.И. Кутузов.

История России имела циклический характер и существенно отличалась от истории западноевропейской цивилизации, которая развивалась поступательно-линейно, пыталась уместить все существующие противоречия в «прокрустово ложе» формально-логических процессов и отбрасывая всё то, что не подлежит логическим схемам и требует глубокого внутреннего переживания.


Безбрежное циркулирование информации способствует появлению многочисленных фальсификаций, разного рода диффамации, принимающей уродливый облик несостоявшейся истины. Клиповое мышление, разрушающее подлинный облик мира, сводит на нет стремление с помощью работы мысли утвердить в сознании человечества подлинную истину бытия – дианою, к которой стремились ещё великие древнегреческие философы. Господство





поверхностного, не затрагивающего суть бытия мнения – доксы, связанной с поверхностностью чувственно-оценочных суждений, способствует разрушению самого процесса мышления и превращения его в простой инструмент для решения сугубо практических задач повседневности. Субъективизм, скептицизм и релятивизм – эти признаки кризиса мысли и кризиса веры разрушает стремление человечества к познанию мира и не дают какой-либо надежды на обретение истинной веры. Подобно калейдоскопу происходит смена картин мира, вследствие «отцифровывания» сознания «расчеловечивается» личность, на отдельные фрагменты распадается мироздание, которое уже не представляется возможным собрать воедино. Тотальная «деконструкция», охватившая умы человечества, способствует разрушению искусства, философии, религии, институтов семьи, общества и государства. Представляя базовые идеи, на которых выстраивалась история, «языковыми играми», «суррогатами бытия», лишёнными какого-либо значимого смысла и содержания, человечество идёт по дороге разрушения. Разрушается не только духовная природа личности, но даже биологическая природа человеческого тела. На фоне этих деструктивных процессов «разумный консерватизм» способен выступить в качестве единственной дороги обретения человечеством смысла своего существования. В переломные моменты русской истории разумный консерватизм мог выстроить последовательность утраченных смыслов исторического бытия русского народа и не допустить утрату человеческой личностью глубинных смыслов своего существования. Ключевые фигуры русской истории обращались к глубинным смыслам консерватизма. Даже наиболее революционные и ниспровергающие все предшествующие авторитеты политические лидеры, так или иначе, обращались к отдельным положениям консерватизма в наиболее сложные моменты истории.

«Разумный консерватизм» предполагает сохранение определённого баланса между научно-рационалистическим и эмпирическим знанием и знанием интуитивным, мифопоэтическим. Данная идейная позиция, опирающаяся на историзм, не должна быть полностью привязана к текущей политической ситуации. Она должна сохранять объективность факта, невзирая на возможное различие оценочных суждений. Этим и объясняется, как говорил В.В. Маяковский, капризность истории. В то же время истории свойственны некоторые качества сакрального текста. Это некий священный текст, в котором мы пишем и в который также пишут нас самих. Время отдаляет нас от исторических событий прошлого. В силу этого происшедшее событие или исторический персонаж становятся всё более воспринимаемым сквозь призму мифологического сознания. Он становится для нас всё более отдалённым и во многом подобен персонажам сновидений или сказаний, произведений художественной литературы. Однако именно это мифологическое прошлое является для нас той прочной основой, с которой мы движемся по направлению к ещё неизвестному будущему. Для формирования исторического сознания



именно момент прошлого является ключевым. Поэтому этот элемент прошлого должен быть чётко запечатлён в сознании и мифологически оформлен. Он должен остаться незабываемым для изменяющегося сознания и изменяющейся истории. Он является константой, от которой мы отталкиваемся, идя навстречу неизвестному, непознанному, которым является для нас будущее. Именно прошлое связывает время воедино, устанавливая вечность в качестве единого универсального измерения исторического процесса во всей его изменчивости, противоречивости и многообразии.

Концепции исторического развития XXI века должны основываться на существенно переработанных представлениях о прогрессе. В настоящее время прогресс создаёт предпосылки такого порядка, при котором «всё продаётся и покупается, а главной универсальной ценностью, в т.ч. и в духовной сфере, являются деньги. По словам Ж. Аттали, новый торгово-денежный мировой порядок «постоянно стремится к организации единой универсальной формы мирового масштаба». При этом порядке власть измеряется количеством контролируемых денег, вначале посредством силы, потом посредством закона» [6, с. 167].


В рамках идеологии разумного консерватизма должен быть осуществлён синтез глобальных представлений о прогрессе и культурных традиций. Ярким примером новых «работающих» теорий исторического движения является концепция «строительства социализма с китайской спецификой», выступающая в качестве официальной в Китайской Народной Республике.

### Л и т е р а т у р а

- 1.Фукуяма Ф. Конец истории? / Френсис Фукуяма // Вопросы философии. – № 3. – 1990. – С. 134-148.
2. Путин В.В. Выступление на пленарной сессии XVIII ежегодного заседания клуба «Валдай». : [Электронный ресурс] – URL: <https://ru.valdaiclub.com/events/posts/articles/vladimir-putin-xviii-ezhegodnoe-zasedanie-mezhdunarodnogo-diskussionnogo-kluba-valday-stenogramma/>. (дата обращения – 07.03.2022).
- 3.Новая философская энциклопедия: в четырех томах. пред. науч.-ред. совета В.С. Стёпин. – 2-е изд., испр. и доп. – Москва, Мысль, 2010.
- 4.Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда,1989. – С.254-581.
- 5.Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М: Наука, 1990. – 224 с.
- 6.Святая Русь. Большая Энциклопедия Русского Народа. Русское мировоззрение. Гл. редактор, составитель О.Платонов. – М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003. – 1008 с.

### R e f e r e n c e s

- 1.Fukuyama F. Konec istorii? / Frensis Fukuyama // Voprosy filosofii. – № 3. – 1990. – S. 134-148.



2. Putin V.V. Vystuplenie na plenarnoj sessii XVIII ezhegodnogo zasedaniya kluba «Valdaj». : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://ru.valdaiclub.com/events/posts/articles/vladimir-putin-xviii-ezhegodnoe-zasedanie-mezhdunarodnogo-diskussionnogo-kluba-valday-stenogramma/>. (data obrashcheniya – 07.03.2022).

3. Novaya filosofskaya enciklopediya: v chetyrekh tomah. pred. nauch.-red. soveta V.S. Styopin. – 2-e izd., ispr. i dop. – Moskva, Mysl'. 2010.

4. Berdyaev N.A. Smysl tvorchestva // Berdyaev N.A. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva. – M.: Pravda, 1989. – S. 254-581.

5. Berdyaev N.A. Istoki i smysl russkogo kommunizma/N.A. Berdyaev. – M.: Nauka, 1990. – 224 s.

6. Svyataya Rus'. Bol'shaya Enciklopediya Russkogo Naroda. Russkoe mirovozzrenie. Gl. redaktor, sostavitel' O. Platonov. – M.: Pravoslavnoe izdatel'stvo «Enciklopediya russkoj civilizacii», 2003. – 1008 s.

### **Shelyuto V.M. PROBLEMS AND PROSPECTS OF REASONABLE CONSERVATISM IN THE MODERN WORLD**

*The article is devoted to the problems and prospects of the philosophy of "reasonable conservatism". The author proceeds from the fact that the history of Russia was cyclical and differed significantly from the history of Western European civilization, which developed progressively linearly. The "Reasonable conservatism" provides for a certain attitude towards religion, attitude towards the family, paternalism on the part of the state, protectionism in the economy, self-reliance to a certain extent, evolutionism. The ideas about the "reasonable conservatism" were characteristic of various areas of Russian socio-political thought in different periods of history. Separate ideas of the "reasonable conservatism" were developed in the works of Russian thinkers, starting from the middle of the 19th century, as well as among the thinkers of the Russian emigration of the 20th century. The ideas of "reasonable conservatism" are of particular relevance at the present time, in the period of globalization and the crisis of worldview.*

**Key words:** reasonable conservatism, Westernizers, Slavophiles, globalism, history, crisis.

**Шелюто Владимир Михайлович** – доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, профессор кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля.

**Shelyuto Vladimir Mikhaylovich** – doctor of philosophical sciences, candidate of historical sciences, professor, professor of the Department of philosophy of the Lugansk State University named of Vladimir Dal.

**E-mail:** kaf.filosofia.teologia@yandex.ru

**Рецензент: Капичина Елена Алексеевна** – доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Луганской государственной академии культуры и искусства имени М. Матусовского.

## **РОЛЬ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ОПЫТА В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ**

*В статье показывается, какое влияние на развитие герменевтики как науки было оказано отечественными, в том числе и православными, исследователями. Герменевтический опыт – это «чудо понимания», и в статье обосновывается его необходимость для новых поколений.*

**Ключевые слова:** герменевтика, герменевтический опыт, понимание, будущее поколение, учение.

**Введение.** Рост количества национально-этических конфликтов, в которых погрязло современное общество, и их масштабность приводит нас к необходимости поиска путей их разрешения, путей преодоления противоречий между «своим» и «чужим», а также поиска путей взаимодействия с Другим.


В настоящее время осмысление понятия герменевтического опыта, которое было впервые введено Г.-Г. Гадамером, стало наиболее актуальным в связи с выявлением того влияния, которое герменевтический опыт оказывает на формирование социальной реальности.

Современная социальная философия в своем многообразии направлений и методов приобретает возможности для решения герменевтических проблем человечества, что укрепляет ее статус не только как науки, а как технологии или искусства освоения социальной реальности (объективной и субъективной).

Герменевтическую проблематику в разные периоды истории изучали многие ученые, среди которых такие умы предшествующих эпох, как Аристотель, Платон, Н. Кузанский, И. Кант, Г. Гегель, В. Дильтей и др. Их исследования получили свое продолжение в работах философов XX века – Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Шелер и т.д. Труд Г.-Г. Гадамера «Истина и метод» становится фундаментальным ввиду обоснования введения понятия герменевтичности в различные области философского знания.

**Целью данной статьи** является обоснование необходимости изучения социальной философией именно герменевтического опыта, так как его герменевтичность делает его наиболее влиятельным фактором в формировании современного общества и его социальной реальности.

**Основная часть.** Перед человечеством на современном этапе поставлен радикальный вопрос о том, как сосуществовать с Другим. Герменевтикой с Древних времен считали искусство толкования, а истолкованию можно подвергнуть любое смылосодержащее явление. На современном этапе развития философии человек, общество, культура являются



«смыслосодержащими объектами», что дает возможность обозначить эти объекты как тексты.


Герменевтика, по рассуждениям В. Дильтея, стала основой для всех наук о человеческом духе, к которым он относил и гуманитарные науки. Согласно его высказываниям в целом, в отличие от естествознания, содержание гуманитарных исследований составляют не факты природы, а объективированные выражения человеческого духа, мысли и чувства человека, его цели и мотивы. Соответственно, если для объяснения явлений природы используются каузальные, то есть причинные законы, то для понимания действия людей их необходимо предварительно интерпретировать или расшифровать. Поэтому гуманитарное понимание всегда связано с раскрытием смысла действий людей, их социального взаимодействия [9].

Еще М. Хайдеггер подчеркнул у В. Дильтея «беспокойное стремление к главной цели»: привести «жизнь» к философскому пониманию и обеспечить этому пониманию из «самой жизни» герменевтический фундамент. Гадамер же считал, что «герменевтический аспект не может ограничиваться «герменевтическими науками» – искусством, историей, не может ограничиваться общением с «текстами»: универсальность герменевтической проблемы относится к совокупности всего разумного ...» [2].

Среди многих исследователей существует мнение, что в России герменевтическая традиция не имела места и является чисто западным или даже немецко-протестантским явлением. Так, Н. К. Гаврюшин писал: «Особенно острая постановка герменевтической проблемы связана с протестантизмом. Можно даже сказать, что герменевтика и есть основная проблема протестантизма. Православие, равно как и католицизм, стоит на том, что текст живет и осмысливается только в своем контексте, Св. Писание равночестно со Св. Преданием и раскрывается только через него <...> Протестантизм, порвав с Преданием, остается один на один с Текстом, с Библией. И герменевтика вышла на первый план» [1, с. 498-499].

Но если возвратиться к истокам возникновения герменевтики, то она изначально существовала и развивалась в трех направлениях – библейском, филологическом и юридическом. Поэтому православию как одной из ветвей христианства, также приходилось прибегать к толкованию библейских текстов. Впервые эти попытки можно заметить в «Слове о Законе и Благодати» митрополита киевского Илариона. Это произведение, в котором сформулированы положения, получившее свое дальнейшее развитие в русском богословии и философии, представляет типично герменевтический подход.

Митрополит Платон (Левшин), возглавивший в 1775 году Славяно-латинскую академию, которая при нём стала Славяно-греко-латинской, ввел преподавание герменевтики в систему преподавания библейских дисциплин. Свой важный вклад в развитие русской православной герменевтики внесли П.И. Савваитов, И.Н. Корсунский. Особое значение для развития герменевтического направления в России имеют труды Г.Г. Шпета,



В.В. Розанова.

Изначально основы герменевтики были заложены древнегреческим богом Гермесом. Считается, что именно он называл человека «микрокосмосом», так как пока человек не познает Вселенную, он не познает себя. Такой подход полностью раскрывается в русском космизме, который в условиях глобализации можно сравнить с условиями существования герменевтического круга. Укорененный в тысячелетней христианской культуре космизм стал определенным мировосприятием, мирочувствованием, мирозерцанием широких слоев русской интеллигенции [4, с. 125]. В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев по-своему выстраивали универсальную соразмерность человека и Вселенной, успешно применяя герменевтический принцип части и целого.


Нельзя не отметить взаимосвязь философских и филологических аспектов герменевтического исследования в работах В.В. Бибихина, П.П. Гайденко, А.В. Михайлова, В.Г. Кузнецова и других авторов уже в советский период.

Рост числа национально-этнических конфликтов заставляет общество искать пути преодоления противоречий между объектами в виде «свой-чужой». Из работ Г.-Г. Гадамера следует, что каждый человек включен в герменевтический опыт, то есть он пытается понять «что-то» с точки зрения окружающего мира и вести себя соответственно такому пониманию. Это «что-то» выступает как «кто-то», который также выдвигает свои требования; и такое герменевтическое поведение проявляется в отношении к Другому [6].

Перевод герменевтики в проблемное поле социальной реальности говорит о том, что в социально-философском анализе необходимо учитывать уже существующие взаимосвязи в жизненном мире, определить, что значит быть участником социального жизненного мира, выделить формы реальности, которые будут максимально значимыми для усвоения опыта понимания Другого. В.В. Розанов утверждал, что «понимание не только несомненное науки и философии, но и обширнее, чем они» [8, с. 153].

Особое место в русской философской традиции занимает внимание к социальной реальности, которая признавалась отечественными мыслителями первостепенной реальностью. Этому мнению придерживаются такие исследователи, как Г.Г. Шпет, В. В. Зеньковский, А.В. Михайлов. Сфера социального является для них более фундаментальной реальностью, чем переживания в реальности индивида. «Человек для другого – не только со-человек (тема «интерсубъективности», приобретшая необычайную актуальность в рамках западной философии XX века), но лишь вместе они составляют орган нового человеческого целого – социального. Социальный предмет, таким образом, дан непосредственно и первично» [4, с. 470].

Таким образом, в социально-философском анализе возникает необходимость определения форм социальной реальности, наиболее значимых для усвоения опыта понимания Другого, а отличие герменевтических наук состоит в методах понимания. Ученик В. Дильтея, Г. Ноль вместо



дильтеевского «герменевтического отношения» вводит в своих трудах понятие «педагогического отношения» к любому обучаемому, который с целью изучения культуры должен изучить «фонд человеческого опыта». Г.-Г. Гадамер в своих исследованиях приходит к выводу о том, что «в действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории», так как с момента своего рождения «мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем» [3, с. 329].

Задолго до того, как мы начинаем рефлексивно постигать самих себя, мы окунаемся в историческую действительность социального бытия, которое состоит из преданий и традиций и сохраняется при любых исторических переменях, то есть является историческим опытом. Диалектика опыта не завершается итоговым знанием. По мнению Гадамера, она содержится в открытости для опыта, возникающей «благодаря самому опыту», от которого никто и никогда не может быть избавлен [3, с. 59].


Защита прошлого не является однозначной, так как оно существует как в виде традиции (консервации прошлого), так и в виде «начала» (живое воспроизведение прошлого) [6, с. 24-27].

Общество, взятое во взаимодействии всех его сторон, то есть как целостная социальная система, развивается поэтапно. На каждом этапе содержание опыта расширяется, поэтому по аналогии с понятием «герменевтического круга» опыт становится герменевтическим, оказывающим непосредственное влияние на формирование следующего этапа. Это значит, что накопленный герменевтический опыт влияет на различные общественные явления и процессы на макроуровне, то есть на уровне всего общества как саморазвивающейся и самовоспроизводящейся социальной системы.

«Разумеется, люди, воспитанные в традициях определенного языка и определенной культуры, видят мир иначе, чем люди, принадлежащие другим традициям... И тем не менее, в какой бы традиции он ни выражался, везде выражается человеческий мир, то есть мир, имеющий языковую природу... В качестве такового любой “мир” способен к познанию иного, а значит, и к расширению своего собственного образа мира; он соответственно доступен и для других миров» [3, с. 517].

**Выводы.** Таким образом, социальная реальность имеет дело с событиями, которые предчувствуются и понимаются каждым с точки зрения ценностей как индивидуальных, так и национальных. Формирование герменевтического опыта, опыта понимания Другого через объединение истории и современности, позволяет рассмотреть человека в единстве культурных и социальных связей между поколениями и вместе с тем включает коммуникативный горизонт понимания (герменевтический горизонт) современного мультикультурного и мультисоциального пространства.

Для существования в современном мире нужно решить вопрос о взаимодействии с Другим и заняться поиском взаимопонимания между



членами общества (государствами, нациями) путем преодоления противоречия «свой-чужой», так как постижение герменевтического опыта является результатом самоосмысления индивида в обществе и включает в себя историчность, предание, память и традицию.


### Л и т е р а т у р а

1. Гаврюшин Н. К. Этюды о разумной вере / Н.К. Гаврюшин. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. – 656 с.
2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Под редакцией В.С. Малахова / Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – С. 266-323.
3. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Г.-Г. Гадамер. – М., 1988. – 704 с.
4. Кожурин А. Я. В. В. Розанов и герменевтическая традиция в России // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология / А.Я. Кожурин. – Т.33. – Выпуск 4. – С. 465-476.
5. Куракина О. Д. Русский космизм как социокультурный феномен / О.Д. Куракина. – М.: МФТИ, 1993. – 184 с.
6. Ломако О. М. Генеалогия и социальная память: методологический анализ // Изд-во Саратовского ун-та. Серия Философия. Психология. Педагогика / О.М. Ломако. – 2012. – Т.12. – Выпуск 3. – С. 24-27.
7. Ломако О. М. Герменевтика социальной действительности в проблемном поле философии // Изд-во Саратовского ун-та. Серия Философия. Психология. Педагогика / О. М. Ломако. – 2014. – Т.14. – Выпуск 3. – С. 25-29.
8. Розанов В. В. Сочинения: о понимании (опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания) / В.В. Розанов. – М.: Танаис, 1995. – 808 с.
9. Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика / Е.Н. Шульга. – М., 2002. – 235 с.

### R e f e r e n c e s

- 1.Gavrushin. N. K. Etudy o razumnoi vere / N. K. Gavrushin. – Minsk: Belorusskaya Pravoslavnaya Cerkov, 2010. – 656 s.
- 2.Gadamer G.-G. Aktualnost prekrasnogo. Pod redakciej V. S. Malahova / G.-G. Gadamer. – M.: Iskusstvo, 1991. – S. 266-323.
- 3.Gadamer G.-G. Istina i metod: Osnovy filosofskoi germenevтики / G.-G. Gadamer. – M., 1988. – 704 s.
- 4.Kozhurin A. Y. V. V. Rozanov i germenevticheskaya tradiciya v Rossii // Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya / A. Y. Kozhurin. – T. 33. – Vypusk 4. – S. 465-476.
- 5.Kurakina O. D. Russkiy kosmizm kak sociokulturnyi fenomen / O. D. Kurakina. – M.: MFTI, 1993. – 184 s.
- 6.Lomako O. M. Genealogiya i socialnaya pamat: metodologicheskiy analiz // Izd-vo Saratovskogo un-ta. Seria Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika / O. M. Lomako. – 2012. – T. 12. – Vypusk 3. – S. 24-27.
- 7.Lomako O. M. Germenevтика socialnoi deistvitelnosti v poroblemnom pole filosofii // Izd-vo Saratovskogo un-ta. Seria Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika / O.M. Lomako. – 2014. – T. 14. – Vypusk 3. – S. 25-29.





8. Rozanov V. V. Sochinenia: o ponimanii (opyt issledovaniya prirody, granic i vnutrennego stroeniya nauki kak celnogo znaniya) / V. V. Rozanov. – M.: Tanais, 1995. – 808 s.

9. Shulga E. N. Kognitivnaya hermenevtika / E. N. Shulga. – M., 2002. – 235 s.

**Matushevskaya V.V. THE ROLE OF HERMENEUTICAL EXPERIENCE IN SOCIAL PHILOSOPHY**

*The growing number of national and ethical conflicts in which modern society is mired, and their scale leads us to the need to find ways to resolve them, ways to overcome the contradictions between "one's own" and "someone else's", as well as to find ways to interact with Others. Currently, the understanding of the concept of hermeneutic experience, which was first introduced by G.-G. Gadamer, has become the most relevant in connection with the identification of the influence that hermeneutic experience has on the formation of social reality. In this article we would like to show what influence on the development of hermeneutics as a science was exerted by domestic, including Orthodox researchers. Hermeneutical experience is a "miracle of understanding" and to justify its necessity for new generations.*

**Key words:** hermeneutics, hermeneutical experience, understanding, future generation, teaching.

**Матушевская Виктория Викторовна** – старший преподаватель кафедры философии ГОУ ВО «Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского».

**Matushevskaya Victoria Viktorovna** – senior lecturer at the Department of Philosophy of the Donetsk National University of Economics and Trade named after Mikhail Tugan-Baranovsky.

**E-mail:** Matyshevskayavv@rambler.ru

**Рецензент: Андриенко Елена Владимировна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ДНР «Донецкий национальный университет», г. Донецк.

## **СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ ПЕРЕД ВЫЗОВАМИ ВРЕМЕНИ**

*Рассматривается проблема существования современной философии и образования в условиях отставания в истории и культуре подлинных ценностей. Авторы обращают внимание на роль русской философии и современного образования в переосмыслении цивилизационного кризиса, в использовании исторического опыта для построения оптимистического будущего России. Анализируются точки зрения философов на сущность общественного идеала и роль философии и образования на современном этапе. Отечественное образование решает задачу воспитания нравственной личности, ответственного гражданина, и немаловажную роль в этом процессе играет философия.*


***Ключевые слова:** разумный консерватизм, русская философия, ценности, человек, общественный идеал, современное образование.*

*Русская философия... больше всего занята  
темой о человеке, о его судьбе и путях,  
о смысле и целях истории*

**В.В. Зеньковский. «История русской философии»**

**Постановка проблемы.** На заседании Международного дискуссионного клуба «Валдай» (пленарной сессии XVIII заседания) президент В.В. Путин подытожил итоги развития страны и поставил ряд задач, в том числе и перед философией. Он отметил, что кризис, с которым мы имеем дело, – концептуальный, даже цивилизационный. По сути, это кризис подходов, принципов, определяющих само существование человека на земле, и нам всё равно придётся их серьёзно переосмысливать, в том числе и отстаивать подлинные ценности. В выступлении В.В. Путина подчеркнуто, что изменения происходят на всех фронтах, появляются всё более парадоксальные толкования того, что есть сам человек, в чём смысл его существования. Технологическая революция, впечатляющие достижения в области искусственного интеллекта и др. открывают колоссальные возможности, но они же ставят в прикладном плане философские, моральные, духовные вопросы. Однако при всем многообразии достижений остаётся только одна универсальная ценность – человеческая жизнь, и как её защитить, каждое государство решает самостоятельно, исходя из своих возможностей, культуры, традиций [2].

В современном хрупком мире значительно возрастает важность твёрдой опоры, моральной, этической, ценностной. Каждый народ должен опираться на




свои духовные ценности, на историческую традицию, на свою культуру, главное - что каждый из нас – человек.

Идеология здорового, разумного консерватизма, предлагаемая президентом, – это, прежде всего, опора на проверенную временем традицию. Предлагаемая концепция выстроена в русле русской национальной философии. Преимущество нашей страны – в нашем историческом опыте. «Наш консерватизм – это консерватизм оптимистов, это самое главное. Мы верим, что стабильное, успешное развитие возможно. Всё в первую очередь зависит от наших собственных усилий. И конечно, мы готовы работать с нашими партнёрами ради общих благородных целей», – подчеркнул В.В. Путин. Роль русской философии неоспорима. Так, Николай Бердяев тоже был сторонником консерватизма. При этом он говорил: «консерватизм – это не то, что мешает идти вверх и вперёд, а то, что мешает идти назад и вниз, к хаосу». Президент напомнил также мысль Н. Бердяева, что в центре развития всегда должен быть человек. Человек важнее, чем общество и государство. В будущем все ресурсы общества, государства должны концентрироваться вокруг интересов человека [2].

**Цель данного исследования** заключается в обращении внимания на роль русской философии и современного образования в переосмыслении цивилизационного кризиса, в использовании исторического опыта для построения оптимистического будущего России.

Русская философия, как утверждают исследователи истории философии, занята проблемой человека. В отличие от философии Западной Европы, которая подымала вопросы бытия и познания, русская философия была ориентирована на человека, его место в истории и смысл его жизни. Подчеркивая социальную направленность русской философии, П.И. Новгородцев в своем труде «Об общественном идеале» утверждал: «Общественная философия должна указать путь к высшему совершенству, но определить этот путь она может лишь общими и отвлеченными чертами. В этом могут признать ее неполноту и границы; но прежде всего она сама должна с ясностью представить себе эту границу, чтобы не впасть в недоразумения и ошибки» [5, с. 60-61].


П.И. Новгородцев отстаивает тесную связь общественного идеала с пониманием человеческой личности. Общественный идеал устанавливается философией в соответствии с нравственностью, связанной с понятием личности в ее безусловном значении и бесконечном призвании. «В силу безусловного своего значения личность представляет ту последнюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху как источник и цель прогресса, как образ и путь осуществления абсолютного идеала. Никогда не должна быть она рассматриваема как средство к общественной гармонии; напротив, сама эта гармония является лишь одним из средств для осуществления задач личности и может быть принята и одобрена лишь в той мере, в какой способствует этой



цели» [5, с. 67]. Личность должна находить в обществе не простое повторение своих жизненных задач, а восполнение своих сил в стремлении к идеалу. Из понятия личности вытекают не только ее притязания, но и ее обязанности, и прежде всего – ее обязанность солидарности и единства с другими. П.И. Новгородцев утверждает: «Безусловный принцип личности с необходимостью приводит к идее всечеловеческой, вселенской солидарности... Общественный идеал можно определить как принцип свободного универсализма» [5, с. 111], понимая его как идеал не только демократический, но и вселенский, «идеал общечеловеческого объединения и всемирного равенства и гражданства» [5, с. 131]. В этом непреходящее социально-аксиологическое значение русской философии.

Ученые отмечают, что в современном мире повсеместно наблюдается девальвация ценностей, которая приводит человека к глубокому кризису, имеющему не только психологический, но и мировоззренческий характер. В условиях разрушения привычной картины мира ослабевают бытийные скрепы, поддерживающие жизненный мир человека. «И вместо того, чтобы философы искали выход из кризисной ситуации, ему ставят диагноз и предлагают пройти курс психотерапии. Такие попытки снова возвращают нас во времена той человеческой инженерии, которая склонна к манипулированию человеческим сознанием и поведением ради достижения весьма сомнительных целей» [8, с.318].

В современной науке наблюдается тенденция, согласно которой исследователи предумышленно отказываются от философского подхода к человеку, считая такой подход бесперспективным. Взамен предлагается использовать объемную программу культурных и духовных практик. Утверждается, что с помощью духовных упражнений возможно духовное преобразование человека. Появились эксперты, тренеры, различные «знатоки». Пользуются популярностью специалисты, которые получили признание своими различными проектами (социальными, гуманитарными, экономическими, медицинскими и др.). Так, исследователь Э.М. Спирина утверждает, что сегодня «наметился очевидный крен в сторону локальной эмпирической практики. Трендом называют сегодня увеличение числа и доли тех или иных практик, которые меняют образ жизни человека, его идентичность. Абсолютизация антропологической практики – не новое слово в философии. Давно утвердилось представление о комплексном познании человека через накопление различных наблюдений, констатаций, частных обобщений. Чётко обозначился запрос на так называемую практическую философию» [10, с. 540]. Получение эмпирических данных о человеке – хорошее дело. Частные антропологии разрабатывают культурные практики личного роста, практики самопознания и ряд других. Но не является ли это умышленной капитуляцией перед глубиной философской мысли? Подчеркнуто, что в свое время К. Ясперс отстаивал мысль о том, что теоретическое мышление является более надёжным для постижения сущности человека, чем регистрация




эмпирических данных. «Абсолютизация инвентаризации научных открытий без серьёзной философской оснастки не только во многом бесплодна, но и опасна», – предупреждают исследователи [10, с. 540]. Различные частные духовные практики должны иметь четкую мировоззренческую основу, философское основание, направленное на воспитание нравственной, социально развитой личности.

Как наука и образовательная дисциплина философия должна иметь значение, которое недоступно другим гуманитарным наукам. Развитие наук и философии является доказательством сапиенсности рода людей. Исследователи отмечают, что, во-первых, философия – это интеллектуальная связь эпох, соединяющая времена преемственностью мысли, благодаря чему становится возможной передача интеллектуального опыта от лучших умов своего времени к будущим поколениям людей. Во-вторых, философия, как и искусство, является зеркалом, в которое «смотрится эпоха» для определения своего уникального характера – смыслов и ценностей, востребованных человеческими душами в данное время. То есть философия как часть интеллектуальной культуры выполняет задачи, необходимые для гармоничного существования и роста общественного духа: первая представляет связь прошлого через рефлексию с настоящим, а вторая требует осмысления настоящего для существования смысла в будущем [4]. Эта роль философии как нельзя более актуальна сегодня, в условиях нарастающего цивилизационного и культурного кризиса.

По поводу роли образования, В.В. Путин на заседании дискуссионного клуба обратил внимание на то, что советское образование смотрелось и действовало как действительно реальный социальный лифт и все граждане имели право пользоваться предпочтениями социальных лифтов ... [2].

Каково же состояние современного образования? Современные исследователи, анализируя процесс реформирования российского образования, отмечают, что он активно начался с 2003 г., когда Россия вошла в Болонский процесс. Была воспринята не только возможность конвертирования дипломов, но также и основная цель западноевропейского образования, восходящую еще к идеям Г. Спенсера [1, с. 354]. Чтобы ребенок вырос успешным, семье требуются хорошие образовательные услуги. Нет идеологии, нет цели – любые средства хороши, можно и педагогику сотрудничества использовать, которая под названием «лично-ориентированное образование» медленно и верно перерождается в педагогику манипулирования детским сознанием. «Лишенные нравственных ориентиров, наши дети теряют интерес к окружающей жизни и становятся проводниками компьютерного бизнеса, который может привести их к безумию. Это мировая проблема. Разрыв культуры и цивилизации уже прошел через сердце и мозги ребенка. Мы этого хотели и хотим для наших детей?» [1, с. 354]. Налицо попытка заменить учителя современными компьютерными технологиями. Какова же роль учителя в современном образовании?




Как ответ на поставленный вопрос, в своем интервью на вопрос о роли учителя в современном образовании в условиях пандемии ученый-нейролингвист Т. Черниговская ответила: «никому не нужно объяснять то, что, наконец, до нашего общества в целом дошло, что главные люди на этой земле – это врачи. Я думаю, это то, что обсуждать бессмысленно, но хочу отметить, что на этой же ступени, причем не на следующей ступени, а на этой же ступени находятся учителя» [11].

В целом, следует отметить, что в соответствии с данными исследования образовательной компании «ЯКласс», 71% российских учителей назвали действующую в стране систему школьного образования несвоевременной. Более половины из них (55%) считают, что она устарела лишь частично. Еще 16% уверены, что отставание полное. Треть респондентов (29%) полагают, что школьное образование в России не отстает от времени [9]. Как отмечает директор Центра экономики непрерывного образования РАНХиГС Т. Клячко, российская система образования не уступает или, по крайней мере, очень близко подошла к моделям развитых стран. Но речь идет о мегаполисах, крупных городах. В регионах же достаточно серьезная дифференциация. Российская система образования берет пример с западной модели?

А как же всемирно признанное советское образование, о котором адмирал Х.Г. Риквер, отец американской атомной подводной лодки, выступая перед Конгрессом США в 1958 году, сказал: «Серьёзность вызова, брошенного нам Советским Союзом, состоит не в том, что он сильнее нас в военном отношении, а в том, что он угрожает нам своей системой образования» [13]?

**О плачевной ситуации в современной школе свидетельствуют учителя. Так, научно-исследовательский центр системного анализа и прогнозирования опубликовал размышления учителя истории Игоря Гусева, который преподавал на рубеже распада СССР и образования новой России, а также в современной школе. Автор сравнил советских и современных детей, и одним из отличительных признаков отметил, что современные дети не читают, т.е. совершенно. «Успешное преподавание истории обязательно базируется на тех историко-приключенческих романах, которые подросток «проглотил» к средней школе. Помните, у Высоцкого: «Значит, нужные книги ты в детстве читал!». Сейчас не читают никаких книг... Оказывается, из четырёх средних классов роман «Три мушкетёра» читали лишь три человека!!! Но я такой старый, что ещё помню, как это произведение читали буквально все, потому что не прочитать его считалось позорным и неприличным! Уже общее правило современной школы: если ученик хорошо и бойко отвечает, если учится успешно, значит – читающий ребёнок. Увы, но таких уникалов прискорбно мало...» [6]. Если не читаются историко-приключенческие романы, то о чем можно говорить в отношении серьезных философских текстов? А ведь советская школа имела правило: чтение – разрядка для мозга. О каком философском развитии в современном образовании может идти речь?**



Ученые выражают опасения, что в среднем уровень интеллекта человека из года в год в обществе падает. Об этом сообщил директор ФГБНУ «Научный центр неврологии» М. Пирадов на ПМЭФ-2021. Он отметил, что люди, родившиеся с 1930 по 1980 годы, имеют уровень IQ на 20% выше, чем те, кто родился после. «Если мы хотим, чтобы наша человеческая цивилизация прогрессировала, нам надо прежде всего сейчас подумать не столько о здоровье в целом, сколько о ментальном нашем здоровье, потому что мозг – это мы» [12]. Представленная картина показывает реальные результаты современного образования.

Возврат на современной основе к историческому опыту, национальным, культурным традициям, переосмысление нравственно-ценностных ориентаций в философии и образовании является залогом выживания нашей культуры, нашего народа в современном мире.

**Выводы.** Участие личности в жизненном процессе формирует ее понимание ответственности за принимаемые решения – перед собой, перед людьми, перед обществом. Связь личности с обществом, с историей помогают ей выполнить жизненную задачу самореализации. Отечественное образование должно быть нацелено на воспитание нравственной личности, ответственного гражданина. Немаловажную роль в современном образовании играет философия. Гуманистическая миссия философии – свободное развитие человека и становление его как личности. Задача философии сегодня – анализ духовной ситуации времени, формирование общественного идеала современности. Точка зрения А.Н. Леонтьева о том, что личностью не рождаются, личностью становятся, верна не только по отношению к формированию одного человека, но и к истории всего народа. Современная философия и образование с позиции разумного консерватизма должны воспитывать ответственную личность как будущее нашего народа.


### Л и т е р а т у р а

1. Бирич И.А. Образ человека в педагогических концепциях XX-XXI вв. // Восьмой Российский Философский Конгресс – «Философия в полицентричном мире». Кр.столы. Сборник научных статей. – М. : РФО – ИФРАН – МГУ: Издательство “Логос”, ООО «Новые печатные технологии», 2020. – С. 352-354.

2. Заседание дискуссионного клуба «Валдай». – Kremlin.ru. : [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/deliberations/66975>.

3. Зеньковский В.В. История русской философии. В двух томах в четырех книгах. Т. 1. Ч. 1. / В.В. Зеньковский. – Л. : Изд-во «Эго», 1991. – 222 с.

4. Минаев Д.Н. Философское образование в период «кризиса сознания» современного мира // Восьмой Российский Философский Конгресс – «Философия в полицентричном мире». Кр. столы. Сборник научных статей. – М.: РФО – ИФРАН – МГУ: Издательство «Логос», ООО «Новые печатные технологии» (Москва), 2020. – с. 969-971.



5. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / П.И.Новгородцев. Составление, подготовка текста, вступительная статья А.В. Соболева. – М. : Издательство «Пресса», 1991. – 640 с.

6. Отличия советских и современных детей – мнение учителя. – Newsland.com [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://newsland.com/community/8609/content/otlichiaa-sovetskikh-i-sovremennykh-detei-mnenie-uchitelja/7434251>.

7. Путин: новые технологии никогда не смогут заменить живое общение и личность учителя. – Tass.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/12581205>.

8. Резник Ю.М. Российский человек и кризис общественного сознания // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Симпозиумы. Сборник научных статей. – М.: РФО – ИФРАН – МГУ, Издательство «Логос», 2020. – С. 317-319.

9. Не те навыки. Большинство учителей назвали образование в России устаревшим. – Gazeta.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.gazeta.ru/social/2021/08/19/13894784.shtml>.

10. Спирина Э.М. Философская антропология: перспективы «несостоявшегося проекта» // Восьмой Российский Философский Конгресс – «Философия в полицентричном мире». Кр. столы. Сборник научных статей. – М.: РФО – ИФРАН – МГУ. – Издательство “Логос”, ООО «Новые печатные технологии», 2020. – С. 540-542.

11. Трансформация роли учителя в современном образовании. Татьяна Черниговская. – Mail.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://my.mail.ru/mail/gordm7/video/\\_myvideo/1889.html](https://my.mail.ru/mail/gordm7/video/_myvideo/1889.html).

12. Учёный заявил о падении уровня интеллекта в обществе. – Ria.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/20210604/zdorove-1735719625.html>.

13. Адмирал Х.Г. Риквер, отец американской атомной подводной лодки (из выступления перед конгрессом США в 1958 году). – Km.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.km.ru/glavnoe/2008/06/08/tsitata/admiral-khgrikovertets-amerikanskoj-atomnoj-podvodnoi-lodki-iz-vystuple>.

## References


1. Birich I.A. Obraz cheloveka v pedagogicheskikh koncepcijah XX-XXI vv. // Vos'moj Rossijskij Filosofskij Kongress – «Filosofiya v policentrichnom mire». Kr.stoly. Sbornik nauchnyh statej. – М. : RFO – IFRAN – MGU: Izdatel'stvo “Logos”, ООО «Novye pechatnye tekhnologii», 2020. – S. 352-354.

2. Zasedanie diskussionnogo kluba «Valdaj». – Kremlin.ru. : [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/deliberations/66975>.

3. Zen'kovskij V.V. Istoriya russkoj filosofii. V dvuh tomah v chetyrekh knigah. T. 1. CH. 1. / V.V. Zen'kovskij. – L. : Izd-vo «Ego», 1991. – 222 с.

4. Minaev D.N. Filosofskoe obrazovanie v period «krizisa soznaniya» sovremennogo mira // Vos'moj Rossijskij Filosofskij Kongress – «Filosofiya v policentrichnom mire». Kr. stoly. Sbornik nauchnyh statej. – М.: RFO – IFRAN – MGU:





Izdatel'stvo «Logos», OOO «Novye pechatnye tekhnologii» (Moskva), 2020. – s. 969-971.

5. Novgorodcev P.I. Ob obshchestvennom ideale / P.I. Novgorodcev. Sostavlenie, podgotovka teksta, vstupitel'naya stat'ya A.V. Soboleva. – M. : Izdatel'stvo «Pressa» , 1991. – 640 s.

6. Otlichiya sovetskikh i sovremennykh detej – mnenie uchitelya. – Newsland.com [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://newsland.com/community/8609/content/otlichii-sovetskikh-i-sovremennykh-detei-mnenie-uchitelja/7434251>.

7. Putin: novye tekhnologii nikogda ne smogut zamenit' zhivoe obshchenie i lichnost' uchitelya. – Tass.ru [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://tass.ru/obshchestvo/12581205>.

8. Reznik YU.M. Rossijskij chelovek i krizis obshchestvennogo soznaniya // Vos'moj Rossijskij Filosofskij Kongres «Filosofiya v policentrichnom mire». Simpoziumy. Sbornik nauchnykh statej. – M: RFO – IFRAN – MGU, Izdatel'stvo «Logos», 2020. – S. 317-319.

9. Ne te navyki. Bol'shinstvo uchitelej nazvali obrazovanie v Rossii ustarevshim. – Gazeta.ru [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.gazeta.ru/social/2021/08/19/13894784.shtml>.

10. Spirova E.M. Filosofskaya antropologiya: perspektivy «nesostoyavshegosya proekta» // Vos'moj Rossijskij Filosofskij Kongress – «Filosofiya v policentrichnom mire». Kr. stoly. Sbornik nauchnykh statej. – M.: RFO – IFRAN – MGU. – Izdatel'stvo «Logos», OOO «Novye pechatnye tekhnologii», 2020. – С. 540-542.


11. Transformaciya roli uchitelya v sovremennom obrazovanii. Tat'yana CHernigovskaya. – Mail.ru [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: [https://my.mail.ru/mail/gordm7/video/\\_myvideo/1889.html](https://my.mail.ru/mail/gordm7/video/_myvideo/1889.html).

12. Uchyonyj zayavil o padenii urovnya intellekta v obshchestve. – Ria.ru [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://ria.ru/20210604/zdorove-1735719625.html>.

13. Admiral H.G. Rikover, otec amerikanskoj atomnoj podvodnoj lodki (iz vystupleniya pered kongressom SSHA v 1958 godu). – Km.ru [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.km.ru/glavnoe/2008/06/08/tsitata/admiral-khgrikovertets-amerikanskoi-atomnoi-podvodnoi-lodki-iz-vystuple>.

### **Zvonok A.A., Zvonok N.S. MODERN PHILOSOPHY AND EDUCATION BEFORE THE CHALLENGES OF THE TIME**

*The problem of the existence of modern philosophy and education in the conditions of upholding genuine values in history and culture is considered. The authors draw attention to the role of Russian philosophy and modern education in rethinking the civilization crisis, in using historical experience to build an optimistic future for Russia. The points of view of philosophers on the essence of the social ideal and the role of philosophy and education at the present stage are considered. Domestic education solves the problem of upbringing a moral personality, a responsible citizen, and philosophy plays an important role in this process.*



**Key words:** *reasonable conservatism, Russian philosophy, values, man, social ideal, modern education*

**Звонок Александр Анатольевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и организации работы с молодежью ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный педагогический университет».

**Zvonok Alexandr Anatolyevich** – Candidate of Philosophy, Docent of the Department of Sociology and organization of work with youth, Luhansk State Pedagogical University.

**E-mail:** al.zvonok@gmail.com

**Звонок Наталья Степановна** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Zvonok Natalya Stepanovna** – Doctor of Philosophy, Docent, Professor of the Department of Philosophy of the Luhansk State University named after Vladimir Dahl.

**E-mail:** zvonok1962@mail.ru

**Рецензент: Нагорный Борис Григорьевич** – доктор социологических наук, профессор кафедры социологии и социальных технологий ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г.Луганск.

УДК 130.2:[1+572]:159.942:791.2(Япония)


*Брянцева О.А.*

## **ЭКЗИСТЕНЦИЯ САСПЕНСА В J-HORROR**

*В статье рассмотрен принцип существования саспенса в таком современном жанре фильмов ужасов, как j-horror. Проведен анализ истоков данного жанра, особенностей самого жанра и его культурного восприятия как в самой Японии, так и за ее пределами. Проанализированы роль эмоции, методы достижения атмосферы саспенса, специфика саспенса в j-horror, а также причины популярности данного жанра.*

**Ключевые слова:** *страх, тревога, саспенс, кайдан, онрё, юрэй, эмоция, j-horror.*

**Постановка проблемы.** Японский кинематограф – довольно специфический сегмент в мировом кинематографе, который отличает глубокая психологичность и эмоциональность. Особой популярностью в Японии пользуются фильмы в жанре хоррор, и особенно современная его форма *j-horror*. Причина популярности жанра кроется в самом менталитете японцев, в истоках их культуры, в мифологии. Особый интерес *j-horror* представляет в




плане рассмотрения проблемы экзистенции саспенса, т.к. именно в этом жанре он доходит до апогея своего развития.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Среди научной литературы представлен огромный пласт как отечественной, так и зарубежной литературы, посвященной изучению проблем японского кинематографа и японской культуры в целом. Среди отечественной литературы особый интерес представляют работы В.Н. Горегляда, Н.И. Конрада, А.Н. Мещерякова, В.А. Пронникова и И.М. Ладанова, посвященные японской культуре, М.П. Герасимовой, посвященные японской эстетике и культуре, Г.Б. Дуткиной, посвященные мифологии и традиционной культуре Японии, В.В. Кожевникова, посвященные истории Японии и глубоким ее связям с культурным слоем, японскому кинематографу посвящена книга Е.Л. Катасоновой «Новое японское кино. В споре с классикой экрана», проблеме фольклорного начала в кинематографе посвящены работы Н.М. Зоркой, В.И. Фомина, Н.А. Хренова. К сожалению, в отечественной научной литературе разработки в области фильмов в жанре хоррор представлены только тремя авторами: О.Э. Артемьева, Д.Е. Комм и Я.К. Маркулан. Массив зарубежной литературы более богат. Так, проблемам японского кино посвящены труды Акиры Ивасаки, Дж. Андерсена, Дж. Джорджа, Д. Ричи и Тадао Сато, познавательны труды по киноэстетике Ю. Кристевой и М.Ю. Лотмана. Стоит также упомянуть работы Комацу Кадзухико и Миято Нобору – наиболее известных и маститых исследователей японских ёкаев. Несмотря на огромный пласт исследований в области японской кинематографии и, в частности, фильмов ужасов, японского фольклора и культуры в целом, к сожалению, литературы, посвященной экзистенции саспенса в японском кинематографе, нам не встречалось, хотя тема эта важна, т.к. именно японский кинематограф смог стать чистой винтэссенцией саспенса в чистом виде.

**Цель исследования** – определить особенности экзистенции саспенса в жанре j-horror, истоки данного жанра и причины его популярности.

**Основная часть.** Страх – наиболее сильный и наиболее важный инстинкт человека, независимо от того, в какую эпоху он живет. Страх – это то, что определяет человека как такового, его мысль, действие, поведение, желания, возможности. Страх есть сам человек. Как точно указывает П.С. Гуревич: «Привнесенный человеком страх образует целую вселенную. Он гнездится на всех ярусах человеческого существования. Стоглавый и сторукий, страх заполняет не только сознание, но и бездны подсознательного» [7, с. 8].

Трансцендентность и экзистенциальный характер страха порождают неустанный интерес к нему и всему тому, что его производит, и что он производит, поэтому недаром во все времена особой популярностью пользовались страшные сказки, суть которых сводилась, отнюдь, не только к тому, чтобы напугать. Такие страшные сказки могут быть как простым развлечением в темной комнате, так и способом сакрального очищения человека, иметь дидактический нравоучительный характер. Ведь если




вспомнить всем нам хорошо известные русские сказки про Бабу Ягу, лесную нечисть, упырей да вурдалаков, то зачастую при более детальном анализе на поверхность выходит их цель – не пугать, а учить. Это для маленького ребенка Бабая Яга плохая, а Иван Царевич молодец – для взрослого читателя волшебная сказка превращается в дидактический монолог сказочника, рассказывающего нам об извечной борьбе добра со злом, причинах этого зла, сакральности его жертвы перед добром. Подобные страшные сказки встречаются абсолютно повсеместно, независимо от того, север это или юг, восток или запад, Азия или Европа, Африка или Крайний Север, и все потому же, что страх есть неотъемлемое свойство человека, определяющее вообще все его существование. Страх есть сакральная экзистенция человека.

Для каждого народа характерна, естественно, своя подача материала, свои герои и свои правила, которые определяются, прежде всего, менталитетом и социально-политическим устройством страны, народа, его историей. Японские «страшные истории» в последние десятилетия завоевали большую популярность у европейского (и не только) зрителя. Особый интерес представляет современный жанр японских фильмов ужасов, названный *j-horror*.

Родоначальником *j-horror* принято считать «Звонок» Наката Хидэо. Эта картина была выпущена на экраны в 1998 году и изначально была рассчитана только на внутренний кинорынок Японии, но как показывает история, вышла в итоге далеко за его пределы и завоевала огромнейшую популярность практически по всему миру. «Звонок» не только открыл зрителю мир предельного ужаса, но и определил вообще вектор для развития японского и мирового хоррора. Он открыл зрителю поистине удивительный мир японского ужаса, который довольно органично смог вписаться в менталитет европейского и американского зрителя.

Источником *j-horror* являются традиционные японские *кайданы* (дословно – рассказ о сверхъестественном), главными героями которых являются приведения, ведьмы, демоны и прочие потусторонние силы и сверхъестественные существа. Традиция кайданов берет свое начало ориентировочно в XVII-XVIII веках, в эпоху Эдо и Мейдзи. Как литературный жанр кайданы находят свои источники в японском фольклоре, в буддистской морально-дидактической прозе *эцува* и популярном в то время сборнике мистических рассказов китайского писателя Пу Сунлина «Истории о необычайном», которые пользовались особым успехом как у простых людей, так и у аристократии. Стоит сказать, что традиция фантастической литературы, которая стала основой для формирования классических кайданов, уходит своими корнями в глубь веков. Так, фантастические начала уже прослеживаются в хронике «Кодзики» («Записки о деяниях древности», 712 г.), в «Такэтори-моногатари» («Повесть о старике Такэтори», конец X – начало XI века), в «Гэндзи моногатари» Мурасаки Сикибу («Повесть о принце Гэндзи», XI век) и продолжают традицию в «Луна в тумане» (1776 г.) и «Рассказы о весеннем дожде» (1809 г.) Уэда Акинари, «Ведьма» Акутагава Рюноске (1919




г.), «Ад зеркал» (1926 г.) и «Волшебные чары луны» (1931 г.) Эдогава Рампо и многих других.

Постепенно кайданы вышли на уровень визуальных искусств – классическая японская гравюра *униё-э*, скульптура, театр *Кабуки*, *Ёсэ*, кинематограф. Характерной особенностью кайданов и одной из причин их популярности является выраженная в них многоуровневость страха: страх проникает повсюду, начиная от описания пространства и заканчивая эмоциями и переживаниями главного героя. Стоит отметить, что в кайданах, в отличие от европейского хоррора, нет фактически главного героя – важно не то, *с кем* что-то происходит, а то, *что* происходит. Для японской культуры вообще характерно именно обращение ко смыслам происходящего: зло существовало, существует и будет существовать (в отличие опять же от европейской традиции, где зло обязательно побеждается и прекращает свое существование, где есть всегда развязка сюжета), японская традиция утверждает, что зло уничтожить невозможно, может быть уничтожен объект, на который оно направлено, но само зло извечно и, соответственно, страх перед ним: «зло никуда не уходит». В кайданах важен не сам герой, с которым происходят страшные вещи, а то, *почему* с ним это происходит, кто это делает, почему злой дух это делает и почему он, собственно говоря, таким стал: важен не сам конфликт, а его *причинность*. Исходя из этого, перемены в сюжете основаны на *действиях* персонажей или внешних сил, а мотивы этих действий зачастую не играют никакой роли. Если взять тот же «Звонок», то можно на примере показать, что зло неиссякаемо и «непобедимо»: Садако, ставшая злобным и мстительным *онрё*, убивает всех, кто посмотрит кассету, и, казалось бы, стоит уничтожить кассету и зло прекратит существовать, но это не так: зло остается в этом мире, концовка остается открытой как для размышления над произошедшим, так и для последующего развития нового сюжета.

Следует полагать, что утверждение о постоянстве зла исходит из японской традиции одухотворения природы и вообще окружающей среды, пространства в целом: согласно японской традиции, практически каждая вещь вокруг нас является обиталищем духов, богов, демонов, т.е. одухотворена и способна воздействовать на человека: все сущее *моно*, которое существует долго, в итоге получает душу – примером тому могут быть *цукумогами* – вещи, которые просуществовали сто лет и обрели душу. Стало быть, пространство как бы «заражается» злом, рожденным и существовавшим в нем, и искоренить это зло можно только уничтожив мир, и то не факт. К слову, для кайданов и кинематографа в дальнейшем такой подход к рассмотрению зла открывает бесконечные возможности как для интерпретации сюжета, так и для бесконечных продолжений истории, ведь концовка здесь всегда остается открытой, давая дорогу бесконечным вариантам развития действия: сюжет завершается событием или же акцентом, но не развязкой.

Пространство, в котором разворачивается действие кайдана, изначально подсознательно ощущается как враждебное, непонятно и иррационально.



Важно и то, что развитие сюжета происходит как бы перпендикулярно остальному, даже вопреки ему.


Как было сказано изначально, главными действующими лицами кайданов являются потусторонние силы и сверхъестественные существа. Учитывая, что японская мифология крайне многогранна и всеобъемлюща, количество этих потусторонних сил и сверхъестественных существ в ней огромное, но в целом они объединяются в понятие *ёкай* – «трансцендентные явления или существования, связанные со страхом» (*определение Комацу Кадзухико* – Комацу Кадзухико. «Переосмысление науки о ёкай: К сердцу японцев через ёкай», Токио, 2000). Другими словами, ёкай – это все необъяснимые явления, вызывающие чувство страха и ужаса у человека (в том числе это даже существа, заимствованные из европейской традиции): мистические животные (*кицунэ, бакэнэко, тэку, kappa* и прочие), демоны-людоеды *они*, вещи, прослужившие сто лет и получившие душу, *цукугогами*. Ёкаи в целом нельзя назвать однозначно «плохими» или «хорошими», т.к. они могут творить как зло, так и добро, а поведение их зависит, опять же, от причин их появления. Первые упоминания *ёкай* можно найти еще в литературе VIII века.

Особый интерес для нас в плане рассмотрения проблемы специфики пространства *j-ногго* и реализации саспенса в нем представляют ёкаи, которые когда-то были людьми, – *мононокэ* и *юрэй*.

Исторически первым (VIII-XII века) в культуре появилось понятие мононокэ, дословно означающее «странная вещь». Мононокэ – это дух, который может быть индивидуально существующим, а может вселяться в различные предметы. Введение в обиход новых понятий всегда имеет свою историческую причину: именно в этот период Япония страдала от различных стихийных бедствий, болезней и целых эпидемий, причиной которых были названы зловредные духи и мстительные боги. Целью мононокэ является принесение вреда и даже смерти человеку.

Мононокэ включали несколько видов духов: мстительные духи мертвецов *онрё*, гневные духи аристократов, правителей и великих людей *горё*, духи мертвых *сирё* и мстительные духи живых людей *икирё*. Особый страх и трепет у людей вызывали *онрё* и *горё*, ибо считалось, что они могут принести наибольший вред.

Феномен *онрё* наиболее интересен для нашего исследования. Он представляет собой мстительный дух мертвеца, который способен причинять вред живым, ранить их и убивать, вызывать любые стихийные бедствия и болезни и даже забирать души из умирающих тел. Особенностью *онрё* является то, что они мстят за несправедливость, учиненную по отношению к ним при их жизни. Интересное исследование феномена *онрё* провел профессор Кожевников В.В., который указывает, что вера в *онрё* очень часто «была главным побудительным мотивом для тех или иных действий политических лидеров страны, включая императоров» [4, с. 133]. Другими словами, вера в *онрё* и страх перед ним были настолько сильны для японца того времени, что в




целом даже влияли на политическое устройство и быт всей страны. Стоит отметить, что вера в онрё еще подпитывалась и утверждающимся синтоизмом. Многие исследователи утверждают, что главной задачей синтоизма по сути является почитание и умиротворение духов предков, поэтому главным принципом «борьбы» с онрё считался принцип умиротворения этого духа – почитание духа потомками. Если же у онрё не оставалось потомков, то, соответственно, никто не мог его почитать, именно по этой причине в Японии существовала «традиция» не убивать всех представителей рода, дабы мог остаться хотя бы один потомок, который мог бы умилостивить новоявленных онрё.

В XVII-XVIII веках появляется термин *юрэй*, более узкое понятие, которое определяет собой вообще все души умерших, а онрё, так сказать, переходит под юрисдикцию юрэй. Несмотря на то что юрэй являются ёкай, они имеют ряд отличительных черт: во-первых, они, в отличие от вторых, не привязаны к определенному месту, во-вторых, время их появления обычно ограничено двумя-тремя часами ночи (в японской традиции даже есть специальное именование данного промежутка времени – *оума-га доки* – время встречи с демоном), в-третьих, жертвой юрэй выбирает лишь того, с кем он был связан при жизни определенными обстоятельствами.

Можно смело говорить о том, что вера японцев в онрё фактически регулировала их жизнь: как простого крестьянина, так и аристократа (к слову, страх перед онрё среди аристократов и великих людей, как указывает В.В. Кожевников, был даже намного сильнее, простые люди даже не могли создавать своих онрё, ибо дух их был настолько слаб, что не имел возможности совершить *татари* – месь), поэтому вера в онрё нашла отражение не только в народных преданиях, но и в высокоом искусстве и литературе Японии.

Традиция веры в онрё сохранилась и в современной Японии и наиболее ярко себя проявила именно в кинематографе. До выхода на экраны «Звонка» японский хоррор работал в двух основных направлениях – психологическом и физиологическом, причем первый все-таки пользовался большей популярностью, вероятно, ввиду именно созерцательной ментальности японцев и склонности к красоте изображаемого и значимости символического выражения: красота печальна, а печаль красива. «Звонок», как и последовавшие за ним «Пульс», «Проклятие», «Темные воды», стали началом новой эпохи в японском кинематографе: они вывели на первый план не физиологический страх, а страх перед неведомым, ожидание опасности, фактически *j-ноггог* стал квинтэссенцией *саспенса* в чистом виде. Онрё и их действия и мотивы являются источником *саспенса* в *j-ноггог*, поэтому нам важно было понять, что они из себя представляют.

Чтобы разобраться с тем, как в *j-ноггог* достигается такой предельный уровень *саспенса* и почему это характерно именно для японского кинематографа, необходимо обратиться не только к эффектам и приемам, используемым режиссерами, но и в первую очередь к проблеме эмоции в




японской эстетике и культуре в целом.

Эмоция в японской культуре самоценна. Эмоциями пронизана вся жизнь даже современного японца, например, и сегодня принято, чтобы цвет одежды соответствовал сезону. В японской культуре совершенно самобытное отношение к категории прекрасного, выражающаяся в трех образах, которые С.А. Гудимова называет даже историко-культурными символами: *моно-но аварэ* (печальное очарование вещей), *югэн* (сокровенная красота) и *саби* (красота одинокой печали) [2, с. 135]. Эти образы – принципы не только эстетики и искусства Японии, но и в целом мировосприятия и мировоззрения каждого японца. Именно эти принципы делают культуру Японии культурой Понимания в противовес европейской культуре Познания, что далее ставит в культуре на первое место именно эмоциональность культурного субъекта: Н.И. Конрад в своей работе «Японская литература» 1974 года даже говорит об *эмоционализме* японской культуры [5, с. 204]. Понять причину этого эмоционализма можно, обратившись к мировоззренческой установке японцев: изначальное отсутствие антропоцентризма, который вытекает из убежденности в абсолютной всеобщей взаимосвязанности вещей в мире, и вере в одухотворенность всего сущего (все сущее имеет душу), отсюда вытекает и принцип восприятия человеком себя как частицы мироздания, неотъемлемой части Природы (*синрабансё*). Отсюда же вытекает и то, что в сознании японцев душа и тело были совершенно неразделимы, и помыслить существование одного без другого невозможно; даже чувства, как предикат души, синонимом своим имеют ощущения, как предикат тела.

Эмоция есть ситуативное чувство, т.е. это реакция нашего сознания. Для японской культуры положительные и отрицательные эмоции равноценны, ибо эта равноценность обеспечивает и поддерживает гармонию в мире, а гармоничная всеобщность есть вообще цель жизни японца. Эмоция, кроме того, является и способом разгрузки. Интересно в этом плане рассмотрение некоторыми учеными кайдана как невроза. Так, например, Миура Масао говорит о генетическом неврозе японцев, причиной которого является постоянная генетическая напряженность как результат страха перед вулканами, цунами и прочими природными катаклизмами (а в современном мире добавил к ним страх перед нестабильностью и неуверенностью в завтрашнем дне), а кайдан является тем самым способом эмоциональной разгрузки: кайдан – это некий предохранительный клапан, который освобождает сознание от страха и ужаса, именно поэтому его роль настолько велика для всей японской культуры. Отсюда же становится понятной и такая необычная тяга к фильмам ужасов, которые для японцев становятся той самой лазейкой, через которую они получают эмоциональную разрядку и избавляют себя от настоящих неврозов. Возможно, это будет сказано довольно громко, но нам видится, что фильмы ужасов для японцев являются способом их существования вообще. Вспомним, что для японской культуры неразделимо существование плохого и хорошего, красоты и печали, отсюда и такая сладкая прелесть *j-horror*, которая






дает возможность нашему сознанию, во-первых, получить эмоциональную разрядку, а во-вторых, подтвердить неразрывность и гармоничность всего в мире, причинно-следственную связь всего происходящего.

Как уже было сказано ранее, для японского кинематографа в жанре j-horror характерно формирование у зрителя не просто чувства ужаса и страха, а создание целой атмосферы *саспенса*: он создает в целом условие для эмоциональной разрядки и снятия напряжения с сознания зрителя. Саспенс – это состояние тревожного *ожидания*, поэтому он имеет временной характер (правильнее даже говорить о его темпоральной природе, ибо он не существует во времени, а именно *временит*, он сам и определяет это время картины). Этимологической основой понятия *suspence* является латинский глагол *suspendere*, в дословном переводе означающий подвешивать; понимание этого корня крайне важно в целом для понимания того, что такое саспенс и как он влияет на зрителя: это именно состояние эмоциональной подвешенности, неопределенности, ожидания плохого.

Потрясающий исследователь ёкаев Комацу Кадзухико, профессор Международного исследовательского центра японской культуры, культурантрополог и фольклорист, еще в 2004 году в интервью для сайта *at home* (перевод интервью опубликован на сайте *konnichiwa.ru*), которое вышло под заголовком «Японское сердце просматривается из ёкаев», сказал, что «людей пугает то, что находится рядом с ними, но чего они не могут увидеть», а «ёкай – это то, что рождается внутри нас, из тьмы и страха в нашей душе. Мы не видим того, что происходит в темноте или прямо у нас за спиной. И эта возникающая тревога неизвестности для нас рождает монстров». [3] Таким образом, Комацу Кадзухико нам фактически говорит о том, что сама атмосфера саспенса рождается из нас самих, из нашего подсознательного ожидания чего-то плохого, тревоги и страха перед неизвестностью, а ёкаи, т.е. сверхъестественные силы, дают нам возможность олицетворить эти страх и тревогу, увидеть их, чтобы перестать бояться.

Если мы говорим о том, что атмосфера саспенса формируется на основе наших эмоций, а эмоция, если вспомнить, – это ситуативная реакция на внешний раздражитель, то мы можем также говорить о том, что саспенс является сугубо индивидуальным, ибо эмоциональная реакция у каждого человека индивидуальна. Таким образом, при просмотре j-horror у каждого зрителя формируется собственная по напряженности атмосфера, скажем так, качественно она сохраняется единой для всех, но количественно остается сугубо индивидуальной. Возвращаясь к словам Комацу Кадзухико о том, что страх рождается внутри нас и ёкаи порождаются нашим сознанием, становится понятным, почему именно онрё, как наиболее «страшные» сущности, становятся главными героями жанра j-horror. К слову, если сравнивать опять же японский кинематограф и американо-европейский, то сразу бросается в глаза особенность распределения ролей: в j-horror, как уже было сказано, главные герои – онрё, в американо-европейском хорроре – человек, противостоящий




злому началу. Причина этого, как нам видится, именно в том, что в японской традиции зло не побеждается добром и не формирует закрытой концовки повествования, кроме того, таким образом происходит сопереживание не главному герою и тревога за него, но перенос этой тревоги на каждого отдельного зрителя, который как бы индивидуально взаимодействует со сверхъестественными силами, в результате чего как раз и происходит эта массовая эмоциональная разрядка и снятие генетически заложенных страха перед неведомым и тревоги.

В традиции j-ногго можно усмотреть использование особых методов достижения атмосферы саспенса, благодаря которым этот жанр более пронзителен, нежели наполненный в основной своей массе реками крови и расчлененными телами американо-европейский хоррор.

Итак, прежде всего, сам образ онрё в j-ногго имеет долгую историю, и он максимально узнаваем японцами, ибо этот образ, скажем так, впитан с молоком матери. Образ юрэй был сформирован еще в то время, когда кайданы переключались в визуальные виды искусства, в частности, в театр Кабуки. Юрэй изначально предстали перед зрителем в образе женщины, невинно убитой, обвиненной в измене, чья неприкаянная душа теперь жаждет мести. Именно в Кабуки впервые стали использовать парики для идентификации героев, так онрё получили в свое распоряжение парики с длинными черными волосами, ниспадающими на лицо и практически полностью его закрываемые. Кроме того, юрэй, ввиду своей нежизненности, утратили пластичность суставов, приобрели мертвенную бледность кожных покровов, а также сохранили те увечья, которые были нанесены им при жизни. Фактически, зло в Японии приобретает моральное оправдание, ибо оно появляется только как месть за причиненные страдания при жизни, т.е. фактически нам говорят: не делайте зла другому при жизни, и не получите зла после его смерти.

А теперь вспомним образы онрё из «Звонка», «Пульса», «Проклятия» и прочих кинофильмов: мы видим этот самый образ, которому уже более трех сотен лет, и пугает он с такой же силой. Кроме того, современными создателями сохранены символы колодца, как связи между потусторонним и нашим миром, и воды, как пограничья для существования сверхъестественных сил, зеркал (перевод на современный мир – экран телевизора, телефон). Что касается символического восприятия колодцев и воды, то недаром в Китае и Японии возле колодцев и вообще источников воды всегда сооружали небольшие святилища, которые должны были именно задерживать зло и давать дорогу светлым силам. Кроме того, колодец в мифах часто использовался для запечатывания в нем темных духов и демонов, которые, проникая в колодец, оставались в потустороннем мире без возможности выхода в этот. Также стоит отметить, что о том, что ёкаи появляются именно на пограничьи миров (перекресток, мост, ничейная земля, тот же колодец, определенное время суток), в своих исследованиях указал и известный фольклорист Нобору Мията.

Характерно и то, что зачастую онрё как бы не имеет ног, они как бы



растворяются в пространстве, не достигая земли, что указывает на отсутствие связи с реальностью у данного персонажа (вспомним здесь опять же театр Кабуки, в котором юрэй парили на веревках над землей). Но стоит отметить, что в *j-horror* довольно часто все же онрё имеют ноги, которые соприкасаются с землей, что может указывать на идею режиссера о том, что зло более реально, чем нам кажется, что каждый из нас может легко с ним столкнуться, что, к слову, также значительно усиливает атмосферу саспенса.

Для сгущения атмосферы саспенса японскими режиссерами используются также такие приемы, как предельная бледность цветов, но при этом сохраняется их мягкость, статичность камеры. Немаловажную роль играет и звуковое пространство. Интересным является то, что максимально в *j-horror* используются естественные звуки: шум деревьев, дождя, прибоя, крики птиц, звук капающей воды, ветер. Все это дополняется таинственными звуками неизвестного происхождения, которые сопровождают появление онрё, чем и достигается максимальный эффект эмоционального напряжения. Но особое внимание стоит уделить тишине.


Обычно тишина в кинематографе рассматривается как полнофункциональная и самостоятельная фактура кинозвука, чего нельзя сказать о японском *j-horror*. Здесь тишина становится также и той средой, в которой происходят звуковые события и обеспечивается между ними определенная взаимосвязь, т.е. тишина уже является не самостоятельной фактурой, а той средой, в которой может развиваться нечто новое [6]: неизвестные пугающие звуки, предвещающие появление онрё и тем самым доводящие до своего пика эмоциональное напряжение зрителя, появляются именно на фоне абсолютнейшей тишины.

Все эти приемы с самого первого момента выстраивают в сознании зрителя образ изначально враждебной, непонятной и иррациональной среды, в которой он оказывается наравне с героями.

Кульминацией саспенса в *j-horror* становится изменение физического состояния героя – обычно его смерть после взаимодействия с онрё.

Почему атмосфера саспенса становится такой важной? Саспенс, как мы уже говорили, является ситуативной эмоциональной реакцией на внешний раздражитель, а как точно заметила М.П. Герасимова: любая эмоция является посредником между человеком, который ее испытывает, и миром, окружающим его со всеми его компонентами, это свидетельство взаимосвязанности всего и вся и одновременно и само средство, с помощью которого существует гармоничная связь всего сущего [1, с. 300], – именно поэтому саспенс как бы в максимальном своем проявлении показывает наиболее глубинную взаимосвязь всего в мире.

**Выводы.** Экзистенция саспенса в японском *j-horror* имеет глубинные основы. Беря свои истоки в японских кайданах, ее квинтэссенцией становится современный японский фильм ужасов. Здесь четко проявляется классическая структура саспенса: причиной его становится появление сверхъестественной



силы, развитие происходит по принципу изменения эмоционального состояния (переживание обеспокоенности, обусловленной ожиданием чего-то угрожающего, предчувствие опасного, неопределенность, вызывающая заинтересованность, формирование сомнения в реальности того, что происходит, т.е. недоверие к ситуации, осознание беспомощности в противостоянии злу, боль и страдание и как апогей развития – изменение физического состояния главного героя). Причиной формирования такой предельной атмосферы саспенса в фильмах в жанре j-horror является то, что здесь стирается граница между зрителем и происходящим на экране: пугающее происходит как бы не с главным героем, но с самим зрителем, что достигается путем использования особых приемов, характерных именно для этого жанра. Таким образом, зритель как бы достигает катарсиса путем снятия эмоциональной нагрузки, очищения от чувства страха и тревоги посредством их сопереживания.

### **Л и т е р а т у р а**

1. Герасимова М. П. Самоценность эмоции в японском культурном пространстве // Ежегодник Японии. – М., 2018. – Выпуск № 47. – С. 295-313.
2. Гудимова С.А. Символы японской эстетики // Вестник культурологии. – М., 2017. – Выпуск № 3 (82). – С. 135-145.
3. Комацу Кадзухико. Ёкаи. Порождение тьмы души человеческой. : [Электронный ресурс] – URL: <https://konnichiwa.ru/page/107/>.
4. Кожевников В.В. Феномен «онрё» в японской истории // Россия и АТР. – Владивосток, 2006 – Выпуск № 3. – С. 133-139.
5. Конрад Н.И. Японская литература. – М.: Наука, 1974. – 566 с.
6. Обручников И.М. Свойства звукового пространства в современном японском кинематографе // Universum: Филология и искусствоведение: электрон. науч. журн. 2015. – Выпуск № 9-10 (22). : [Электронный ресурс] – URL: <http://7universum.com/ru/philology/archive/item/2652>.
7. Страх / Сост. П.С. Гуревич. – М.: Алетейя, 1998. – 408 с. – (Страсти человеческие).

### **R e f e r e n c e s**

1. Gerasimova M. P. Samotsennost' ehmotssii v yaponskom kul'turnom prostranstve // Ezhegodnik Yaponiya. – M., 2018. – Vypusk № 47. – S. 295-313.
2. Gudimova S.A. Simvoly yaponskoi ehstetiki // Vestnik kul'turologii. – M., 2017. – Vypusk № 3 (82). – S. 135-145.
3. Komatsu Kadzukhiko. Yokai. Porozhdenie t'my dushi chelovecheskoi. : [Ehlektronnyi resurs] – URL: <https://konnichiwa.ru/page/107/>.
4. Kozhevnikov V.V. Fenomen «onryo» v yaponskoi istorii // Rossiya i ATR. – Vladivostok, 2006 – Vypusk № 3. – S. 133-139.
5. Konrad N.I. Yaponskaya literatura. M.: Nauka, 1974. – 566 s.
6. Obruchnikov I.M. Svoistva zvukovogo prostranstva v sovremennom yaponskom kinematografe // Universum: Filologiya i iskusstvovedenie: ehlektron. nach. zhurn.

2015. – Vypusk № 9-10 (22). : [Ehlektronnyi resurs] – URL: <http://7universum.com/ru/philology/archive/item/2652>.

7.Strakh / Sost. P.S. Gurevich. – M.: Aleteiya, 1998. – 408 s. – (Strasti chelovecheskie).

### **Bryantseva O.A. SUSPENCE'S EXISTENCE IN J-HORROR**

*The article considers the principle of the existence of suspense in such a modern genre of horror films as j-horror. The analysis of the origins of this genre, the features of this genre and its cultural perception as in Japan and as abroad is carried out. The role of emotion, methods for achieving the atmosphere of suspense, the specifics of suspense in j-horror and the reasons of the popularity of this genre are analyzed.*

**Key words:** *fear, anxiety, suspense, kaydan, onryō, yūrei, emotion, j-horror.*

**Брянцева Ольга Анатольевна** – старший преподаватель кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Bryantseva Olga Anatolevna** – Senior Lecturer of the Department of Philosophy, State Educational Establishment of Higher Education of Lugansk People's Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**E-mail:** o.a.briantseva@yandex.ru

**Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 7.01


*Алексенко Т.А.*

## **ФЕНОМЕН ПЛАСТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ МОЛОДЁЖНОЙ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ**

*В статье исследовано соотношение понятий «телесность» и «пластичность». Доказано, что понятие «пластичность» концентрирует в себе эстетический смысл телесности и раскрывает все многообразие форм выразительности человеческого тела.*

**Ключевые слова:** *телесность, духовность, пластичность, живописность, визуальная культура.*

**Введение.** В современной культуре происходит процесс её глубокой визуализации, что проявляется в доминировании таких культурных феноменов, как кино, телевидение, видео, фотография, реклама, театр, граффити, мода, дизайн, Интернет и многие другие. Для всех этих форм характерно то, что визуальность выступает самым способом их бытия, а не только средством передачи информации. Средства массовой коммуникации все больше превращаются в идола современной культуры.



Визуальная культура опирается прежде всего на зрительное восприятие человека, являющегося путем к формированию визуального мышления в широком смысле, включая визуальную чувственность. Поскольку потребителем указанных форм визуальной культуры является в большей степени молодежь, именно это позволяет говорить об определенных особенностях молодежной визуальной культуры, а в ее пределах – о феномене пластичности.


**Основная часть.** Пластичность обычно связывают с телесностью, часто отождествляя эти понятия. Современная практика отдельных видов искусства тяготеет к приоритету всех форм проявления телесности. В современной эстетике, соответственно, исследователи обращаются к анализу данной ситуации, пытаясь выработать определенные принципы научного видения новых эстетических процессов. Однако ученые часто вынуждены лишь констатировать безумный нажим телесности в современных художественных практиках.

Поворот современной культуры в сторону телесности не обошли вниманием и философы, анализирующие этот феномен в разных аспектах. Среди них, в частности, работы, посвященные человеческой телесности в различных формах культуры (Косяк В.А.), телесной самоидентификации человека в условиях культурных трансформаций (Семенова Ю.А.), проблеме соотношения телесности и социальности в человеке и обществе (Медведева Н.С.), телесного действия как взаимосвязи тела с миром (Кравченко А.П.) и т.д.

В анализе указанной ситуации, во-первых, необходимо учитывать, что современная телесность как черта культуры является лишь определенной исторической формой телесности, которая всегда была одной из характеристик культуры в целом, искусства, личности. Для разных исторических форм культуры было характерно разное соотношение телесного и духовного. Например, античную культуру называют телесной, средневековую – духовной, а культура Нового времени характеризовалась поисками гармонии души и тела. Проблема единства духовного и телесного является одной из важнейших и для истории искусства.

Во-вторых, в искусствоведении и эстетике наряду с термином «телесность» употребляется и термин «пластичность». Эти понятия, безусловно, очень близки по своему смыслу, потому что между ними существует этимологически-генетическая связь; в то же время, они не только не тождественны, но и могут противоречить друг другу.

Отметим, что категория «телесность» парна категории «духовность». Так же как категория «пластичность» соотносится с категорией «живописность». Категория «телесность» отражает не «телесность вообще», или «телесность саму по себе», а только в соотнесении с духовным. Понятие «телесность» указывает на приоритет тела и его потребностей перед духом и духовными потребностями. Если мы называем античную культуру телесной, а




средневековую – духовной, то это не значит, что античная культура не знает духа, а средневековая – тела. Речь идет о различном характере соотношения духа и тела, который определяет, собственно, господствующие принципы каждой из исторических форм культуры. Общекультурные принципы проявляют себя и в искусстве. Классическое античное искусство является воплощением идеи равновесия духовного и телесного, что подчёркивает его пластический характер; средневековое искусство воплощает идеалы бесконечного, божественного пространства, что подчёркивает его архитектурный характер; искусство Нового времени, обращаясь к разнообразию окружающего мира и мира человеческих отношений, стремится к выявлению гармонии духовного и телесного. Драматизм поисков этой гармонии обусловил все многообразие художественного видения человека через принципы живописности, литературности, музыкальности.

Присутствие человека в искусстве (как объекта и субъекта искусства), человека, сущность которого может быть раскрыта только через органическое единство души и тела, вызывает проблему выразительности. И тогда пластичность формируется как один из способов телесного выражения души. Понятие «пластичность» указывает на такой аспект телесности, как способ изображения существующих тел, воплощающий способ или форму, видение мира. Именно как «формы видения» анализировал пластичность и живописность Г. Вельфлин. Ученый пишет: «Линейный стиль есть стиль пластически ощущаемой определенности. Равномерно жесткое и ясное ограничение тел передаёт зрителю уверенность; он словно получает возможность ощупать тела пальцами, и все моделирующие тени так тесно связаны с формой, что просто вызывают осязательное ощущение. Изображение и вещь как бы тождественны. Живописный стиль, наоборот, в большей или меньшей степени отчужден от вещи, как она существует в действительности» [2, с. 38]. Пластическое (линейное) искусство это – «искусство сущего», а живописное искусство – это «искусство видимости» [2, с. 39]. Когда Г. Вельфлин говорит о пластическом и живописном искусстве, он подразумевает не пластику (скульптуру) и живопись как виды искусства, а художественные стили классицизма и барокко, охватывающие и живопись, и скульптуру, и архитектуру. Анализируя исследования Г. Вельфлина, необходимо иметь в виду, что учёный употреблял понятия «телесность», «пластичность», а также «линейность», «графичность» как тождественные.

Под пластичностью понимают созерцательность, визуальность, уравновешенность, покой. И это понимание касается не только зрительных искусств, но и музыки и литературы.

Современная наука выявляет тенденцию распространения смыслового значения этих категорий, считая их не только эстетическими и искусствоведческими, но и культурологическими измерениями. В частности, О.В. Беспалов, опираясь на идеи Г. Вельфлина, анализирует модификации принципов пластичности и живописности в художественной литературе и



кинематографе. При этом он отмечает, что пластичность соответствует «объективному» видению художника (глаз словно ощупывает поверхность предмета, его четкие контуры). Напротив, живописность соответствует «субъективному» видению окружающего мира, предстающего как «чистая видимость» [1, с. 257]. К тем чертам, что выделил Г. Вельфлин для характеристики пластичности (линейность, плоскостность, замкнутость, множественность, абсолютная ясность), О.В. Беспалов добавляет еще такие, как объективность, предметность, статичность, деятельность, а для характеристики живописности (оптическая видимость, глубинность, открытость, единство, относительная ясность), соответственно, субъективность, подвижность, созерцание, метафоричность [1, с. 264].

Характерно для современности то, что пластичность и живописность выходят не только за пределы скульптуры и живописи, но и за пределы искусства вообще. Здесь закономерно возникает вопрос о возможности определения пластичности как отличительной черты современной визуальной культуры. Хотя Г. Вельфлин рассматривал пластичность и живописность как два последовательных этапа развития форм искусства, где живописность формируется на основе пластичности, это не значит, что пластичность теряет свою значимость в системе художественного творчества. Обе указанные формы видения одинаково присущи современной культуре.


Если в целом оценивать современную художественную ситуацию, то она характеризуется большим разнообразием разных направлений, течений, разновидностей. Среди них так называемые «телесные практики» занимают далеко не первое место по своей распространенности или популярности. Современная визуальная культура настолько многообразна, что необходимо подходить дифференцированно к анализу пластичности в ее различных формах.

**Выводы.** Сегодня часто отмечают, что изобразительное искусство вроде бы утратило свои позиции под натиском медиа-искусства. Но история искусства свидетельствует о том, что современная визуальная культура была бы невозможна без изобразительного искусства. Сначала театр и кино как подвижная живопись, а затем все формы культуры, связанные с развитием средств массовой коммуникации, сформировались на основе пластических искусств: скульптуры, живописи, графики, архитектуры. Именно поэтому изучение истории искусств, усвоение исторически сложившихся принципов художественного видения мира способствует развитию визуальной культуры общества и личности.

### Л и т е р а т у р а

1. Беспалов О.В. Модификация принципов пластичности и живописности в художественном мышлении столетия / О.В. Беспалов // Искусство Нового времени. Опыт культурологического анализа. – СПб.: Алетей, 2000. – С. 256-285.





2. Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств: пер. с нем. А.А. Франковского. – СПб.: Мифрил, 1994. – 398 с.

#### References

1. Bepalov O.V. Modifikacija principov plasticnosti i zhivopisnosti v hudozhestvennom myshlenii stoletija // Iskusstvo Novogo vremeni. Opyt kul'turologicheskogo analiza. – SPb.: Aletejja, 2000. – S. 256-285.

2. Vjol'flin G. Osnovnye ponjatija istorii iskusstv: per. s nem. A.A. Frankovskogo. – SPb.: Mifril, 1994. – 398 s.

#### **Alekseenko T.A. PLASTICITY PHENOMENON IN THE CONTEXT OF YOUTH VISUAL CULTURE.**

*The article explores the relationship between the concepts of «corporality» and «plasticity». It is proved that the concept of «plasticity» concentrates the aesthetic meaning of corporality and reveals the whole variety of forms of expressiveness of the human body.*

*Key words: physicality, spirituality, plasticity, picturesqueness, visual culture.*

**Алексеенко Татьяна Анатольевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук ГУ ЛНР «ЛУГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МЕДИЦИНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ СВЯТИТЕЛЯ ЛУКИ», г. Луганск.

**Alekseenko Tatyana Anatol'evna** – candidate of Philosophy Sciences, Docent of the Philosophy, Law, Social Sciences and Humanities Department SE LPR SAINT LUKA LUGANSK STATE MEDICAL UNIVERSITY

**E-mail:** tanyaaleks@inbox.ru

**Рецензент: Черных Ирина Александровна** – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук ГУ ЛНР «ЛУГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МЕДИЦИНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ СВЯТИТЕЛЯ ЛУКИ», г. Луганск.

## LANGUAGE AS THE SUBJECT OF PHILOSOPHICAL INVESTIGATION


*The role of language in philosophical investigations from ancient times till nowadays has been analyzed. The problems of the origin, genesis and specificity of language issues in European philosophy to see the major tendencies in language understanding have been considered.*

**Key words:** *language, philosophy of language, hermeneutics, linguistic psychoanalysis.*

**Relevance of the problem.** Throughout the history of philosophy, understanding the essence of human being has been one of the central problems that has always attracted the thinkers. In philosophy, there is a line of the adherents who see the key to understanding the essence of human being in studying lingual ability and language.

In human culture, language plays a significant role and it is the most important part of it. Language is an intermediary between various forms of human cultural space, and at the same time, it is itself the natural material of these forms. Language organically penetrates into the components of human culture, but does not dissolve in them, it retains its isolation, that makes it possible to distinguish linguistic and extralinguistic forms. It is important to note that it is through the prism of language a person looks at the world.

In modern philosophy, language is one of the most important objects of studying. Language is considered to be the most important component of culture and an integrative factor of its development, the basis of socialization and individual's inculturation, the system that supports and forms a structure and a certain way of thinking, a picture of the world, a worldview at the level of social, group, individual consciousness. But how all these processes are transformed if they are not in a mono- but in a multilingual environment, when thought-forming, axiological, emotional-expressive and other functions are simultaneously performed for the subject by two or more languages – problem under consideration. The relevance of considering this issue in theoretical terms is connected with the necessity to develop philosophical ideas about the functions of language in human existence and culture, about the ways in which language performs these functions. Understanding bilingualism philosophically gives the opportunity to attract new empirical material that can help to understand the essence of language as the part of culture, the nature of the language construction of thinking, the role of language in cultural dynamics and personality development. In linguistics, psychology, physiology of higher nervous




activity, the phenomenon of bilingualism is studied differently, but the possibilities of generalizing the data obtained and interdisciplinary synthesis are constrained by the lack of basic theoretical ideas about the cultural and anthropological essence of bilingualism, the degree and direction of its influence on personality and cultural processes. Such an initial idea can be developed only by the theoretical means of philosophy as a general methodological discipline.

**The purpose of the article** is to analyze the important role of language and its issues in philosophical research from antiquity till present days, to consider the origin, genesis and specifics of language problems in European philosophy.

**Main part.** Language as the part of culture and the factor in its development is a traditional object of philosophical reflection. In classical philosophy, the problem has been explored in the works of Aristotle, J. Berkeley, F. Bacon, D. Vico, G. Hegel, J. Herder, T. Hobbes, W. Humboldt, R. Descartes, I. Kant, G. Leibniz, J. Locke, L. Feuerbach, K. Marx, A. A. Potebnya, I. G. Fichte and others. In non-classical philosophy, the directions of logical and linguistic analysis have been represented by B. Russell, L. Wittgenstein, J. Austin, W. Quine, G. Ryle, J. Searle and others. The problem of language functioning, cultural expressing, language thinking has been investigated by H.-G. Gadamer, E. Husserl, D. Moore, M.K. Mamardashvili, A.M. Pyatigorsky, F. Nietzsche, P. Ricoeur, M. Horkheimer, M. Schlick and others. Special attention has been paid to the language by representatives of structuralism and post-structuralism (postmodernism), such as R. Barthes, J. Deleuze, J. Derrida, F. Guattari, M. Foucault, U. Eco and others. In the modern domestic tradition, the problems of the socio-cultural functioning of the language have been presented in the works of N.S. Avtonomova, N.D. Arutyunova, M.L. Alekseeva, M.Ya. Bloch, A.V. Vorotova, A.G. Gorbacheva, S.Yu. Bustard, E.M. Dumnova, E.A. Erokhin, O.B. Istomina, I.T. Kasavina, M.S. Kozlova, Yu. Lotman, B.V. Markova, N.I. Martishina, L.K. Nefedova, V.M. Rozina, Yu.S. Stepanova, N.P. Sukhanova, V.F. Shapovalova and others.

There are many definitions of language. So, a language is understood as a system of signs in human society and means of human communication, thinking, and expression. With the help of language, the knowledge of the world is carried out, the self-consciousness of the individual is objectified in the language too. Language is a specific social means of storing and transmitting information, managing human behavior. At the same time, language is both a condition for development and a product of human culture. Language proficiency is an integral feature of a person, and the emergence of language coincides with homo sapiens formation [11, p. 46].

Traditionally there are two forms of the existence of a language that correspond to the concepts of «language»: this is «language», understood as a code, a system of signs, and «speech» – speech activity, text, discourse. Due to the fact that language plays an important role in the main areas of human activity: communicative, social, practical, informational, cognitive, spiritual, aesthetic, the functions of language are distinguished. In general, the following main functions of the language are communicative, the functions of forming and expressing thoughts, storing and



transmitting information. The language is adapted for expressing thoughts and for communication, but these main functions are realized in speech, more particular functions of the language are usually distinguished on the basis of structure in the speech act. R. Jakobson identifies the following functions of language: referential (designation of extralinguistic categories), emotive (expression of the author's attitude to its content), conative (orientation to the addressee). On the basis of the conative function, a magical function arises (the impact of speech on the course of events, the psyche of the audience), phatic (contact-establishing), metalinguistic (statements about language) [17, p. 375].

This multiplicity of language purposes introduces it in different sciences, where language functions are investigated. In philosophy, the linguistic function of expressing thought is of primary interest. Philosophy is interested in the following problems related to language: the essence of language, the origin of language, the relationship between existence and consciousness given in speech, the relationship between the linguistic sign and the object implied by this sign, the role of language in the process of cognition of reality, the relationship between language and thinking, the definition of general methodological installations that allow evaluating specific theories about the methods of describing and analyzing language from general scientific positions, the place of language in the process of spiritual development of the world, the role of language in the formulation and solution of philosophical problems.

The issue is considered in philosophy, logic, linguistics and is often defined as the «philosophy of language». Philosophy explains the general laws of the language, and the information about the language is used to solve philosophical problems. Language should be understood as human language in general. There are three main forms in philosophy of language:


1) «philosophy of the name» (from antiquity to the beginning of the 20th century), which is based on the name and its relationship to the world;

2) «philosophy of the predicate» (within neo-positivism), where the predicate is taken as the core of a judgment about a fact as a propositional function that syntactically reflects the relationship between a linguistic expression and a native speaker's view about the world;

3) pragmatic form, or «linguistic pragmatics» (late logical positivism, B. Russell, formal pragmatics, etc.), correlating language with the subject using it, and connecting all the basic concepts in the analysis of the logic of language to subjective factors.

The term «philosophy of language» also refers to the system of philosophical views on the language. In this case, we can talk about the “philosophy of language” by F. Nietzsche, the “philosophy of language” by L. Wittgenstein, etc. In the 20th century, analytic philosophy is of special interest to language. Two approaches to the understanding and analysis of language have been considered:

1. In the philosophy of logical analysis, B. Russell, H. Reichenbach, M. Schlick and others solved the problem of reforming the language in order to



eliminate logical inconsistencies, contradictory concepts and ambiguity. It was particularly about the language of science, and not about a living colloquial language.

2. The task of linguistic philosophy (L. Wittgenstein, J. Moore, D. Witzd, E. Ambrose, etc.) was not in reforming the language, but in a careful analysis of its actual use in order to eliminate misunderstandings arising from erroneous use.


Particular attention to language is also characteristic of philosophical hermeneutics, which solves the problem of understanding, as well as structural (linguistic) psychoanalysis, which studies the structure of the unconscious aspects, which coincides with the structure of language.

In ancient philosophy two aspects of language learning – genetic (diachronic, historical), when the elements of the language are studied, following one after another in time and not forming a system; systemic (synchronous, formal), when the coexisting elements of the language that form the system were investigated.

In ancient Greece, the problems of language were considered in close connection with the development of the doctrine of cognition. The impulse for the epistemological interpretation of language nature was a dispute about the nature of names, i.e. about the relationship between things and their names. There were two different points of view. The ontological point (Heraclitus, the Stoics, etc.) stated that words designated things by their nature, truly, i.e. a natural connection between the word and the thing was affirmed. The conventional point of view (Democritus, Aristotle, etc.) stated that there was no natural connection between words and things [1, p. 56].

The language issues were investigated by F. Bacon and G.V. Leibniz in early modern times. F. Bacon spoke about language, describing the «ghosts of the market», the sources of which were words. Here he considered the problem of the epistemological role of language and showed that the role of words in the cognition of nature should not be exaggerated to the detriment of the role of facts and concepts about things. He said that without understanding the nature of language, a person was unable to prevent the deceptive and almost sorcerous nature of the word, which was capable of misleading thought in every possible way, committing some kind of violence against the intellect [2, p. 188].

Language is a means of communication, expression and communication of thoughts, and it is necessary to study it, according to Bacon, empirically, i.e. to explore empirically all its aspects with the help of philosophical grammar, the purpose of which is to study “not an analogy between words, but an analogy between words and things, i.e. meaning» [2, p. 194]. Bacon believes that language plays a service role, since it is only a carrier of knowledge, it serves to express knowledge and transmit it, but the social role of language is great. Language gives an opportunity for scientific communication between generations, an artificial increase in the volume of human memory, etc. Since language is the only means of expressing thought, without it there would be no development of thought. It allows you to fix thoughts in a material form, serves as a means of accumulating a significant amount of scientific information, comparing thoughts and processing them. The linguistic



expression of thought «reduces the intelligible to the sensual» [2, p. 137].


G.V. Leibniz emphasized the enormous role of language in thinking and cognition in general, in the accumulation and preservation of acquired knowledge; words are «great instruments of truth» [11, p. 98]. Of all the functions of the language, the communicative function is the initial one. The language has improved since the introduction of general terms denoting general ideas. If there were no such words, then each separate thing would require its own word, which would make understanding between people impossible. Words become general if they are signs of general ideas; ideas become general if they are separated by abstraction from the circumstances of time, place, etc., which can consign them to a separate existence. Leibniz made an attempt to construct a rational language – a «tool of thought» (*lingua mentalis*), based on precisely defined primary elements, would derive an integral system of concepts reflecting the structure of the Universe. Such a language was expected to serve the construction of a universal philosophical language of science [11, p. 153].

The linguistic views of W. von Humboldt are closely connected with his historical and philosophical concept and reflect the ideas of classical German philosophy. Humboldt defines language not as a product of activity, but as an activity of the spirit. Language is the result of a creative synthesis of mental activity, but at the same time an instrument of this mental activity; it acts as an «intermediate world» between the people and the objective world. It was Humboldt who substantiated the systemic nature of the language and created the sign theory of language, in which the word is defined as the sign of a separate concept [6, p. 134].

Language has very contradictory properties, which Humboldt presented in the form of antinomies. There are several of them: the antinomy of language and thinking, the arbitrariness of the sign and the motivation of language elements, objective and subjective in language, language as activity and as a product of activity, stability and movement in language, the whole and the individual, individual and collective, language and speech, understanding and misunderstanding. It was in the existence of these antinomies that Humboldt saw the dialectics of language [6, p. 89].

F. Nietzsche, as M. Foucault wrote, «... was the first who turned to the philosophical task of deep reflection on language» [9, p. 78]. Nietzsche was convinced that thinking was inseparable from language, but language necessarily distorted reality. Considering reality as an unordered stream of becoming, he emphasized the incommensurability of the image of the world created by language with the true state of affairs, the inability of language, and, consequently, of thinking, to present any knowledge, regardless of language and thinking itself.

A person receives an idea of the world structure from the structure of language. There is a strict correspondence between these structures, so changes in grammar should cause changes in worldview. Criticizing language as a kind of «dungeon» in which a person is imprisoned, Nietzsche at the same time spoke of the importance of language as a means of solving vital problems in the human community.



The world, according to Nietzsche, is our interpretation, and we ourselves are interpretation. There is no reality in itself to be known outside of us. When we try to see it, we make a philological mistake, because we don't distinguish between our interpretation and the available text (the world). This text has its own material reality, which needs suitable methods of interpretation [9, p. 103].

The philosophical concept of K. Levi-Strauss is defined as «over rationalism». The goal is to restore the unity of sensual and rational principles, lost by modern civilization. True reality is not given to the subject in direct experience and is comprehensible only by modeling unconscious processes. Consciousness serves as a support for the unconscious, a meeting place for its components. There is only one way to the knowledge of nature: one must study the words and behaviour of people and apply to structural elements, from consciousness to the unconscious [19, p. 278].


Language, according to Levi-Strauss, is a social phenomenon. Almost all acts of linguistic behavior are at the level of unconscious thinking. Of all social phenomena, only language can be subjected to truly scientific research. Levi-Strauss also explores the complex relationship between language and culture. Firstly, the language can be considered as a product of culture: the language used in society reflects the general culture of the people [19, p. 281].

Secondly, language is considered as a condition of culture: with the help of language the individual joins the culture. Besides, language is a condition of culture as culture has a structure similar to the structure of language. Thus, the language can be considered as «the basis for establishing its complex structures of a similar type» [19, p. 284].

A special ethnologically and anthropologically oriented view of the language has been found in the concept of E. Sapir. He was interested in everything that predetermined the existence of the language itself, and everything that was predetermined by the existence of the language itself. Language, according to Sapir, is a fully formed functional system in the mental constitution of a person. The essence of language is in the correlation of conditional, specially articulated sounds or their equivalents with elements of experience. “It is important to understand that language not only correlates with experience or even shapes, interprets and reveals it, but it also replaces experience – in the processes of interpersonal behavior, language and activity complement each other” [20, p. 158].

Language, being a pre-rational function, follows thinking, the structure and form of which are hidden. “We must assume that the emergence of thinking processes, as a special kind of mental activity, refers to the very beginning of speech development, and that the meaning, once arisen, inevitably affects the life of its linguistic symbol, contributing to the further growth of language. The tool makes the product possible, the product contributes to the improvement of the tool” [20, p. 167].

According to Sapir, the communicative aspect of speech is exaggerated, as initially language is a sound realization of the tendency to consider the phenomena of reality symbolically – this property made language a convenient means of



communication.

B. Russell is the head of the analytic movement. In the analysis of real relationships he drew a parallel between the ontological structure of reality and the logical structure of statements and interpreted the statement as a reflection of reality. «Language as the only means of communicating scientific knowledge, is social in its essence, origin and main functions. The main purpose of a language is communication, and to serve this purpose, it must be a vernacular, and not a personal dialect invented by the speaker himself» [12, p. 78]. The most personal in an individual's experience tends to disappear in the process of expressing that experience. Scientific knowledge tends to become impersonal and tries to assert that «the more we approach the complete abstractness of logic, the less there is an inevitable difference in the meanings that people associate with the word» [12, p. 81].

So, the language has two main functions: the expression of thought and communication – and two advantages: it is social and is a means of expressing thoughts for society that would remain the personal property of the individual. Without language, our knowledge would be within what we are given by our own senses. In other words, language is a means of transforming personal experience into external and social experience. Language is used not only to express thoughts, but also makes possible thoughts that could not exist without it. Russell admits that thought and even true and false beliefs can exist without language, but all «well-formed thoughts require words» [12, p. 87].


The written form of language gives a person the opportunity to «do business with the outside world through signs (symbols) that have (1) a certain degree of constancy in time and (2) a significant degree of discreteness in space» [12, p. 90].

A word can be associated with some object of the surrounding world, and when it happens, the word is also associated with an «idea» or «thought» about this object. The word pronunciation can be caused by a given object, and the perception of it by the ear can evoke an «idea» of an object – this, according to Russell, is the simplest kind of «meaning» from which other kinds of it develop. Ideas are different from impressions, which are prototypes of ideas, but the similarities of ideas and impressions are guaranteed by the fact that they are expressed in the same words.

L. Wittgenstein is associated with the emergence of linguistic philosophy (philosophy of linguistic analysis). He developed two concepts that seemed different, but in fact had much in common, as Wittgenstein's goal was the pursuit of clarity, distinct understanding. His name is often mentioned in the context of hermeneutics.

The early concept presented in his «Logic and Philosophical Tractate» is based on the success of logical analysis, and fundamental problems are closely linked in it with logic, comprehension of the universal features of the language, its informative and cognitive capabilities. Wittgenstein focuses on the problem of defining the boundaries between what can be said clearly, i.e. understandable in a logically clear form of knowledge about the world, and that which does not fit into the forms of knowledge, is not amenable to its characteristic ways of expression and must be





comprehended differently. Wittgenstein's task is to show how language works, describing the world through the prism of logical necessity and presenting it in the form of images. Language acts as an image of reality, and the image is an isomorphic reflection of a fact, a model of reality. One of the varieties of the image is thought: «Thought is a logical picture of a fact» [3, p. 467]. Having received a sensually perceived form, the thought becomes a sentence, which is a certain sign, visible or audible, in combination with a projective relation that connects it with the depicted fact: «The totality of sentences is language» [3, p. 470]. The sentence is one of the central categories in the tractate. It closes other elements of the language into a single structure. A sentence is a combination of names that designate their corresponding objects (this is the meaning of the names), but they have no meaning. Only the sentence has it.


One of the main points in the tractate is the idea of what can be said in sentences, i.e. language, and that which is not expressed in sentences, but can be shown. «Indeed, there is the unspeakable. It shows itself, it is mystical. Only scientific statements can be said. “The higher cannot be expressed by sentences”, ethics and aesthetics are transcendental, they are not amenable to expression» [3, p. 487].

Wittgenstein's later concept is reflected in the works «Philosophical Investigations», «About Reliability», «Culture and Value», «Notes on the «Golden Branch» by J. Fraser», etc. He turns to the language as not an indifferent reflection of reality, but as a type of activity. During this period, Wittgenstein develops the concept of language games. «The whole process of using a language can be imagined as one of those games with the help of which children master their native language. The philosopher comes to the conclusion that the relationship between the sign and the signified cannot be the same for different expressions. The meaning of a word is its use. Wittgenstein believes that there is a whole in which language, its use and a fragment of activity are inextricably linked, so that the patterns and norms of linguistic activity are inseparable from the patterns and norms of non-linguistic activity. Wittgenstein concludes that human being is in some sense doomed to knowledge, to struggle with language:

“We are fighting language. We are at war with it. Not everything is revealed to a person in an informative and cognitive way. The most important problems of happiness, fate, duty, life lie beyond the borders of «knowledge» – in a different, «upper» register of the Spirit. It can be expressed in a special way in poetry, music, religion, philosophy as forms of human being experience. It is impossible to express them in the form of knowledge” [21, p.78].

Thus, since ancient times, philosophers have turned to language problems, tried to understand what the language is, aimed to solve the issues concerning the connection of language and the world around, language and thinking, language and human being in general, language and science, language and philosophy, language and cognition.

**Conclusions.** Thus, in human culture, language occupies a special place and it




is the most important part. Language is a mediator between various forms of the cultural space of mankind, and at the same time, it is the material of these forms. There are many definitions of language, but the following one is considered to be a standard: «Language is a system of signs that serves as a means of human communication, thinking and expression. With the help of language, the knowledge of the world is carried out, the self-consciousness of the individual is objectified in the language. Language is a specifically social means of storing and transmitting information, as well as managing human behavior» [14, p. 89]. This definition is somewhat one-sided arisen from the moment of still existing European paradigm of thinking suggested by Plato and Aristotle where, firstly, the world of nature and the world of thought are opposed; secondly, the world of the ideal and the world of the material; thirdly, the subject and object are in the process of cognition. European conviction in the dominance of the mind over other components of the inner world of a person has led to the understanding of language as a tool for the unambiguous expression of conscious contents obtained as a result of reflective activity, as well as a means of transmitting this kind of information to other subjects. An important stimulus for such an attitude to language has been caused by the emergence and development of science. Science operates with concepts, which should be ideally expressed in unambiguous words. The idea of an ideal language has been formed and it would be devoid of ambiguity, metaphor, figurativeness, i.e. properties of natural language. Attempts to create such a language were made by Leibniz, Russell, Carnap, and others. The limited, consumerist approach to language has led to the fact that immanent characteristics of the language as metaphor, symbolism, figurativeness and ambiguity began to be considered as imperfect, superfluous, leading a person away from the truth.

The emergence, genesis and specificity of language problems in European philosophy have been analyzed in the article to see the main trends in understanding language issues. As a result it has been determined that the European philosophy is characterized by the following aspects: the desire to understand the language as a system of simple signs; the desire to get rid of such properties of the language as metaphor, symbolism, figurativeness; perception of language as a tool for expressing thoughts; understanding the unambiguous language of science as the highest form of language; the desire to create an artificial language of the mind, free from the «drawbacks» of natural language.

A special approach to understanding and studying language has been shown in hermeneutics and structural (linguistic) psychoanalysis. Hermeneutics as a theory of interpretation takes place where there are a lot of meanings and significance. Besides, the aim of hermeneutics is to discover unconscious content in the text.

The task of structural psychoanalysis is to explore the structure of the unconscious, which coincides with the structure of language, through the analysis of speech, in which the “symbolic” is found and it is the main component of the unconscious.

The intensification of contacts, the quantitative growth of communication acts




and their diversity, the huge flow of information and other factors cause the problems of mutual understanding between people and understanding in general. The phenomenon of understanding is more complex than previously thought. Solving the problem of understanding is impossible without the analysis of linguistic phenomena and language as a whole.

The consideration of philosophical problems through the prism of language has confidently penetrated into the philosophers' stylistics of thinking belonging to different philosophical traditions and trends.

### Literature

1. Бескова И.А. Язык символов как эпистемологический феномен / Эволюция. Язык. Познание / И.А. Бескова. – М.: Языки русской культуры, 2015. – С. 134-162.
2. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 томах / Ф. Бэкон. – Т. 1. – М.: Наука, 1971. – 395 с.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – Т.1. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
4. Витгенштейн Л. Культура и ценность / Л. Витгенштейн. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
5. Гадамер Х.-Г. Язык и понимание // Актуальность прекрасного / Х.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – С. 43-59.
6. Гумбольдт В. Язык и философия культуры / В. Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 481 с.
7. Кузнецов М.М. Язык как «среда-средство» и как «игра» в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера // Проблемы философской герменевтики / М.М. Кузнецов. – М.: Наука, 1990. – С. 6-25.
8. Ницше Ф. Злая мудрость / Ф. Ницше. – М.: Триада, 1993. – 238 с.
9. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: сочинения / Ф. Ницше. – М.: Пресс, 1998. – 457 с.
10. Панфилов В.З. Взаимоотношения языка и мышления / В.З. Панфилов. – М.: Наука, 1971. – 232 с.
11. Портнов А.И. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX-XX вв. / А.И. Портнов. – М.: Наука, 2014. – 370 с.
12. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы / Б. Рассел. – Москва: Наука, 1997. – 386 с.
13. Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // Языки как образ мира / Б. Уорф. – Москва – Санкт-Петербург, 2010. – С. 157-202.
14. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
15. Фуко М. Слова и вещи / М. Фуко. – М.: Прогресс, 1977. – 683 с.
16. Jakobson R. Linguistics and Poetics. Style in Language / R. Jakobson. – Cambridge, 1964. – 377 p.
17. Jakobson R. The sound shape of language. Semiotics / R. Jakobson. – Bloomington: Indiana University Press, 1979. – 479 p.
18. Lawn C. Wittgenstein and Gadamer: towards a post-analytic philosophy of language / C. Lawn. – London, N.-Y.: Continuum, 2004. – 161 p.



19. Levi-Strauss C. Anthropology: its achievement and future / C. Levi-Strauss. – Vol.209. – Cambridge: University Press, 1961. – 475 p.

20. Sapir E. Language: an introduction to the study of speech / E. Sapir. – New York: Harcourt, Brace, 1971. – 276 p.

21. Wittgenstein L. Philosophical Investigations / L. Wittgenstein. – New York: Blackwell & Mott, Ltd., 1978. – 435 p.

### References

1. Beskova I.A. Yazyk simvolov kak epistemologicheskyy fenomen / Evolyutsiya. Yazyk. Poznaniye / I.A. Beskova. – M.: Yazyki russkoy kultury, 2015. – S. 134-162.

2. Bekon F. Sochineniya: v 2 tomakh / F. Bekon. – T. 1. – M.: Nauka, 1971. – 395 s.

3. Vitgenshteyn L. Logiko-filosofskiy traktat / L. Vitgenshteyn. – T.1. – M.: Gnozis, 1994. – 612 s.

4. Vitgenshteyn L. Kultura i tsennost / L. Vitgenshteyn. – M.: Gnozis, 1994. – 612 s.

5. Gadamer Kh.-G. Yazyk i ponimaniye // Aktualnost prekrasnogo / Kh.-G. Gadamer. – M.: Iskusstvo, 1991. – S. 43-59.

6. Gumboldt V. Yazyk i filosofiya kultury / V. Gumboldt. – M.: Progress, 1985. – 481 s.

7. Kuznetsov M.M. Yazyk kak «sreda-sredstvo» i kak «igra» v filosofskoy germenевtike Kh.-G. Gadamera // Problemy filosofskoy germenевtiki / M.M. Kuznetsov. – M.: Nauka, 1990. – S. 6-25.

8. Nitsche F. Zlaya mudrost / F. Nitsche. – M.: Triada, 1993. – 238 s.

9. Nitsche F. Po tu storonu dobra i zla: sochineniya / F. Nitsche. – M.: Press, 1998. – 457 s.

10. Panfilov V.Z. Vzaimootnosheniya yazyka i myshleniya / V.Z. Panfilov. – M.: Nauka, 1971. – 232 s.

11. Portnov A.I. Yazyk i soznaniye: osnovnyye paradigmy issledovaniya problemy v filosofii XIX-XX vv./ A.I. Portnov. – M.: Nauka, 2014. – 370 s.

12. Rassel B. Chelovecheskoye poznanie, ego sfera i granitsy. – Moskva: Nauka, 1997. – 386 s.

13. Uorf B. Otnosheniye norm povedeniya i myshleniya k yazyku // Yazyki kak obraz mira / B.Uorf. – Moskva – Sankt-Peterburg, 2010. – S. 157-202.


14. Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar. – M.: Sovetskaya entsiklopediya, 1983. – 840 s.

15. Fuko M. Slova i veshchi / M. Fuko. – M.: Progress, 1977. – 683 s.

### **Воронцова Т.Ю. ЯЗЫК КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

*В статье проанализирована роль языка в философских исследованиях со времен античности до наших дней. В статье рассмотрены вопросы возникновения, генезиса и специфики языковой проблематики в европейской философии с целью увидеть основные тенденции в понимании языка.*

**Ключевые слова:** язык, философия языка, герменевтика, лингвистический психоанализ.



**Воронцова Татьяна Юрьевна** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры иностранных языков ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Vorontsova Tatyana Yuryevna** – Candidate of Pedagogical sciences, associate professor of chair of Foreign Languages State Educational Establishment of Higher Education of Lugansk People's Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**E-mail:** sportvtu2@yandex.ru

**Рецензент: Исаев Владимир Данилович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 130.2

*Цепковская Е.В.*


## **ДИСКУРС САКРАЛЬНОГО В СВЕТЕ КРИЗИСА ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ БЕЗОПАСНОСТИ**

*В статье освещается специфика дискурса сакрального в контексте его связи с проблемой онтологической безопасности. Рассмотрение кризиса онтологической безопасности показано с нескольких сторон, анализируются существующие научные интерпретации этого явления, причины возникновения и подходы к его решению. Работа опирается на идею значимости феномена сакрального для поддержания онтологической безопасности общества. Показано, что кризис онтологической безопасности является проявлением современной социальной реальности.*

**Ключевые слова:** сакральное, онтологическая безопасность, религия, рутина, повседневное.

**Постановка проблемы.** Современные общества претерпевают ряд системных социокультурных изменений. Небывалая динамичность процессов и новые конфигурации в области экономики, финансов, политики, информации, религиозных институтов, культуры и искусства (метамодернизм) вызывают кризис былых устойчивых структур. В свете обозначенных изменений возникает необходимость своевременной адаптации человека к новым реалиям. На чувственном уровне эти изменения выражаются через когнитивный диссонанс, ощущение онтологической незащищённости и, соответственно, неопределённости, которые могут провоцировать совершенно разные по своему характеру явления и процессы: подрыв сложившейся идентичности и социальных отношений, кризис «безопасности самости», вызванный эффектом глобализации, и многое другое.

Многостороннее изучение причин и следствий этого кризисного явления нацелено на выделение действующих и поиск новых эффективных механизмов решения проблем онтологической безопасности.



Так, **целью исследования** является рассмотрение дискурса сакрального в свете кризиса онтологической безопасности.

Теоретической основой исследования послужили социологическая концепция доверия, наработки в области психологии, экзистенциальный и структурно-функциональный подходы. Кроме того, анализ условий и предпосылок кризиса «онтологической безопасности» основывается на традиции критического анализа современного общества (Э. Фромм, У. Бэк, Э. Гидденс, Ю. Хабермас и др.). В работе использованы разработки теории онтологической безопасности современных российских и украинских авторов А. Дурманенко, А. Хадайкуловой, С. Аكوпова, Д. Баринаова и других. Вопрос о сакральном в свете кризиса онтологической безопасности не был выражен в научной традиции, однако фрагментарно выявлен в работах Д. Баринаова, А. Дурманенко, Г. Почепцова, А.С. Сафоновой.

**Основная часть.** Будучи продуктом преимущественно конструктивизма, теория онтологической безопасности отличается междисциплинарным характером и совмещением наработок из психологии, социологии, исследований мира и конфликтов.

Понятие «онтологическая безопасность» традиционно использовали в психологии и социологии для определения того, насколько человеку безопасно в своём существовании и насколько у него развито чувство «себя». Впервые данный термин стал широко применять социолог Э. Гидденс, позаимствовавший его у американского психиатра Р. Лэйнга (Laing 1960).

На рубеже XX-XXI вв. проблематика онтологической безопасности становится особо популярна в исследованиях конструктивистов, хотя понятие всё ещё не имеет инструментального определения с чётко сформулированными допущениями и переменными [7, с.130]. В среде конструктивистов понятие «онтологическая безопасность» активно применяется в сфере государства и политики, а также в сферах построения международных отношений.

Обзор определений «онтологической безопасности» зачастую сводится к перечислению следующих общих состояний и чувств. Так, Э. Гидденс понимал под онтологической безопасностью некую «конфиденциальность или доверие, которые являют собою природный и социальный миры, включая базовые экзистенциальные параметры самости и социальной идентичности».


В иных источниках под «онтологической безопасностью» понимают:

- ощущение безопасности, упорядоченности и правильности жизни людей;

- стремление субъектов определиться с общим полем знаний (Т. Хопф);

- чувство устойчивости личной идентичности, не изменяющейся с течением времени; состояние, в котором отношения субъекта с контрагентами выстраиваются в максимально предсказуемых категориях [7];

- внутреннее состояние «самости», фиксирующее социальные отношения в определенном порядке символов и институтов (Дж. Хейманс);



– это условие поддержания способности актора действовать в мире с базовой уверенностью в знании того, как функционирует мир и каково в этом его собственное место (М. Малксо).


Многоуровневое определение дает А. А. Дурманенко. Под «онтологической безопасностью» он понимает трехуровневое витальное чувство, комплекс физиологической и психико-моральной безопасности, а также внутреннее равновесие между ними [5, с. 5].

Согласно Б. Стилу, определение «онтологическая безопасность» связывается с базовой внутренней потребностью любого сообщества в «идентичности» на коллективном уровне и вводится в связи с потребностью противопоставления «физической безопасности», на которую традиционно опирался «реалистический» подход к международным отношениям [7]. По убеждению автора, многие государства и нации стремятся обладать устойчивыми и последовательными нарративами о себе, что дает возможность их коллективным представлениям о мире быть более предсказуемыми и упорядоченными. Подобную точку зрения о потребности сохранения онтологической безопасности, выраженной в транслировании человеческих предпочтений к порядку и предсказуемости в постоянное стремление к ним, озвучил и немецкий политолог А. Вендт [7, с. 132]. Интересна позиция Б. МакСвини, который подчеркивает в значении онтологической безопасности стремление к социализации.

Анализ понятия онтологической безопасности дает возможность сделать вывод о том, что существует несколько срезов этой проблематики. С одной стороны, проблема онтологической безопасности позиционируется в личностном ракурсе. Можно обозначить его как экзистенциальный уровень. С другой стороны, проблема онтологической безопасности разворачивается в социокультурном пространстве и, не ограничиваясь последним, выходит на уровень политических межгосударственных отношений.

Очевидно, что существует определенная преемственность между этими уровнями. Это связано с тем, что люди склонны к обеспечению безопасности личностного «я». Но подобные ощущения определенности и стабильности они проецируют и на внутренний общественный порядок, и на международную систему в целом. В итоге человек ощущает себя в безопасности только тогда, когда чувствует порядок и предсказуемость своего места в социуме, стране, регионе и мире.

В экзистенциальном контексте кризис онтологической безопасности проявляется через физический и психо-моральный подуровни. Что согласно вышесказанному не исключает экстраполяции и выхода за пределы личной безопасности и выражается в угрозе перед физическим уничтожением индивида, разрушения его самости, идентичности, системы ценностного ориентирования. Может возникать когнитивный диссонанс, ощущение онтологической незащищенности и неопределенности, тревога, одиночество. В




надличностном контексте кризисность онтологической безопасности связана с размыванием самоидентичности обществ, повышением уровня общей тревожности, угрозы системе общественных ценностей и т.д., что раскрывает ее социокультурный срез.

Нужно отметить, что предпосылки кризиса онтологической безопасности связывают со спецификой современной социальной реальности. Ещё З. Бауман отмечает фундаментальную черту современности, символически названную им «текучестью». В настоящее время в нашей современности на передний план выходит неопределенность, нестабильность, скоротечность. Эти явления становятся главными характеристиками бытия социальных процессов. «Современность начинается», – пишет ученый, – «когда пространство и время отделены от жизненной практики и друг от друга, и поэтому их можно понимать как различные и взаимно независимые категории стратегии и действий, когда они уже не являются, как это было в течение долгих столетий, тесно связанными между собой и поэтому едва различимыми аспектами жизненного опыта, скрепленными устойчивым, очевидным и неразрушимым взаимно однозначным соответствием». То есть первым признаком современного мира становится скорость. Квинтэссенция жизни европейского человека заключается в необходимости как можно больше освоить, пробежать, пройти за как можно меньшее количество времени. Следствием является необычайная внутренняя активность индивида, выражающаяся также в чувстве обеспокоенности, неустойчивости собственной жизни, постоянного, непрекращающегося поиска нового [3, с. 29]. Динамика общественной жизни свидетельствует о том, что тревога и неизвестные ранее опасности в современном обществе становятся неотъемлемой частью повседневности (У. Бек) или же соприсутствуют в обыденности (Э. Гидденс).

Важно отметить и роль глобализационных процессов в кризисе онтологической безопасности. Как утверждает Д.Н. Баринов, глобализация в ее различных формах вносит элемент иррациональности в повседневную жизнь и лишает человека возможности влиять на последствия деятельности, возникающие географически далеко от места своего возникновения (глобальный терроризм, войны, массовые миграции и т.д.). Это становится возможным в условиях расширения роли информации (СМИ, соцсети), скорости ее передачи и влияния на сознание человека (феномен массового сознания). Угроза онтологической безопасности посредством информационного воздействия, по убеждению Г. Почепцова, способна привести к изменению картины мира. В «информационной войне» целью становится создание неопределенности в головах, что в свою очередь не позволяет принимать адекватные решения. Анализ этой неопределенности приводит автора к выводам о том, что: варианты общественного развития не способствуют большей открытости обществ и мы живем во времена «постправды», когда фактам, доказательствам и экспертам принципиально не доверяют; в мире разыгрывается война в головах, поэтому в ней более мощные






позиции занимает атака на гражданских лиц и воздействие на них с целью увеличения уровня неопределенности в их головах становится очень важным. Всё вышеизложенное является вызовом для теоретиков и практиков онтологической безопасности.

В теории онтологической безопасности предложены следующие подходы к ее сохранению. В международно-политическом ракурсе способы достижения государством онтологической безопасности предлагается реализовать через триаду следующих действий: принятия роли другого (от внешней среды, в которую вовлечён субъект); навязывание своей роли субъектам, с которыми происходит взаимодействие; и разрыв отношений с контрагентом (средой). На всех стадиях поиска онтологической безопасности субъект пытается либо принять нормы и практики, по которым происходит взаимодействие со средой, либо заново определить своё положение в реализуемых отношениях с контрагентами [7]. Заданная концепция видится нами как отдельные варианты выстраивания отношения «Я-Другой», где ни один из предложенных не лишен недостатков.

В экзистенциальном контексте восстановление онтологической безопасности предлагается через опору на рутинные и в этом смысле привычные взаимодействия (Э. Гидденс). Речь идёт о понимании социальной реальности в простых и предсказуемых для людей категориях. Онтологическая безопасность может поддерживаться благодаря рутинным практикам повседневной жизни, которые составляют большую часть социальных действий. Так как часть идентичности человека формируется в результате взаимодействия с другими (Я-Другой), именно рутина способна поддерживать это стабильное взаимодействие и, следовательно, самоидентичность. Образцы поведения повторяются, и на этом основании происходит воспроизводство социальной системы, норм. Человек, будучи вовлечен в конструирование (через рутинное взаимодействие) своей социальной системы, воспринимает реальность с позиции доверия, что благотворно сказывается на его чувстве защищенности. Так, Э. Гидденс в основе поддержания онтологической безопасности указывал на активное доверие к окружающим [5, с. 6].

Большое значение для сохранения онтологической безопасности отводилось применению к контролю над информацией. Известно, что процесс становления интерсубъективной реальности предполагает взаимодействие с контрагентами и определяет совокупность норм, практик и свой статус на основе выстраивания общего коммуникативного знания с «другими» [7, с. 129]. На гносеологическом уровне эта ситуация разворачивается в системе «Я-Другой», вследствие чего на ведущие позиции выходят и вопросы личной идентичности.

Иной путь восстановления онтологической безопасности предполагает возврат к отстаиванию устойчивых социальных структур, имеющих всеобщий характер, обладающий ответами на экзистенциальные вопросы и являющийся



культурно и исторически присущим обществу. По убеждению А.А. Дурманенко преимущественно всеми такими качествами обладает религия [5, с. 6].

В свете того, что проблема онтологической безопасности актуальна как на уровне индивида, так и на уровне мировых сообществ, включенных во взаимный инфопроцесс, для ее решения представляется важным обратиться к таким универсальным смыслообразующим константам как феномен сакральное.


Научный интерес к проблеме сакрального и его функционирования в социокультурном пространстве возникает еще в XIX веке в фундаментальных работах Р. Отто, М. Шеллера, Ф. Шлейермахера, Н. Зедерблома, М. Элиаде, Р. Маррета, О. Пфлейдера, Дж. Фрезера, Р. Каюа и многих других авторов. Большое внимание авторов уделено рассмотрению внутренних механизмов сакрального и его роли в поддержании коллективных культов и верованиях. Архаическая культура признавалась пронизанной сакральными смыслами и ценностями. В работах философов уже тогда звучала мысль о ключевом значении сакрального фактора в жизнеустройении народов.

Первые попытки рассмотрения сакрального в контекстуальном поле социального бытия показаны в работах Э. Дюркгейма, М. Мосса, М. Вебера, Р. Жирара, Б. Малиновского, Г. Зиммеля и других авторов.

Анализ последних исследований и публикаций по проблеме сакрального подтверждает растущий интерес к этому феномену. Обращение к нему не редко было продиктовано социокультурным кризисом и поиском устойчивых онтологических конструкций, что нашло отражение в работах С. Зенкина, В.Н. Сырова, Н.В. Поправко, А.В. Медведева, О.Б. Гофмана, А.П. Забияко, И. Бондарь-Терещенко, С. Хоружего и других авторов.

Многомерность феномена сакрального и множественные подходы к его определению представляют собой обширный теоретический материал, ранее рассмотренный автором [8]. В контексте данной работы наибольшую актуальность имеет интерпретация сакрального как обладающего онтологической полнотой. С этой точки зрения сакральное является объективно существующей реальностью. Как справедливо отмечает Р. Отто в своей работе «Священное», оно выступает не просто как иная реальность, но реальность абсолютная, вечная и в отношении к «тварному» миру первичная, некая субстанция бытия, наделенная такими атрибутами, как разумность, духовность, нематериальность, самодостаточность, иррациональность [6]. Таким образом, рассмотрение сакрального в контекстуальном поле онтологической безопасности основывается на понимании сакрального как неотъемлемого элемента формообразования человеческого бытия.


Наработки ученых в области теории сакрального показывают широту его конституирования в мире. Сакральное не ограничено рамками религиозных систем. Как не может быть ограничено ими само бытие. В сакральном



онтологически отыскивается элемент стихийности, результатом которого является изменение, преобразование. Именно на это качество феномена указывали такие классики теории сакрального, как Р. Отто, Ж. Батай, Р. Кайя, Р. Жирар и другие. Они также изучали проявление феномена, выходящее за рамки религиозной этики и морали. Оттого системность, нормированность, в своём целеполагании есть способ достижения и сохранения онтологической безопасности, в котором сакральное «не помещенное в рамки религиозной системы», скорее представляется как необузданная стихия. Г. Почепцов в своей работе «Онтологические войны» поднимает эту проблематику до уровня конфронтации различных сакральностей и угрозы онтологической безопасности отдельным цивилизациям. Известно, что сакральное способно изменять вокруг себя привычную реальность, создавая некую зону иррациональности. Ранее иррациональное начало было связано с изменчивостью и непредсказуемостью природы, войнами, а в современном мире очаги иррациональности включены в повседневность. Вся совокупность горизонтальных отношений мира строится в логике опредмечивания. Следствием опредмечивания сакрального становится понятие или символ, который рассматривается как проявление сакрального в земной, чувственно доступной форме – «иерофании» (М. Элиаде). Посредством символического сакральное предъявляет к человеку ряд требований, которым он должен отвечать и соответствовать через наложенные табу, границы и запреты.

В библейском толковании «святость» связывается с семитским словом «кодеш», что означает «выделить», «очистить», «объявить что-то неприкосновенным». Бог есть кодеш, то есть Он свят, абсолютно отделен, очищен от всякого греха. Так, сакральной становится территория около горы Хорив, где происходит встреча Моисея с Богом, который предстает пророку в пламени несгораемого тернового куста (в Ветхом Завете местом присутствия Бога часто были горы): «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая», гора Синай, «Гора же Синай вся дымилась от того, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи. и вся гора сильно колебалась; и звук трубный становился сильнее и сильнее» (Исх. 19, 21). Явление теофании наблюдал патриарх Иаков, увидев во сне таинственную лестницу, ведущую в Небо и стоящего на ней Вседержителя, проснувшись, не только отметил это священное место памятным камнем, но и возлил на него елей (Быт. 28: 12-18) и т.д. Так, преемственность сакральных запретов в индивидуальном и социокультурном контексте призвана поддерживать нерушимый порядок в мире и благополучие людей.

Возвращаясь к вопросу о роли религии в обеспечении онтологической безопасности, отмеченной А.А. Дурманенко, можно говорить о том, что сакральность является конститутивным свойством религиозного дискурса. В рамках религии символизм сакрального выражает трансцендентный и имманентный характер общения, обнаруживает такие его сущностные




признаки, как красота, светоносность, духовность. Будучи основой религиозной системы, сакральное имеет непосредственное отношение к вопросам взаимодействия, общения, коммуникации через горизонтально-социальную матрицу «Я-Другой». Известно, что сакральное коллективно почитаемый феномен. С.Н. Воробьева пишет о сакральном следующее: «Через сакральность в процессе коммуникации экстраполируются такие апофатические и катафатические божественные свойства, как самобытность, вечность, вездеприсутствие, всемогущество, святость, красота сакрального, которые влияют на преобразование человеческого бытия и объединение общества» [4].

Подобно гиденсовской рутине в повседневности, способной снижать тревогу и стресс, в религиозной системе сакральные смыслы сохраняются через культ, ритуализм, устойчивые религиозные практики. Осмысливая явление ритуализма, Р. Мертон отмечал, что последний возникает как стремление избавиться от потенциальной непредсказуемости, страхов и тревог. Пример из этой теории показывает, что индивиду и социальной группе необходимы абстрактные системы, доверие к которым способно вызвать у них чувство онтологической безопасности [2]. Как справедливо отмечает А.С. Сафонова, через религию вырабатываются символы целостности и вечности определенной формы общности людей, которая за счет этого не распадается как целостность. В связи с этим сакральное носит конвенциональный характер, и представления о нем призваны регулировать взаимодействие людей в обществе. Его одна из основных функций сводится к образованию поля доверия верующих путем интеграции, персонализации, отличия себя от других и содействия солидарности внутри группы верующих.

Определяющее значение имеет феномен сакрального в вопросе формирования как индивидуальных, так и социальных норм и ценностей. Высшие и абсолютные онтологические ценности, помещенные в сакральные смыслы, в процессе коммуникации формируют религиозное сознание человека, влияют на его внутреннюю духовную сферу существования, жизненную линию в профанном мире и способствуют выстраиванию системы ориентиров [4]. В связи с этим широко выражен и мировоззренческий функционал сакрального. Система запретов и норм, связанная с сакральным, является внутренним механизмом обеспечения выживания и для общества, в котором оно также является исходной точкой и центром целостности, выступает средством его духовного единения людей в силу принятия большинством этих фундаментальных ценностей, на основе которых и строится совместное существование. А также формируется мировоззрение (картина мира) народа, которое существует с учетом знания о сакральном, обеспечивающего его функционирование в религиозно-практической сфере.

Таким образом, сакральное опосредовано выполняет интегративную функцию в обществе, которая заключается в обеспечении целостности и



гармоничном развитии человека и общества, и выступает ориентиром благополучия и силой, которая способна осуществить единение разнородного, поддержание социального порядка [6]. С этой стороны можно говорить о мировоззренческом и социообразующем значении сакрального, что безусловно важно в обеспечении онтологической безопасности общества.

**Выводы.** Рассмотрение сакрального в свете проблемы онтологической безопасности имеет перспективу. Очевидно, что роль сакрального в вышеуказанном вопросе весьма значительна. В рамках этой работы были очерчены отдельные вопросы о возможности дискурса сакрального в свете проблемы онтологической безопасности и той роли, которую выполняют сакральные символы в социуме для ее сохранения. При растущих рисках нарушения онтологической безопасности представляется необходимым выработка прямых механизмов сохранения онтологической безопасности, посредством которых сакральное (в рамках религиозных институтов) может стать тем фактором, который позволит балансировать в нашем «онтологически небезопасном» мире. Кроме того, на уровне социально-политического устройства представляется важным выстраивание общей линии социокультурного и политического курса социума для сохранения самоидентичности с учетом самобытных сакральных смыслов. В рамках такой стратегии сохранялась бы гармоничность и ментальная целостность общества.

#### Л и т е р а т у р а

1. Акопов С.В. Общественный идеал: «онтологическая безопасность» и «политика одиночества» / С.В. Акопов // Человек. – 2021. – Т.32 (4). – С.5-26. : [Электронный ресурс] – URL:<https://ras.jes.su/chelovek/s023620070016683-8-1>.
2. Баринов Д.Н. «Онтологическая безопасность» и ее границы в современном обществе / Д.Н. Баринов // Социодинамика. – 2017. – № 9. – С. 75-89. : [Электронный ресурс] – URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=23996](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=23996).
3. Бауман З. Текущая современность / Пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
4. Воробьева С.Н. Сакральность (сакральное) как конститутивное свойство религиозного дискурса / С.Н. Воробьева // Филология: научные исследования. – 2019. – № 6. – С. 140-149. : [Электронный ресурс] – URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=31121](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=31121).
5. Дурманенко А.А. Религия и онтологическая безопасность личности: анализ функциональности в контексте теории структуризации / А. Дурманенко // Балтийский гуманитарный журнал. – 2012. – №1.– С. 5-8.
6. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.- Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.
7. Худайкулова А.В., Неклюдов Н.Я. Концепция онтологической безопасности в международно-политическом дискурсе / А.В. Хадайкилова, А.В. Неклюдов// Вестник МГИМО-Университета. – 2019. – Том №12(6). – С. 129-149. : [Электронный ресурс] – URL: <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2019-6-69-129-149>.

8.Цепковская Е.В. Понятие сакрального в теологии, религиоведении, религии / Е. Цепковская // Філософські дослідження: зб. наук. пр. – 2009. – № 10.

### References

1. Akopov S.V. Obshchestvennyj ideal: «ontologicheskaya bezopasnost'» i «politika odinochestva» / S.V. Akopov // Chelovek. – 2021. – Т. 32 (4). – С. 5-26. : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://ras.jes.su/chelovek/s023620070016683-8-1>.
2. Barinov D.N. «Ontologicheskaya bezopasnost'» i ee granicy v sovremennom obshchestve / D.N. Barinov // Sociodinamika. – 2017. – № 9. – С. 75-89. : [Elektronnyj resurs] – URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=23996](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=23996).
3. Bauman Z. Tekuchaya sovremennost' / Per. s angl. pod red. YU.V. Asochakova. – SPb.: Piter, 2008. – 240 s.
4. Vorob'eva S.N. Sakral'nost' (sakral'noe) kak konstitutivnoe svojstvo religioznogo diskursa / S.N. Vorob'eva // Filologiya: nauchnye issledovaniya. – 2019. – № 6. – С. 140-149. : [Elektronnyj resurs] – URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=31121](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=31121).
5. Durmanenko A.A. Religiya i ontologicheskaya bezopasnost' lichnosti: analiz funkcional'nosti v kontekste teorii strukturacii / A. Durmanenko // Baltijskij gumanitarnyj zhurnal. – 2012. – №1. – С. 5-8.
6. Otto R. Svyashchennoe. Ob irracional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s racional'nym / Per. s nem. yaz. A.M. Rutkevich. – Spb.: ANO «Izd-vo S.-Peterb. un-ta», 2008. – 272 s.
7. Hudajkulova A.V., Neklyudov N.YA. koncepciya ontologicheskoy bezopasnosti v mezhdunarodno-politicheskom diskurse / A.V. Hadajkulova, A.V. Neklyudov// Vestnik MGIMO-Universiteta. – 2019. – Tom №12(6). – С. 129-149. : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2019-6-69-129-149>.
- 8.Цепковская Е.В. Понятие сакрального в теологии, религиоведении, религии / Е. Цепковская // Філософські дослідження: зб. наук. пр. – 2009. – № 10.


### **Tsepkovskaya E.V. THE DISCOURSE OF THE SACRED IN THE LIGHT OF ONTOLOGICAL SECURITY**

*The article highlights the specifics of the discourse of the sacred, in the context of its relationship with the problem of ontological security. Consideration of the crisis of ontological security is shown from several sides, the existing scientific interpretations of this phenomenon, the causes and methods of solving the problem are analyzed. The work is based on the idea of the significance of the sacred phenomenon for maintaining the ontological security of society. It is shown that the crisis of ontological security unfolds in the space of modern social reality.*

**Key words:** sacred, ontological security, religion, routine, everyday.

**Цепковская Екатерина Викторовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Tsepkovskaya Ekaterina Victorovna** – Candidate of Philosophical sciences, associate professor of chair of Philosophy State Educational Establishment of Higher



Education of Lugansk People's Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

E-mail: kenzon@inbox.ru

**Рецензент: Скляр Павел Петрович** – доктор психологических наук, профессор, директор института философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 301

**Тарара Е.С.**

## **СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИЙ РУССКОГО НАРОДА В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**


*В статье рассматривается одна из актуальных проблем современности, а именно возрождение национальной идентичности, общим знаменателем которой является непосредственно культурная традиция. Определяется роль культурной традиции в процессе трансляции культуры, а также сохранении культурно-исторической памяти. Рассмотрена важность таких культурных ценностей русского народа, как: семья, свобода, сплоченность и единство, любовь к Отечеству, а также доброта, как первичное основное свойство русского народа. Обосновывается необходимость и важность сочетания культурных традиций и инноваций в формировании культурного пространства страны.*

***Ключевые слова:** культурные традиции, личность, национальная идентичность, Родина, семейные традиции, социализация, традиция, ценностные ориентации.*

**Постановка проблемы.** Трансформационные процессы, происходящие в мире, актуализировали вопросы по повышению культуротворческого потенциала страны, трансляции культуры от поколения в поколение. Глобальные мировые вызовы побуждают представителей разных наций остро ставить вопрос о национальной идентификации, культурном возрождении, сохранении культурных ценностей, что позволит повысить уровень и соответственно усилить содержание национальной культуры.

Общим знаменателем содержания национальной культуры является традиция, которая выступает определенной формой трансляции культуры такой как социальная память. Традиция олицетворяет в себе уникальность, неповторимость, своеобразие народа, нации, общества, социальной группы, то есть, другими словами, – субъекта, к которому она принадлежит.

Традиции в их сочетании с культурой выражают совокупность знаний, идеалов, духовного опыта народа на многовековом пути становления нации, общества. Без традиций не только не существует ни одной культуры в истории человечества, без нее невозможно представить себе даже само существование любого человеческого общества. На основе традиции строится



самоидентификация человека и сообществ. Именно в традициях аккумулируется их культурная энергия, способствующая духовному возрождению и дальнейшему развитию народа, нации, этноса, страны.

На протяжении многотысячелетней истории становления и развития любой страны, именно благодаря традициям, характерным для данного общества, формируется неповторимое, индивидуальное, непохожее на другое культурное и духовное пространство страны.

Таким образом, изучение роли и места традиций в формировании национальной идентичности, культурного пространства страны является бесспорно актуальным.

**Цель исследования.** Изучение вопроса роли, места и значения культурных традиций русского народа в процессе формирования и сохранения национальной идентичности.

**Основная часть.** Традиция как теоретическая категория является объектом внимания таких исследователей, как: К.А. Авдеева, М.В. Гурджиян, М.М. Забылин, А.И. Ильин, Л.С. Лаврентьева, Н.О. Лосский, Ю.М. Лотман, Н.И. Макарова, А.П. Рогов, Н.В. Юдина. Феномен традиции научно осмысливается в истории, философии, теории культуры, социологии, этнографии, религиоведении и т.д. Теоретические определения понятия и сущности «традиции» охватывают все области человеческой деятельности и культуры.


Новейший философский словарь дает следующую трактовку понятия традиция (лат. traditio – передача, придание) – универсальная форма фиксации, закрепления и избирательного сохранения тех или иных элементов социокультурного опыта, а также универсальный механизм его передачи, обеспечивающий устойчивую историко-генетическую преемственность в социокультурных процессах. Тем самым традиция включает в себя то, что передается (признанный как важный и необходимый для нормального функционирования и развития социума и его субъектов определенный объем социокультурной информации) [2].

Проявление национального в традиции происходит благодаря культурным традициям, имеющим выражение в народной культуре и творчестве, обычаях, обрядах, языке, литературе, фольклоре и т.д. Именно они и являются той важной составной частью сохранения национальной идентичности.

Идентичность как определенная мера групповой однородности, характеризующаяся способностью к самосохранению, самопознанию и саморазвитию, сохраняет при этом определенную генетическую основу, несмотря на влияние разных внешних факторов. Формируясь с помощью различных механизмов культуры, человек или сообщество, к которому он принадлежит, проходит процесс социализации, инкультурации, аккумуляции, тем самым придавая жизненную силу существующим традициям.

Структура национальной идентичности динамична и меняется в зависимости от того, как растет или, наоборот, снижается вес тех или иных составляющих ее элементов. Изучая феномен культурной традиции, ученые





подчеркивают ее особую роль в процессе создания, возрождения, хранения и популяризации национальной культуры.

Культурные традиции – это стойкие, «инерционные» моменты в культуре. В более общем понимании культурные традиции представлены элементами культурно-исторического наследия, имеющих выражение в идеях, ценностях, обычаях, обрядах, способах восприятия мира и т.д. Культурным традициям присущи все формы духовной и материальной культуры, которые позволяют удерживать целостность и устойчивость общества.

Как жизнеспособное духовное прошлое, унаследованное от предыдущих поколений, культурная традиция закреплена в нормах поведения, ментальности, мифах, морали, религиозных ритуалах и обрядах.


Выступая средством процесса общественных отношений и поведения, культурные традиции выполняют при этом жизненно важные для человека функции (адаптивную, регулятивную, коммуникативную, интегративную), способствующие социализации человека.

Процесс социализации начинается с раннего детства и происходит в течение всей жизни, позволяя человеку занять определенную позицию и соответственно жить так, как следует в той традиции страны, в которой он проживает. В результате процесса социализации каждый человек погружен в определенный культурный контекст, из которого он черпает свои представления, идеалы, правила жизни, способы действий. Культурный контекст определяет социально-возрастные жизненные установки, регламентирующие разные роли человека в данном обществе.

Исследуя проблемы национального и духовного, А.И. Ильин в своей работе «Путь духовного обновления» также подробно останавливается на теме Родины. Он считает, что в основе чувства родины лежат эмпирические условия бытия человека: территория, климат, хозяйственная деятельность, – и приходит это чувство родины почти бессознательно. Поэтому, считает философ, «воспитание детей есть именно пробуждение их бессознательного чувствилища» к национальному духовному опыту» [1].

Как отмечает в своей статье Н.И. Макарова: «Понятие Родины неотделимо от понятия «патриотизм»: человек, любящий Родину, на наш взгляд, не может не быть патриотом... Характерными чертами патриотизма является: соединение чувства любви к «малой» Родине, к своей нации с любовью ко всему Отечеству и глубокому уважению ко всем народам страны; связь уважения и интереса к прошлому Родины» [5].

Проявление культурных традиций в современной жизни, их особую роль в социальных процессах отмечают ученые всего мира. По мнению исследователей, роль традиции, заключающейся в воспроизводстве социальной структуры и социального как такового, обусловлена прежде всего строением традиции, уникальностью ее функции для сохранения культурной целостности общества.



Процесс социализации в таком контексте предполагает формирование как индивидуального, так и общественного социокультурного пространства.

Одним из аспектов взаимодействия человека с окружающей средой выступает соотношение индивидуальности и традиции, которые имеют выражение в сложном, спорном характере жизненных ориентаций его деятельности. В таком контексте проявление культурной традиции и индивидуальности теснее всего связывают со свободой выбора, самоопределением, самоидентификацией. Эти процессы происходят благодаря согласованию человека с его прошлым, что в дальнейшем помогает формировать его будущее.

По мнению ученых, именно в результате культурных традиций человек находит в себе прошлое и будущее, не давая потеряться ни одному, ни другому.


Традиция выступает тем культурным каноном, который предлагается усвоить и реализовать в жизни каждому индивиду. Таким образом, она представляет собой форму коллективного опыта и означает факт наследования, по которому индивид подключается в групповую память, укореняется в прошлом, что позволяет ему ориентироваться в настоящем.

Рассматривая культурную традицию как важное средство социализации человека, следует отметить присутствие определенных культурных символов, образов, мыслей и действий, позволяющих выделить данную нацию от другой нации.

Традиции обуславливают базовые тенденции развития тех или иных культур. Каждый человек, отдельная социальная группа, нация, этнос, общество в целом обладают собственными традициями. Отсюда – множественность и противоречивость традиций, культурных форм и их интерпретаций. Разнообразии существующих в мире культур значительным образом обусловлено множественностью соответствующих культурных традиций. Разнообразие культурных традиций в процессе их взаимопроникновения и популяризации создают общую картину мира, сохраняют культурную память, закладывая при этом фундамент для будущих поколений. Главным стержнем этого фундамента должны стать культурные ценности, сохранившиеся в традициях разных народов.

Для русского народа одной из главнейших ценностей, испокон веков считалась – семья. Исследователь М.В. Гурджиян выделяет следующие сущностные основы традиционной семьи, основанные на патриархальном идеале: уважение к родителям и старшим, выполнение семейных, профессиональных и гражданских ролей, служение ближнему, почитание памяти своих предков и семейных святынь. Традиционная семья выступает носителем базовых национальных ценностей и нравственных ориентиров [ 3, с. 42].

Также неукоснительной ценностью для русского человека всегда остается – свобода. О значимости свободы, а также её особенностях писали



многие русские философы. Понимание свободы рассматривается в трудах Д.Л. Андреева, Н.А. Бердяева, Ф.М. Достоевского, И.А. Ильина, Л.Н. Толстого, С.Л. Франка и многих других.

Среди общественных ценностей огромная роль отводится сплоченности и единству русского народа. Без этих ценностей общество не может быть здоровым, стабильным, иметь внутренние стимулы, а также пути развития. Сама сплоченность – понятие емкое, многогранное. Можно говорить о различных её аспектах, дополняющих друг друга и в их сочетании представляющих нечто целое [5].

Н.О. Лосский отмечал, что к числу первичных основных свойств русского народа принадлежит выдающаяся доброта его. Она поддерживается и углубляется поиском абсолютного добра и связанною с ней религиозностью народа...У русских и у всех славян высоко развито ценностное отношение не только к людям, но и ко всем предметам вообще [4].

Именно на основе ценностных представлений, присутствующих в культурных традициях, появляется система ценностных ориентаций личности. Каждый индивид усваивает их по-своему и соответственно получает только ему необходимый результат от этого потребления.


Ценностное содержание культурной традиции существует в сознании человека и характеризуется личностным восприятием относительно ее сущности, роли и значения в собственной жизни.

Рассматривая важность культурных ценностей в жизни человека следует сделать акцент на их функциональной составляющей. Потребление культурных ценностей вызовет у человека положительные эмоции, удовольствие, радость и наслаждение, в свою очередь, приводит к желанию использовать эту ценность снова. Такой процесс позволяет определенным образом продлить жизненный цикл как культурной ценности, так и формы ее существования, а именно традиции.

Культурные ценности, воплощенные в достопримечательностях прошлого, несомненно становятся принципиальным фактором формирования современной культуры. При этом они должны не только сохраняться, но и воспроизводиться, снова и снова раскрывая свой смысл для новых поколений.

Ценность культурных традиций позволит привлечь внимание к изучению и потреблению традиций и поможет воспитать достойное поколение, которое будет уважать, сохранять, популяризировать культурные традиции своей страны, создавая при этом благоприятно единое культурное пространство.

Реалии сегодняшнего дня ставят перед собой проблемой восприятия культурных традиций подростками и молодежью. Именно эти возрастные категории не всегда воспринимают культурные традиции как необходимость в собственной самоидентификации, рассматривая их как пережиток прошлого, как нечто не актуальное и не современное.



Особенно остро возникает вопрос относительно глубокого и научного обоснования роли культурных традиций в общеобязательном учебном процессе детей. Культурная традиция должна стать одним из главных приоритетов школьной программы, что в свою очередь позволит сформировать у молодых людей не только знания о культуре, традициях и обычаях, а воспитать патриота своего Отечества. Для достижения воспитательных результатов необходимо вводить инновационные формы работы.

Сочетание культурных традиций с инновационными процессами характеризуются своей актуальностью, поскольку культура должна обновляться и развиваться для эффективного и действенного процесса её потребления.


Актуальным в таком контексте является вопрос внедрения инновационных форм в процессе хранения культурных традиций. Внедрение и всестороннее введение инноваций в культуру позволит придать культурным традициям новую жизнь, обновить их, усилить внимание на их ценности подрастающего поколения. Именно молодежь является той движущей силой, которая преобразует, обновляет культурные практики, что в свою очередь приводит к созданию жизненного смысла и культурных традиций. Освоение новшеств в культурных традициях позволит сохранить динамическое единство прошлого и настоящего.

Отсутствие процесса обновления может усилить появление социальных опасностей, переосмысление ценностных ориентиров, идеалов, духовное обнищание нации и соответственно утрату многих культурных традиций. Особенность жизненного цикла культурной традиции состоит в ее потребительском процессе.

Сочетание культурной традиции и инноваций должно стать основой культурной модели развития любого государства, приоритетным направлением государственной культурной политики, главной задачей стратегии культурного развития страны.

**Выводы.** Указанное выше позволяет заключить, что трансформационные процессы, происходящие в мире, довольно остро задали вопрос относительно усиления роли национальной культуры в контексте преодоления негативных тенденций. Актуальным является процесс реструктуризации сферы культуры, совершенствование рыночных механизмов развития ее инфраструктуры с учетом перспективной потребности возрождения традиционной культуры, которая имеет выражение в традициях, обычаях коренных народов.

Усиление значения традиции русского народа в современных условиях развития российского государства позволит сохранить национальную идентичность, повысить потребительскую стоимость культурных благ, развить культурный рынок и соответственно популяризировать культурно-историческое достояние народа. В свою очередь, соответствующее



отношение к культурным традициям должно способствовать осознанию их роли в процессах духовного обогащения граждан.

Для сохранения национальной идентичности возникает необходимость в создании и дальнейшей реализации государственных программ развития и поддержания культурных традиций, являющихся основой национальной культуры.

Национальная идентичность выступает важным фактором стабильного и устойчивого существования государства. В случае отсутствия сильной национальной идентичности следует кризис в работе политических инструментов, происходит ослабление внутреннего суверенитета государства, которое приводит к кризису его развития.

### **Л и т е р а т у р а**


1. Болотоков В. Х., Кумыков А. М. Выдающиеся представители русской социально-философской мысли первой половины XX века / предисл. проф. А.В. Опалева. – М. : Гелиос АРВ, 2002. – 480 с.
2. Грицанов А.А. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом. 2003. – 1280 с.
3. Гурджиян, М.В. Традиционная семья в современном российском обществе // Общество: философия, история, культура. – 2016. – №4. – С. 41-43.
4. Лосский Н.О. Характер русского народа / Н.О. Лосский. – М.: Ключ, 1990. – 96 с. /репринтное издание 1957 г./
5. Макарова Н.И. Ценностные ориентации этнокультурных традиций русского народа // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Социологические науки. – 2011. – №4 (39). – С. 32-39.

### **R e f e r e n c e s**

1. Bolotokov V. H., Kumykov A. M. Vydayushchiesya predstaviteli russkoj social'no-filosofskoj mysli pervoj poloviny XX veka / predisl. prof. A.V. Opaleva. – M. : Gelios ARV, 2002. – 480 s.
2. Gricanov A.A. Novejšij filosofskij slovar': 3-e izd., ispravl. – Mn.: Knizhnyj Dom. 2003. – 1280 s.
3. Gurdzhiyan, M.V. Tradicionnaya sem'ya v sovremennom rossijskom obshchestve // Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura. – 2016. – №4. – S. 41-43.
4. Losskij N.O. Harakter russkogo naroda / N.O. Losskij. – M.: Klyuch, 1990. – 96 s. /reprintnoe izdanie 1957 g./
5. Makarova N.I. Cennostnye orientacii etnokul'turnyh tradicij russkogo naroda // Uchenye zapiski Zabajkal'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Sociologicheskie nauki. – 2011. – №4 (39). – S. 32-39.

### **Tarara E.S. SOCIOCULTURAL FEATURES OF TRADITIONS OF THE RUSSIAN PEOPLE IN THE FORMATION OF NATIONAL IDENTITY**

*The article deals with one of the urgent problems of our time, namely, the revival of national identity, the common denominator of which is directly cultural tradition. The role*



*of cultural tradition in the process of broadcasting culture, as well as the preservation of cultural and historical memory, is determined. The importance of such cultural values of the Russian people as: family, freedom, cohesion and unity, love for the Fatherland, as well as kindness, as the primary main property of the Russian people, is considered. The necessity and importance of combining cultural traditions and innovations in the formation of the country's cultural space is substantiated.*

**Key words:** *cultural traditions, personality, national identity, Motherland, family traditions, socialization, tradition, value orientations.*

**Тарара Елена Сергеевна** – ассистент кафедры социологии и социальных технологий ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Tarara Elena Sergeevna** – assistant, department of sociology and social technologies, State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk state university named after Vladimir Dahl».

**E-mail:** elena-tarara@rambler.ru

**Рецензент: Нагорный Борис Григорьевич** – доктор социологических наук, профессор ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 78.036.9


*Русанова Е.С.*

## **ДЖАЗ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ: К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ**

*Объединение нескольких музыкальных стилей привело к возникновению нового стиля – джаза. Однако в ходе этой интеграции рэгтайм и блюз не исчезли. Они, напротив, подчеркивали расовые и классовые проблемы, которые легли в основу создания джаза. Основой рэгтайма и блюза послужили те же экономические, социальные и культурные проблемы, которые ранее уже были причиной для глобальных перемен в конце XIX-го – начале XX-го веков. Тревожный и противоречивый период, который пришелся на 1890-1920 гг., представляет собой переломный момент в американской культуре. Статья рассматривает джаз как продукт борьбы противостоящих друг другу культурных и этнических групп, а также особенности американской музыкальной культуры в ее историческом развитии.*

**Ключевые слова:** *музыкальная культура США, джаз, блюз, рэгтайм.*

**Постановка проблемы.** Джаз как феномен культуры пристально интересует американских и европейских исследователей. Отечественное искусствоведение отмечено появлением новых диссертаций. Например, труды П.К. Корнева, А.Э. Полищук, К.А. Ушакова, Ф.М. Шака и некоторых других авторов, которые в своих работах проанализировали социокультурный статус



джаза, его эволюцию и творческий потенциал, особенность джазовых субкультур. Если среди американских исследователей большую роль играет этнический, расовый контекст, то в отечественном джазоведении доминируют аспекты творчества, традиции и инновации, импровизационный аспект. В статье мы стремимся определиться с сущностным аспектом, который именуется нами как культурный смысл джаза.

Растущий интерес многих исследователей к джазу демонстрирует нам то, что считается изменением длительного процесса отрицания историками и другими специалистами центральной роли джаза в американской культуре. Такое отношение не являлось каким-то отклонением или ошибкой со стороны специалистов. Напротив, отрицая или игнорируя джаз, исследователи выражали ценности большей части общества того времени. Но несмотря на это, нельзя не отметить реальную проблему видения джаза американским обществом. Оно не пренебрегало этим искусством, а старалось подстроить его под стандарт, игнорируя специфику и историю.

**Цель исследования.** Проанализировать проблему возникновения джаза в США как результата сознательных и спонтанных действий в контексте трансформаций образа жизни и социальных катаклизмов конца XIX начала – XX вв.

**Основная часть.** Жизнь в США XIX века представляла собой своеобразный переход: викторианская страна приобретала все более современные черты [1]. Для людей это был переломный момент между миром устаревших традиций и новых современных идеалов. Хотя историки и склонны преувеличивать важность отдельных десятилетий, период с начала 1890-х и до конца Первой мировой войны представляет собой период отчетливых перемен в жизни американцев. Эту эпоху именуют временем «бурного перехода», «коренных перемен», «фундаментальных трансформаций», «глобальных изменений в культуре» [2]. Именно в это время произошли серьезные сдвиги в экономике, обществе и культуре, которые привели к ряду глобальных изменений, оказавших серьезное влияние на весь XX век. Урбанизация привела к развитию городского пространства в стране, до этого состоящей преимущественно из деревенских поселений. К 1890 г. в США уже было около 448 городов с населением более 8000 человек и 26 городов-мегаполисов. Люди начали покидать сельскую местность и перебираться в города, вследствие чего численность населения некоторых из них увеличилась в несколько раз за относительно небольшой промежуток времени. В эти годы, благодаря развитию сельскохозяйственной отрасли, вырос и уровень индустриализации, ориентированной на производство. Эта трансформация помогла создать новый бюрократический порядок и способствовала появлению среднего класса в стране. Рост иммиграции из Европы и Азии резко изменил демографическую ситуацию в стране. Кроме того, многие чернокожие южане уехали в поисках лучших возможностей трудоустройства в западные и северо-западные штаты. Эта модель миграции привела к более ощутимому внедрению



афроамериканской культуры в жизнь США. Важную роль в этом сыграл ряд технологических инноваций, которые преобразили страну. Именно в этот период интенсивных культурных и социальных перемен и появились такие жанры, как рэгтайм и блюз. Они были двумя музыкальными формами, сформированными этими масштабными культурными реформами [3].


По мере того как в Соединенных Штатах происходил переход от аграрного общества к индустриальному, явно ориентированному на корпорации и развитие города, значительная часть страны страдала от плачевных последствий, вызванных этими изменениями. В 1893 году на Соединенные Штаты обрушилась экономическая депрессия, а вместе с ней и банкротство ряда корпораций. Это привело к развалу крупного бизнеса, банковским взысканиям и падению цен на фермы. В конечном итоге все закончилось полным крахом фондового рынка. К концу того года больше четверти американских рабочих оказались безработными.

После невероятных темпов экономического роста чудовищная депрессия 1890-х годов, самая тяжелая из известных миру на тот момент, привела к четырем годам финансового краха и беспорядков [4]. Именно в тот год, когда обрушился фондовый рынок, в Чикаго проходила Всемирная выставка. В центре внимания оставались технологии и культура, а в Чикаго начали создавать подобие идеального городского пространства. Масштаб урбанизации, плотность застройки и коммунальные службы – все это напоминало типичный мегаполис [5]. В разгар крупной экономической депрессии многие американцы восхищались чудесами электричества и жевательной резинки, манной кашей и светлым пивом Пабст Блю Рибон.

Всемирная выставка прославляла великие достижения корпоративного мира, но ее контекст – экономическая депрессия – противоречил постулатам, восхваляемым в тот момент бизнес-лидерами страны. В это нестабильное время перемен в сферах экономики и культуры возникает новый стиль музыки, который позволил людям найти свое место в формирующейся в Америке современности. Депрессия 1893 года, Всемирная выставка и их кажущаяся парадоксальной природа оказали огромное влияние на американскую культуру, создав «условия, в которых Америка приняла музыку рэгтайма» [6]. «Как разновидность музыки, ставшая популярной после 1893 года, – написал А.Э. Полищук, – рэгтайм следует рассматривать в контексте этих двух событий как один из примеров меняющихся компонентов в американской культуре и идентичности» [7, с. 47].

Историки выделяют широкий спектр музыкальных направлений – предшественников рэгтайма: марши, музыка направления кейкволкс, кадрили, песни кунов и различные формы танцевальной музыки, популярной в Карибском бассейне. Хотя первоначально эта музыка исполнялась пианистами сольно, более крупные ансамбли, использующие струнные и духовые оркестры, постепенно подхватили рэгтайм. Независимо от инструментов, включенных в ансамбль, весь рэгтайм сосредоточен на использовании приема






синкопирования. Таким образом, ритм служил определяющей характеристикой этого стиля, и как сторонники, так и противники рэгтайма сосредоточились на одном вопросе: почему они любят или презирают рэгтайм. Само название стиля указывало на его синкопированный («рванный») характер, и в большинстве своем споры о рэгтайме обычно вращались вокруг обсуждения его ритма. Критики обычно именовали эту музыку «безумной» или «истеричной». Синкопирование рэгтайма служило для того, чтобы предположить, что же могут чувствовать те, кто никогда не был своим в этой стране и те, кто с нетерпением отходит от устоев викторианской эпохи. Кроме того, для многих слушателей синкопа рэгтайма напрямую связана с его афроамериканскими корнями и, как они полагали, неспособностью чернокожих музыкантов играть по нотам [8]. В связи с этим некоторые недоброжелатели-моралисты жаловались, что синкопированная танцевальная музыка способствует ослаблению духовных ценностей у молодежи. Через десять лет рэгтайм предоставит широкий репертуар песен для ранних джазовых музыкантов, но, что более важно, джаз унаследует от рэгтайма как его ритмическую интенсивность, так и связанные с этим вопросом споры о расе и морали [9].

Популярность рэгтайма достигла пика между 1897 и 1917 годами, и ряд перемен в сфере технологий и бизнеса, наравне с более крупными историческими событиями, помогли рэгтайму стать национальной музыкой. Новые технологии в сфере музыкальной индустрии позволили в разы увеличить производство пианино после Гражданской войны, и ко второму десятилетию двадцатого века американские компании производили примерно 400 000 пианино в год. Это увеличение поставок инструментов позволило большому числу американцев приобрести пианино. «К концу 1890-х годов, – пишут David A. Jasen and Gene Jones, – Америка стала нацией пианистов-любителей» [10, с. 47]. Извлекая выгоду из этой фортепианной культуры, музыкальные издательства начали выпускать большое количество нотных книг, чтобы привлечь музыкантов-любителей. Одним из методов, которыми эти компании пользовались для рекламы своих песен, был театр. То есть водеvilная сцена конца девятнадцатого века служила маркетинговым инструментом для ряда нотных издательств: зрители слушали новые песни, а затем искали ноты. Водевиль в значительной степени помог рэгтайму выйти на уровень национального увлечения.

Водевиль возник из менестрелей, одной из самых популярных форм развлечений XIX-го века. Размещенные в салунах, шоу менестрелей предлагали преимущественно мужской аудитории непрстойную форму музыкального театра. В шоу были представлены пение, танцы и множество коротких сценок. Пародии, в частности, включали стереотипные рассказы афроамериканцев. В начале 1800-х годов белые исполнители чернили свои лица и создавали пародии на жизнь чернокожих в Америке, изображая чернокожих людей шутами и клоунами.




Такие образы совершенствовались на протяжении первой половины века, и к гражданской войне чернокожие люди стали определяться этими ложными сценическими образами. После войны чернокожие люди начали работать в шоу менестрелей, и, как и их белые коллеги, они вымазывали свои лица пробкой и подкрашивали губы красной жирной краской. Появление чернокожих людей на сцене, высмеивающих свою собственную расу, сильно повлияло на представителей белой расы, многие из которых (особенно на Севере) мало общались с чернокожими в реальной жизни. «Таким образом, – пишет Ф.М. Шак, – американские театралы получили подтверждение восприятия чернокожих как наивных, туповатых, способных говорить только на плохом диалекте и быть великолепными танцорами» [11, с. 13]. Эти стереотипы драматически повлияли на расовые отношения в конце XIX века, поскольку многие белые люди видели афроамериканцев как Зип Кунов (что-то вроде «Ловного Ниггера») и дядюшек Томов, а не людей.

В конце девятнадцатого века водевильные шоу заменили менестрели в качестве популярного развлечения в стране. Водевильные шоу, проходившие скорее в театрах, чем в салонах, представляли собой более благородную форму развлечения, и эти новые шоу привлекали больше женщин и детей, чем шоу менестрелей. Хотя некоторые основные элементы шоу менестрелей останутся; такие как «кун сонгс» и, в частности, грубые изображения афроамериканцев, большая часть явного расизма, присущего менестрелям, была смягчена, чтобы привлечь большую аудиторию. Одна из крупнейших водевильных организаций насчитывала около 400 театров, разбросанных по всему Востоку и Среднему Западу к началу Первой мировой войны. Эта система взаимосвязанных театров предоставила большому числу американцев возможность послушать музыку в стиле рэгтайм в той или иной форме. Хотя это еще не массовая культура. Только крупномасштабные механически воспроизводимые методы распространения, такие как фонографы, и широкий доступ к радио позволили музыке рэгтайма охватить массы людей в большем количестве мест, чем любой предыдущий тип музыки [10].

Сеть театров-водевилей возникла в корпоративном мире в конце 19 века. По мере того как железные дороги соединяли все больше и больше городов и корпораций, ориентированных на экономическую интеграцию и эффективность, все больше американцев имели доступ к этим продуктам. Железная дорога позволяла музыкантам путешествовать дальше и быстрее, чем раньше, учитывая динамичный характер водевильных шоу. Шоу менестрелей редко менялись и имели небольшой круг поездок. Водевиль, напротив, мог бы привлечь большую аудиторию, потому что он предлагал гораздо больше разнообразия и более быстрый поворот в действиях.

Хотя водевильные шоу убрали большую часть грубости менестрелей, многие расистские атрибуты шоу менестрелей остались. Несмотря на расистские стереотипы, водевиль предлагал возможности трудоустройства чернокожим актерам и музыкантам в большей степени, чем менестрели.



Водевиль также предоставил музыкальным издателям широкие возможности для продажи своих произведений. Издательства быстро извлекли выгоду из того факта, что тысячи выступлений, почти каждое из которых требовало какой-то музыки, обрушились на нацию [5].


Рэгтайм стал одной из наиболее популярных форм музыки, представленных в шоу, и благодаря водевилю рэгтайм нашел национальную аудиторию. Музыканты-любители, особенно женщины, которые редко ходили на шоу менестрелей, слушали рэгтайм на сцене водевиля, а затем выходили и либо покупали ноты рэгтайма, либо писали свои собственные произведения.

Укреплением этой договоренности стала сеть дешевых магазинов, которые продавали листовую музыку. Каждые несколько недель «Водевиль» представлял публике новые произведения, а сетевые магазины продавали слушателям ноты для этих песен. Это сочетание театра водевиля и музыкального издательства позволило рэгтайму процветать, и эта система позволяла музыкантам поддерживать довольно стабильную занятость, исполняя рэгтайм. Хотя и ограниченная по сравнению с индустрией звукозаписи, радио и кино 1920-х годов, публикация музыки помогла создать национальную аудиторию для рэгтайма, и выдающимся рэгтайм-композитором этой эпохи был Скотт Джоплин [1].

Скотт Джоплин родился в 1868 году в Северо-восточном Техасе, недалеко от границы Техаса и Арканзаса. Мать Джоплина, Флоренс Гивенс – цветная женщина из Кентукки – и его отец, Джайлс Джоплин, родившийся рабом в Северной Каролине, но освобожденный до Гражданской войны, женился в 1860 году в округе Касс, штат Техас. Родившийся в разгар Реконструкции, Джоплин, как афроамериканец, столкнулся с новыми перспективами, но ряд препятствий все еще оставался. Незадолго до рождения Джоплина Арканзас ратифицировал 14-ю поправку, предоставляющую права гражданства всем американцам, белым и черным. Техас отложил ратификацию до 1870 года, но ни один штат не предоставил адекватной защиты или помощи новым гражданам [9]. Фактически в период, когда США ратифицировали 14-ю поправку, различные террористические группы, в том числе Ку-клукс-клан, появились по всему Югу в попытке восстановить власть белых над афроамериканцами.

Сменив лесопилку на железнодорожные верфи, семья Джоплин переехала в Тексаркану в конце 1870-х годов. Этот переход отразил миграцию тысяч других американских семей, когда городская жизнь стала определять национальную культуру. Городская жизнь предоставляла Джоплину образовательные и профессиональные возможности. Образование, полученное Джоплином, хотя и ограниченное, отделяло его от огромного количества афроамериканцев, которые не были грамотными. Что еще более важно, жизнь Джоплина в Тексаркане положила начало процессу обучения и взаимодействия одновременно с белыми и черными. Это позволило ему создать новую и привлекательную форму музыки в конце века.

Обученный как религиозной, так и светской музыке, Джоплин играл




музыку в самых разных местах как для чернокожих, так и для белых слушателей. Его обширный репертуар проистекал из его бесед с немецким учителем музыки в Тексаркане. Смешение классических источников с церковными гимнами и популярными танцами дало Джоплину возможность играть на разных площадках, что еще больше разнообразило его музыку.

В 1885 году Джоплин переехал в Сент-Луис и начал играть в различных салунах и клубах. Сент-Луис позже станет важным центром увлечения рэгтаймом. Там Джоплин столкнулся с рядом влиятельных людей. В частности, молодой пианист познакомился с Джоном Терпином, владельцем местного салуна. Сын Терпина, Том, также играл на пианино, и Джоплин проводил большую часть своего времени в Сент-Луисе в «Серебряном долларе» [1]. Терпин, который якобы написал «Гарлемскую тряпку» в 1892 году, стал близким другом Джоплина, и их игра по крайней мере на год опередила предполагаемое представление рэгтайма на Всемирной выставке в Чикаго. В 1897 году в печати появилась первая инструментовка, а позже в том же году Терпин, наконец, опубликовал «HarlemRag» – первую появившуюся в печати композицию рэгтайма, написанную афроамериканцем. Сочинение Терпина было хорошим рэгтаймом, а также очень важным произведением. «HarlemRag» Терпина было картой, которая показывала, куда пойдет синкопированная игра. Однако из-за небольшого тиража «HarlemRag» дошла до немногих пианистов за пределами Сент-Луиса, и настоящая слава Терпина в городе проистекала из его владения баром «Бутон розы». Бутон розы, длиной в квартал, позволял меценату преследовать самые разные интересы: от еды и питья до раскладывания карт и игры на пианино. Комнаты наверху гарантировали дальнейшее незаконное поведение. Однако для пианистов магнетизм Бутона розы был связан с рэгтаймом, в котором играли Терпин, Джоплин и другие.

Деятельность Джоплина в течение этого времени остается неизвестной, но в один момент он внезапно переехал в Седалию – маленький железнодорожный городок в центре Миссури, – где он первоначально добился некоторого успеха как в исполнении, так и в реализации музыки. Причины переезда Джоплина в Седалию неясны. Сент-Луис и Чикаго предоставили бы гораздо больше возможностей молодому музыканту, но Джоплин поселился в Седалие в 1894 году и начал играть в городских клубах. После переезда в Седалию Джоплин выпустил две оригинальные композиции – «Please Say You Will» и «A Picture of Her Face» – на местном радио в 1895 году. Этим ранним произведениям не хватало характерной ритмической опоры, которая отмечала его более поздние работы [7]. По крайней мере, один исследователь утверждал, что это различие может быть объяснено грубыми нотными навыками Джоплина, а не композиционным различием.


Большую часть своего времени он играл в клубах по всей округе. В частности, Джоплин нашел работу в клубах «Black 400» и «MapleLeaf». В этих светских клубах состояли некоторые из самых ярких и предприимчивых чернокожих молодых людей города [7]. Осенью 1898 года Тони Уильямс, актер



комедийных пьес, открыл клуб «Black 400» в попытке обеспечить респектабельное развлечение для афроамериканцев Седалии. Через некоторое время «the Maple Leaf Club» появился благодаря работе Уокера и Уилла Уильямса, двух братьев, не связанных родством с директором «Black 400». Джоплин определенно выступал в «Maple Leaf». К 1899 году оба клуба подверглись нападению со стороны афроамериканской религиозной общины, а также местных сотрудников правоохранительных органов. В том году в ходе двух отдельных арестов городские власти предъявили обвинения Тони и Уокеру Уильямс в продаже нелегализованного алкоголя. В начале 1900 года чиновники Седалии закрыли клубы.

Несмотря на то что вокруг «Maple Leaf» ходили зловещие истории, он приобрел некоторую известность спустя годы благодаря релизу Джоплина «Maple Leaf Rag». Во время своего пребывания в качестве клубного артиста в Седалии Джоплин попытался выпустить, по крайней мере, три композиции в 1898 году. Разумеется, это были не первые выпущенные композиции. И уже к 1899 году в печати было более сотни произведений [4]. Карл Хоффман, музыкальный издатель из Канзас-Сити, купил «Oriental Rags» у Джоплина в 1899 году. Это была вторая выпущенная композиция Джоплина, которая имела национальное влияние. В знак признательности своим друзьям из Седалии Джоплин озаглавил пьесу «Maple Leaf Rag», и она представляла его самую важную композицию того периода. «Maple Leaf Rag» Джоплина как бы подводила итог прошлого рэгги и указывала на более сложное будущее. Джоплин использовал устоявшуюся структуру регтайма, но также изменил некоторые элементы произведения; в частности, он отказался от стандартов и вписал однозначную синкопу первого штамма. «Maple Leaf Rag» Джоплина отражала гораздо более сложную и манерную структуру. Пьеса могла похвастаться сильной мелодией, очевидной с самого начала, но ритм песни был более выраженным и главным в настроении композиции. Дальнейшие изменения в структуре касались добавления Джоплином четвертого штамма (большинство других произведений содержали только три), и, как и в случае с большей синкопированной сложностью композиции, эта тонкая вариация сделала «Maple Leaf Rag» одновременно знакомой и очаровательно новой. Результат укрепил его растущую репутацию пианиста в стиле рэгтайм, принес ему стабильный доход, основанный на роялти, и в конечном итоге сделал его знаменитым. Таким образом, издатель Джоплина, Джон Старк, сыграл большую роль в том, чтобы помочь возродить в конечном итоге «увлечение рэгтаймом» начала 1900-х годов.

Существует несколько историй, объясняющих, как Джон Старк встретился с Джоплином, и большинство ранних рассказов посвящены мифам и легендам, а не фактам. Самая популярная история связана с тем, что Старк наткнулся на Джоплина, играющего «Maple Leaf Rag», пока издатель искал холодное пиво. Более вероятный сценарий предполагает, что Джоплин активно ищет издателя для своей новой композиции. Независимо от обстоятельств,



Старк согласился опубликовать статью и подписал с Джоплином пятилетний контракт 10 августа 1900 года. Помимо предоставления пианисту возможности публикации, контракт также предоставил Джоплину требование вознаграждения в размере одного цента за каждую проданную копию. Как отметил один исследователь, большинство афроамериканских композиторов получали фиксированные ставки за свои песни вместо каких-либо обязательств по выплате авторского гонорара. В ситуации с Джоплином предложили огромную выплатную стабильность, и основные средства – гонорарный контракт за то, что композиция стала самой известной в области инструментальных песен того периода. Это дало ему достаточный доход, чтобы изменить свою жизнь. Было отмечено, что к 1905 году продавалось три тысячи экземпляров в месяц, и оно было на пути к тому, чтобы стать самым популярным в мире произведением, чтобы оставаться в печати и регистрироваться в каждом десятилетии после его публикации [11]. К 1909 году Джоплин зарабатывал примерно 600 долларов в год на гонорарах за «Maple Leaf Rag».


После публикации «Maple Leaf Rag» (Рэгтайм Кленового Листа) Джоплин продолжал сочинять и развлекать народ. В течение трех лет он написал несколько мелодий, в том числе «Elite Syncopations» и «The Entertainer», но так и не смог повторить свой прежний успех. В течение следующих нескольких лет Джоплин посвятил себя масштабной «опере рэгтайма» под названием «Treemonisha» (Тримониша). Подающая надежды, хотя и неудачная композиция, «Treemonisha» (Тримониша) никогда не добивалась большой популярности, и доходы Джоплина пострадали, поскольку он посвятил все свои силы этой единственной работе. Решением проблем Джоплина был рэгтайм. Это стало музыкальным увлечением, но публика требовала «песен рэгтайма», а не тех напыщенных произведений, которые он создал. Сбивающий с толку элемент рэгтайма связан с несколько произвольным использованием термина «регтайм», а также с существованием двух отличительных стилей. Джоплин сочинил «классический рэгтайм», музыку, в основном основанную на фортепиано, но многие музыкальные издатели также выпустили «песню рэгтайма» – жанр, тесно связанный с Tin Pan Alley, индустрией, центром музыкального издательского бизнеса в Нью-Йорке. Многие из этих песен, написанных в основном белыми музыкантами, также включали некоторые расистские образы. Связанные только с музыкой, которую создавал Джоплин, песни рэгтайма открыли для себя большую аудиторию, объединив тексты песен в упрощенный ритм рэгтайма [9]. Регтайм показал свое лирическое содержание и инструментальное мастерство; таким образом, наибольших успехов эпохи регтайма не оказалось. «Maple Leaf Rag» и «Dill Pickles» – песни, которые привлекали аудиторию, потому что они звучали легко и весело. Сенсация, вызванная песней рэгтайма, дала начало множеству подобных произведений на протяжении 1910-х годов, сделав коммерческий рэгтайм самой популярной музыкой того периода.



По мере того как американцы были одержимы рэгтаймом, здоровье и карьера Джоплина начали ухудшаться. В какой-то момент пианист заразился сифилисом, и болезнь только усугубила его экономические проблемы. Проведя первые месяцы 1917 года в различных больницах, Джоплинд скончался в начале апреля. Его смерть наступила ближе к концу десятилетия славы рэгтайма, к концу музыки, которую он почти единолично определил. Последняя печатная газетенка композитора, «Магнитная газетенка», появилась в 1914 году, когда страна начала подхватывать астилизированную форму блюза. А за два месяца до его смерти Оригинальная джазовая группа Dixieland, группа белых музыкантов, вошла в студию Victor Records и записала «Блюз в ливрее». Эта пластинка вызвала увлечение джазом, которое помогло бы заново создать американскую культуру в 1920-х годах. Когда Америка обратилась к блюзу, а затем к джазу, наследие Скотта Джоплина было оставлено, а затем забыто. Многие музыканты помнили композитора, но слушающая публика и, что немаловажно, чернокожее сообщество, искали в другом месте свои развлечения и вдохновение.

Различные события и напряженность, которые привели к появлению рэгтайма, также помогли бы создать связанную, но совершенно отличную форму музыки, известную как блюз. В отличие от рэгтайма, происхождение которого было относительно ясным, история блюза остается скрытой за завесой слухов, домыслов и скудных документальных свидетельств. Тем не менее, где-то в 1890-х годах на сельском Юге появился новый стиль музыки. Отчетливо африканская американская форма, эта музыка имела своих ритмических и лирических предшественников в рабочих песнях, мелодиях рабов, балладах и спиричуэлах, многие из которых имели, по крайней мере, некоторую связь с африканскими племенными песнями и ритуалами. Рабочие песни оказали огромное влияние на то, что станет блюзом, и позже блюзовые музыканты приняли импровизированный стиль вызова и ответа рабочих песен в своей музыке. Будучи светской афроамериканской народной музыкой, рабочие песни сохранили свою традиционную африканскую форму, адаптируясь к новой мировой среде [6]. Рабочие песни, однако, не получали музыкального сопровождения, кроме ударов молотка или ударов топора. По вечерам чернокожие южане использовали эти песни как форму досуга, и, как написал один историк, каким-то образом, где-то из этой досуговой музыки начала вырастать новая форма, более строгая, чем рабочая песня, функция которой заключалась в том, чтобы говорить о том, что рабочий мужчина или женщина думают о своей жизни [6]. В целом, рабочие песни и блюз были тесно связаны по композиции и теме, и блюз включал многие темы, связанные с рабочими песнями.

Что еще более важно, блюзовая музыка напрямую связана с опытом чернокожих людей в Америке. Несмотря на то что музыка в основном афроамериканская, авторы последней половины двадцатого века обычно связывали рэгтайм (особенно в его более популярном воплощении в Тин Пан-




аллее) с белыми слушателями. Лирический формат песни рэгтайм, написанной преимущественно белыми авторами песен, контрастировал с преимущественно инструментальной структурой классического рэгтайма. Таким образом, связи между классическим рэгтаймом и афроамериканским опытом оставались несколько неясными. Напротив, синие – даже когда их разбавляли – поддерживали тесную связь с черным сообществом. «Происхождение и определение блюза, – отметил один писатель, – невозможно понять независимо от страданий, которые чернокожие люди перенесли в контексте расизма и ненависти белыми». Таким образом, «блюз» рассказывает нам о попытке чернокожих людей добиться значительного существования в очень сложной ситуации. Цель блюза – придать структуру существованию черного в контексте, где цвет означает отвержение и унижение» [3].

Афроамериканские музыканты создали рэгтайм, но эта форма связана с черным сообществом только в определенной степени. Рожденный в полях, блюз поддерживал близость к черной жизни в начале двадцатого века. Усложняет раннюю историю блюза тот факт, что ученые склонны разделять стили, распространенные в начале двадцатого века, на два типа, подобно разграничению между фортепианным рэгтаймом и песней рэгтайма: классический (или водевильный) блюз и кантри (или «даунхаус») блюз. Классический блюз, который в какой-то мере возник из сценических песен водевильных номеров и выступлений черно-белых менестрелей, был гораздо более формализован, чем кантри-блюз, и стал довольно популярным в начале 1920-х годов благодаря записям Бесси Смит, МаРейни, Этил Уотерс и Меймисмит среди других. Этот стиль блюза имел групповые аранжировки и был связан с долгой историей шоу-бизнеса и развлечений для публики. Блюз кантри, напротив, имел тенденцию быть более импровизированным, менее строгим с точки зрения формы и обычно исполнялся одним музыкантом. В то время как женщины обычно исполняли водевильный блюз, мужчины, такие как Чарли Паттон, Сон Хаус и Роберт Джонсон, воплощали кантри-блюз. Тем не менее, как классический, так и кантри-блюз имели общую структуру с тремя строками стиха (вторая строка обычно повторяет первую строку) и строфами в два такта. Ритм в этих ранних блюзах – особенно в кантри-блюзе – имеет тенденцию колебаться [1]. Черты, которые делали блюз отличительным, – синие ноты (технически – ноты, которые представляли полутона между клавишами пианино), изменяющийся ритм и вокальное исполнение – не могли быть адекватно отмечены в печатной музыке, и то, что популяризировало блюз, как правило, было не продажами нот, а продажами записей, поскольку аудитория предпочитала индивидуальное исполнение любительскому воспроизведению [1]. Таким образом, зарождающаяся технология звукозаписи, которая продвинула бы джаз по всей стране, также помогла синим добиться широкой региональной известности, по крайней мере, в черных сообществах.

В 1920 году Мэми Смит и ее джазовые гончие записали «Crazyblues» Перри Брэдфорда, сессию, на которой была выпущена первая блюзовая






пластинка. Брэдфорд, энергичный композитор, лидер группы, пианист и певец, с городским сленгом, хотел, чтобы чернокожая певица записала одну из его блюзовых песен [1]. В августе того же года Мэми Смит и ее джаз-хаунды записали «Сумасшедший блюз» Брэдфорда в студии ОКЕН.

Брэдфорд уже опубликовал «CrazyBlues» под тремя разными названиями для трех разных компаний, но запись Смита стала хитом, разошедшись тиражом 75 000 копий в первый месяц выпуска. У Мэми Смит и Перри Брэдфорда был хит, но У.К. Хэнди стал самой важной фигурой в популяризации раннего блюза. Сын проповедника из Алабамы, Хэнди был одним из первых, кто увидел коммерческие возможности блюза. Как автор песен, он практически в одиночку принес афроамериканскую народную музыку в страну [9]. Уильям Кристофер Хэнди, опытный музыкант, играл на корнете в нескольких маршевых и танцевальных группах и посвятил себя исполнению уважительной музыки. Однако в 1903 году внимание Хэнди к классической салонной музыке переключилось на более грубый, более неопрятный звук, когда молодой музыкант, путешествовавший тогда с группой менестрелей, случайно наткнулся на негритянского музыканта в Татвилере, штат Миссисипи. Ожидая долго задерживающегося поезда, я услышал, как гитарист поет песню о «Желтой собаке», разговорном языке Миссисипи для железной дороги Язу-Дельта. Позже, во время концерта в Кливленде, штат Миссисипи, Хэнди получил просьбу разрешить местной негритянской группе сыграть несколько номеров. Группа исполнила импровизированную танцевальную мелодию, недалеко ушедшую от того, что играл гитарист из Тутвилера, но менее восторженный Хэнди позже написал, что брэнчание достигло невыносимой монотонности. Однако как только музыка закончилась, Хэнди понял, что молодая группа произвела сильное впечатление на аудиторию. Танцоры начали осыпать музыкантов монетами. Возможно, он и не оценил музыку, исполняемую гитаристом в Тутвилере или группой в Кливленде, но Хэнди сразу понял ее коммерческую силу. Но затем случилось так, что Хэнди нашел красоту примитивной музыки. Сорок лет спустя в своей автобиографии Хэнди в презрительных выражениях написал об изменениях, произошедших в нем, ставшем свидетелем этого события.

В возрасте тридцати лет Хэнди вступил в новый этап карьеры. Его первый настоящий прорыв случился, когда он жил в Мемфисе. В 1909 году Хэнди написал песню под названием «Mr. Cump» («Мистер Крамп»), которая затрагивает баллотирующегося на пост мэра Мемфиса Э. Х. Крампа. Позже Хэнди внес некоторые изменения в песню и переименовал её в «Memphis Blues» (Мемфисский блюз), которая, по мнению самого Хэнди, являлась «одной из первых опубликованных песен «блюзов». И эта песня действительно задала новую моду в американской популярной музыке и способствовала подъёму джаза. Сам Хэнди обычно заявлял, что именно он является тем, кто представил блюз более широкой аудитории, и выпустил автобиографию под названием «Отец блюза». В 1930-е годы самопровозглашенный создатель




джаза Джелли Ролл Мортон назвал Хэнди «вором», однако Хэнди утверждал, что он служил лишь пиарщиком этого направления [11]. Тем не менее, творчество Хэнди придало блюзу особую черту: идентичность, прочно основанную на афроамериканских традициях. Фактически Хэнди описал свои блюзовые композиции как попытку «соединить регтайм синкопу с настоящей мелодией духовной традиции».

Но больше всего на свете Хэнди понял, что это шанс заработать деньги. Музыка Хэнди, возможно, имела мало общего с традиционным блюзом, но, дав точную идиосинкразию кантри-блюза и подведя под стандарт его форму, он сделал блюз приятным для каждого человека, желающего понять это направление [11]. «Memphis Blues» (Мемфисский блюз) помог основать популярную блюзовую форму, но крупнейшим успехом Хэнди, а также самой ассоциируемой с музыкантом песней, стал «St. Louis Blues». В каком-то смысле песня представляла блюзу то, что «Maple Leaf Rag» Джоплина представляла регтайму, единственную композицию, которая определяла бы и стиль, и карьеру. 40-летний Хэнди закончил «St. Louis Blues» в 1914 году, через два года после публикации «Memphis Blues». Песня, однако, имела необычную договоренность, и в некотором роде «St. Louis Blues» имеет более явные композиционные связи с регтаймом, чем с кантри-блюзом. По мнению исследователей, «только в первом и третьем моменте используется традиционная 12 тактовая блюзовая сетка. В других местах песня содержит «однозначное танго» [11].

Хотя позже блюзовые пуристы отвергли бы этот элемент творчества Хэнди, композитор последовательно утверждает в автобиографии, что он стремился сделать блюз уважаемым. Песня далека от дельты Миссисипи – гитарист из Татуилер, вероятно, даже не признал бы «St. Louis Blues» как имеющий какую-либо связь с его собственными песнями, но в некотором смысле это подтвердило цель Хэнди.

Бизнесмен и артист, Хэнди написал песню, имея в виду публику (по сути, публику белых танцев), и его композиция имела большой успех. Она хорошо продавалась как нотное издание, но различные записи этой мелодии расширили ее сферу применения. Фактически, к 1925 году существовало по меньшей мере пять различных версий. В 1916 году Prince Orchestra записал песню в инструментальной версии, а три года спустя певец Эл Бернард выпустил первое вокальное исполнение песни. Бернард позже пересказал «St. Louis Blues» с Original Dixieland Jazz Band, обеспечивающим аккомпанемент. Одна из самых запоминающихся версий песни была написана Марион Харрис в 1920 году. В отличие от увлечения регтаймом, основанного на нотах, компании подпитывало увлечение нации блюзом. Как и регтайм, самые популярные блюзовые пьесы тяготели к водевилю, но успех Хэнди и других подчеркнул растущий размах индустрии развлечений [11].

**Выводы.** Огромное количество доступных блюзовых записей, как правило, уменьшает роль регтайма в становлении джаза. По сравнению с более




шумным блюзом, рэгтайм не смог сохранить большую популярность после Первой мировой войны. Таким образом, почти полное исчезновение настоящего регтайма после Первой мировой войны и нарастание популярности блюза на граммофонных пластинках помогли исказить исторические записи. Кроме того, за исключением Джоплина и некоторых других, популярные произведения того времени, как правило, сочинялись белыми музыкантами для Tin Pan Alley. Поскольку расовые проблемы затуманили историю джаза, ряд исследователей убрали рэгтайм из истории. Амири Барака, например, объявил рэгтайм «жалким народным унижением, которое было в моде в стране около двадцати лет». Активисты, пытающиеся продвигать джаз как чисто африканский по происхождению, нашли сторонника в Гюнтере Шуллере, известном музыковед, и его книге «Ранний джаз», опубликованной в конце 1960-х годов. Определяя джаз исключительно африканским направлением, эти авторы отказались от идеи культурного сотрудничества, которая представляет собой один из самых замечательных аспектов раннего джаза. Даже писатели, которые признают важность регтайма, склонны делать это несколько осторожно. «Музыка регтайма, – отмечает один историк, – соперничает с блюзом по значимости – и, возможно, превосходит его по влиянию – как предшественник раннего джаза» [5]. В значительной степени джаз олицетворяет сближение разных культур. Элементы гармонии и композиции регтайма слились с тембром, синкопированием и импровизационными качествами блюза, создавая уникальную американскую форму музыкального выражения.

Частично расовое, социальное и музыкальное переплетение связано с рекламными ярлыками, применяемыми к различным музыкальным произведениям. Музыкальные пиарщики обычно распределяли песни по довольно запутанным категориям. Многие джазовые песни, например, продавались как вещи, а ряд титульных блюзовых произведений были, по сути, поп-песнями. Ранние копии песни Хэнди «St. Louis Blues», например, четко определялись как «наиболее широко известная композиция регтайма» [4]. Аналогичным образом различие между блюзовыми и джазовыми певцами оказалось значительно субъективным с точки зрения продаж. Пианист и композитор Джелли Ролл Мортон, например, не поддается простой классификации и иллюстрирует сложность определения различных стилей, популярных в начале двадцатого века.

Для того чтобы подчеркнуть именно этот момент, Мортон записал «Maple Leaf Rag», регтайм-композицию Скотта Джоплина, блюз и джаз для Алана Ломакса в 1930-х годах. Хотя наследие Мортон, как правило, связывает его с джазовым лейблом, пианист затрагивал все стили музыки: рэгтайм, блюз, популярные песни, а также джаз, и он служил напоминанием о том, что создание джаза не было единичным событием, и музыка не следовала прямой эволюционной траектории из одного конкретного источника [11].

Таким образом, в тот период, когда американцы увлеклись регтаймом и



блюзом, с Юга начала просачиваться новая, но родственная форма музыки – джаз. Джаз возник в результате ряда музыкальных событий XIX-го века, а затем с каждым днем будет все более популярным после Первой мировой войны. В то время как увлечение регтаймом и блюзом оказалось недолговечным, популярность джаза стала определять национальный уклад американской жизни в 1920-х годах. Хотя некоторые предшественники джаза появились по всей территории Соединенных Штатов, но именно в Новом Орлеане зародилось это направление. Богатое музыкальное наследие города, относительная расовая свобода и заметно разнообразная культура – все это создало подходящую среду для зарождения джазовой музыки. К концу 1920-х годов джаз проник в большую часть США, но в Новом Орлеане в начале 1900-х годов такие музыканты, как Бадди Болден, Луи Армстронг и Джелли Ролл Мортон, создали музыку, не похожую ни на что, с чем американцы сталкивались раньше.

### **Л и т е р а т у р а**

1. Адорно Т. Избранное: Социология музыки / Теодор Адорно. – СПб.: Университетская книга, 1998. – 445 с.

2. Бухло Б. Неоавангард и культурная индустрия. Статьи о европейском и американском искусстве 1955–1975 годов / Бенджамин Бухло. – СПб.: Прописные издания, 2016. – 720 с.

3. Бюргер П. Теория авангарда / Петер Бюргер. – М.: V-A-C press, 2014. – 196 с.

4. Гилен П. Бормотание художественного множества. Глобальное искусство, политика и постфордизм / Паскаль Гилен. – М.: V-A-C press, 2015. – 287 с.

5. Корнев П.К. Джаз в культурном пространстве XX века : автореф. дис. ... канд. культурологии : 24.00.02 / Корнев Пётр Казимирович. – СПб., 2009. – 22 с.

6. Левайн М. Теория джаза / Марк Левайн // пер. Н.В. Юговой. – Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2014. – 331 с.

7. Полищук А.Э. Третье течение и прогрессив в эволюции джаза : автореф. дис. канд. наук : 17.00.02 / Полищук Аэлита Эдисоновна. – Ростов-на-Дону, 2019. – 29 с.

8. Росс А. Дальше – шум / А. Росс : [Электронный ресурс] – URL: <http://maxima-library.org/knigi/genre/b/289009?format=read>.


9. Ушаков К.А. Особенности эволюции джаза и его влияние на процесс инноваций в российской музыкальной культуре : автореф. дис. канд. культурологии : 24.00.02 / Ушаков Константин Александрович. – Кемерово, 2000. – 21 с.

10. Чугунов Ю.Н. Эволюция гармонического языка джаза : учеб. пособ. / Юрий Чугунов. – М.: Музыка, 2006. – 168 с.

11. Шак Ф.М. Джаз как социокультурный феномен : автореф. канд. дис. : 17.00.02 / Шак Фёдор Михайлович. – Ростов-на-Дону, 2008. – 21 с.

### **R e f e r e n c e s**

1. Adorno T. Favorites: Sociology of Music / Theodor Adorno. – St. Petersburg:



University Book, 1998. – 445 p.

2. Booze B. Neo-avant-garde and cultural industry. Articles about European and American art of 1955-1975 / Benjamin Buchloh. – St. Petersburg: Capital editions, 2016. – 720 p.

3. Burger P. The theory of the avant-garde / Peter Burger. – M.: V-A-C press, 2014. – 196 p.

4. Gilen P. The muttering of the artistic multitude. Global art, politics and post-Fordism / Pascal Ghislain. – Moscow: V-A-C press, 2015. – 287 p.

5. Kornev P.K. Jazz in the cultural space of the twentieth century : autoref. dis. ... cand. Culturology : 24.00.02 / Kornev Peter Kazimirovich. – St. Petersburg, 2009. – 22 p.

6. Levine M. Jazz Theory / Mark Levine // N.V. Yugova Lane. – Izhevsk: Institute of Computer Research, 2014 – 331 p.

7. Polishchuk A.E. The third current and progressive in the evolution of jazz : abstract of the dissertation of the Candidate of Sciences : 17.00.02 / Polishchuk Aelita Edisonovna. – Rostov-on-Don, 2019. – 29 p.

8. Ross A. Further – noise / A. Ross : [Electronic resource] – URL: <http://maximalibrary.org/knigi/genre/b/289009?format=read>.

9. Ushakov K.A. Features of the evolution of jazz and its influence on the process of innovation in Russian musical culture : abstract. dis. cand. Culturology : 24.00.02 / Ushakov Konstantin Alexandrovich. – Kemerovo, 2000. – 21 p.

10. Chugunov Yu.N. Evolution of the harmonic language of jazz : textbook. help. / Yuri Chugunov. – M.: Music, 2006. – 168 p.

11. Shak F.M. Jazz as a socio-cultural phenomenon : abstract. cand. dis. : 17.00.02 / Shak Fyodor Mikhailovich. – Rostov-on-Don, 2008. – 21 p.

### **Rusanova E.S. JAZZ AS A CULTURAL PHENOMENON: TO THE QUESTION OF ORIGIN**


*The combination of several musical styles led to the emergence of a new style – jazz. However, in the course of this integration, ragtime and blues have not disappeared. They, on the contrary, emphasized the racial and class problems that formed the basis for the creation of jazz. The basis of ragtime and blues was the same economic, social and cultural problems that had previously been the reason for global changes in the late XIX – early XX century. The disturbing and controversial period that took place between 1890 and 1920 represents a watershed moment in American culture. The article considers jazz as a product of the struggle of opposing cultural and ethnic groups, as well as the features of American musical culture in its historical development.*

**Key words:** US musical culture, jazz, blues, ragtime.

**Русанова Екатерина Сергеевна** – соискатель кафедры культурологии ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского».

**Rusanova Ekaterina Sergeevna** – Applicant of the Department of Cultural Studies of the State Educational Institution of the LPR “Lugansk State Academy of Culture and Arts named after M. Matusovsky”.

**E-mail:** kitiness@mail.ru



**Рецензент: Воеводин Алексей Петрович** – доктор философских наук, профессор ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского».

УДК 130.2:398.22(367)

*Стефанишина Е.В.*

## **МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ**


*В статье рассматривается проблема сакральных ценностей в повседневном быту древнеславянских народов. Анализируются источники, служащие для подробного рассмотрения культуры и верований того времени.*

***Ключевые слова:** быт, культура, народ, ценности, сакральное, святость, христианство.*

Проблема сакрального – одна из важнейших проблем современной культуры. На протяжении тысячелетий сакральные ценности определяли направленность развития человеческого общества. Эти ценности в той или иной степени нашли свое отражение в космоцентрических взглядах философов античности, геоцентрических системах средневековья, антропоцентрическом мировоззрении гуманистов эпохи Возрождения и Нового времени. Наличие сакрального было различным в зависимости от качественных параметров и того, что понималось под сакральным в разные эпохи. Разным было и соотношение между сакральным и мирским, «профанным».

Наличие разнородных социально-культурных тенденций, бытование различных, порой взаимоисключающих, точек зрения на роль и место нации в истории и ее будущности настойчиво ставят проблему выбора. Поиск духовных ориентиров, корней своеобразной национальной ментальности на нынешнем этапе побуждает обратиться к далекому и славному прошлому нашего народа.


Переживания народа, бытовой уклад жизнеустройства и художественные формы его воплощения находят свое прямое выражение в парадигме жизненных ценностей человека, которая не только отражает эмоциональные и чувственные переживания, но и содержит рациональное зерно, закрепляемое в статичных категориях этноса, а именно в менталитете и национальном характере. Переживание же народом мира, его «выделенности» из природной среды определяется другой этнической категорией, такой как «картина мира», или «культурная модель мира». По сути, этническую картину мира можно охарактеризовать как центральную культурную универсалию, которая, по



мнению С.В. Лурье, принадлежит «центральной зоне этнической культуры» [8, с. 10]. Ведь именно «центральная зона» представляет собой концентрацию ценностей и убеждений, которые определяют сакральную природу любой культуры, священные принципы для развития всех форм и методов человеческой организации в мире (культурное пространство, природно-географический ландшафт, который часто упоминается в числе факторов формирования этнической общности). Культурная модель мира (от лат. *modulus* – «мера», «образец») – это конкретно-историческая система мировоззрений и мироощущений, которая основана на представлениях о мире и объединяет в себе как рационально-понятийные, так и чувственно-образные способы восприятия и отражения мира. Культурная модель, по мнению Ю.П. Тена, представляет собой «целостный образ мира, сформированный в рамках исходных мировоззренческих представлений (мифологических, религиозных, философских, художественных, научных) социальной общности» [16, с. 10]. Она есть «особым образом структурированное представление о мироздании, характерное для представителей определенной этнической группы, которое, с одной стороны, выполняет адаптивную функцию, а с другой – содержит в себе ценностные доминанты, присущие культуре данного народа» (С.В. Лурье) [8, с. 12].

Первичной формой проявления культурной модели, реализующей концепцию «возрождение», традиционной культуры русского народа, по праву считается мифологическая. Миф в семантике языка (от греч. *mythos* – рассказ, легенда) рассматривается как «древнее народное сказание о богах, легендарных героях, о происхождении мира и жизни на земле» [15, с. 278], своеобразный «живой образ, который воспринимается как сама реальность» [4, с. 29] (А.В. Гулыга). Согласно определению В.В. Иванова и В.Н. Топорова, мифология – это «совокупность мифологических представлений древних славян (праславян) в период их единства (до конца I тыс. н. э.)». При этом категория изменчивости мифологической культурной модели напрямую зависела от процессов переселения (миграции) славян. Исследователи отмечают, что по мере расселения славян происходило разделение славянской мифологии и обособление локальных вариантов, которые длительное время сохраняли основные черты общеславянской мифологии [5, с. 5].

Языческая вера восточнославянского народа достигла своего расцвета в середине X века. По мнению С.М. Кошарной, она содержала в себе древнейшие элементы верований, такие как почитание рода, культ предков, культ Матери-Земли и другие. В то же время сохранялись тотемические верования, а именно вера в происхождение рода от животных: медведя, волка, культы низших божеств, «стихийный», олицетворявших силы природы: водяного, лешего, русалок [6, с. 75]. Миф как изначальная форма духовной жизни славян был древнейшим (архаичным) пластом традиционной русской культуры. Мифическая модель мира объединила концепции мифического времени, целостного по своей сущности (с момента сотворения мира) и фазового.



В свою очередь фазовое время включало своеобразную «персонификацию» дней (сутки состояли из утра (предраусветное время, заря, восход, утро), вечера (подвечер, заход, сумерки, вечер); дня (предполудень, полудень, послеполудень), ночи (ночь, полночь, глухая ночь)) и периодов древнеславянского календаря.

Знаковыми фазами земледельческого календаря были дни зимнего и летнего солнцестояния, а также осеннего и весеннего равноденствий, что соответствовало ритуальным божествам праздничных обрядов (Купала, Кострома, Карачун). При этом все это осмысливалось как важный опыт перехода к другой фазе – метаморфозе. Из этой чувственной категории мифологического мира возникло понимание года в его цикле смен времен года как чередования метаморфоз природы, жизни как состояния повседневного и сакрального (праздничного).

Образное содержание мифа обретало свои очертания в обозначении основных параметров: причинных, этических, количественных, семантических, персонажных.


Наиболее важные компоненты мифологической культурной модели мира можно рассматривать как пространство, время, судьбоносные детерминанты, отношения между частью и целым, чувственным и рациональным. Эта система веков позволила понять бытие и воссоздать культурное пространство в контексте уже определенного миропорядка.

Особого внимания заслуживает горизонтально-вертикальное пространственное обозначение мира, в основе которого лежит «мифологический» принцип измерения. Если горизонтальное (земное) пространство основывалось на численных и временных показателях (четыре стороны света; протяженность пути в измерении днями), то система вертикального (вселенского) пространства включала троичную характеристику: Мир богов (Небеса) – Мир людей (Земля) – Нижний мир (Мир мертвых). Универсальным соединительным символом было Мировое Древо.


Язычество, центральным элементом которого был миф, легло в основу духовной культуры славян и определило особенности материальной (земледельческой) культуры, так как она была обусловлена, с одной стороны, мифологическим мышлением, направленным на вечное возрождение, и с другой – через особую форму хозяйственной деятельности с постоянным повторением бытовых процессов.

По мнению Б.А. Рыбакова, термин «язычество» – это крайне неоднозначный термин, возникший в церковной среде для обозначения всего нехристианского, дохристианского. Термин «язычество» широко используется в современной отечественной научной литературе. Однако значение этого термина и в настоящее время требует серьезного исследования, так как по этому поводу существуют разные, зачастую совершенно противоположные мнения. М. Драгоманов считал, что «языческий» означает национальный, краевой, народный (т.е. родной народу). В православном богословском словаре





приведены такие значения терминов «язычники», «язычество»: «Под именем язычников подразумеваются народы, которые не верят в единого Бога, а придерживаются многобожия. Слова язычник, язычники, еврейское Гой, означают, собственно, каждый отдельный народ и все народы. В Священном Писании оно обозначает: 1) иногда всякий народ, и в этом смысле употребляется и о народе Израильском...; 2) преимущественно же употребляется о всех других народах, кроме израильского... Безусловно, оно стало употребляться о других народах в противоположность израильскому после того, как народ этот отделился от других, со времен пророка Моисея, и стал именоваться народом Божиим, народом Израильским... В религиозном отношении особенно часто этот термин употреблялся, когда речь шла о неверующих, безбожниках, неведающих истинного Бога, идолопоклонниках, нечестивых и т.д.» [12]. Анализируя значение данного термина, Митрополит Илларион написал в своих трудах: «Эта древняя дохристианская вера обычно называется «поганством». Слово «поганый» в переводе с латинского (paganus) изначально имело значение – жилец пага (pagus) – села, т.е. селянин. Поскольку христианство распространялось в основном в крупных городах, а села – паги – оставались при своей старой вере, то в скором времени слово «селянин – paganus» приобрело еще одно обозначение некрещеного, т.е. нехристианина, а еще позже – скверный, недобрый. Слова «поганин», «поганый» часто используются уже в наших самых первых писанных памятках XI в. и всегда обозначают нехристианина, нехристя, независимо от того, какой бы веры он не был. В «Слове о полку Игореве» 1187-го года «погаными» называют только половцев, племя некрещеное, и слово это ассоциируется с пренебрежением (презрением). Слово «поганый» в значении «нехристианин» (нехристь) возникло очень рано, где-то во времена римского императора Констанция (337-361), и употреблено еще в акте 368 года. Значительно позже возникло слово «неверный» – тот, кто не верит в правдивого Бога, нехристианин, в частности, «басурман» (татарин) или «бузувер». Так, в Ипатьевской Летописи «поганская Русь» (ст. 34 под 995 г.) – это Русь некрещеная» [5, с. 16-17]. В этимологическом словаре указано, что первоначальное значение слова «язычество» – это вера племени, объединенного общим происхождением и обычаями. Таким образом, в значении слова «язычество» нет ничего оскорбительного. Термином «язычество» обозначали самые разнородные и разного исторического уровня религиозные проявления: и мифологизированную религию античного мира, и представления первобытных племен, и дохристианские верования славян, кельтов, финнов, германцев и домусульманскую религию татар. Однако, как указал Б.А. Рыбаков, во всеобщности и всеохватности термина «язычество», одностороннего по происхождению и сумбурного по своей сути, есть одно несомненное достоинство, а именно, что этот термин подходит для всех уровней религиозных первобытных воззрений, вплоть до появления выросших из язычества мировых религий [6, с. 711].



Еще в колыбели своего развития славянская цивилизация возникла как целостная совокупность духовных, нравственных и материальных форм существования племен, которые впоследствии определили их историческую судьбу и сформировали национальное сознание русского народа. Именно благодаря мифу славяне вписались как неотъемлемая часть системы мироздания. Наибольшее влияние на их жизнь оказали природные явления, олицетворение и метафорическое восприятие которых мы находим в мифологии.

«Родительные» силы, на основе которых концепт «возрождение» получит полновесное звучание, в основном будут заключены в архетипичных и архаичных образах мировоззренческого порядка – первородных стихиях: воде, огне, земле.

Итак, изначально в русской культуре вода функционировала как древний универсальный символ чистоты, плодородия, источник самой жизни, символ всей воды, растворения, смещения, единства, рождения и возрождения.

Дождь, ручьи, реки, символы плодородия, судьбы, трансформации, начало нового цикла жизни становятся референциальными проявлениями стихий.


Возжигание огня с давних времен ассоциируется с понятием очищения, началом нового этапа жизни, возможностью переродиться, стать добрее и лучше.

Землю испокон веков всегда считали кормилицей, рождающей и продолжающей жизнь, она антагонистически противопоставлялась небу, но также объединялась с ним дождем, чтобы воссоздать жизнь.

Мифологическое осмысление получали непосредственные человеческие реалии: жилище, очаг, постройки. Они закрепились в сознании как место, где правят мифологические существа – духи (домовые, банники, дворовые и т.д.). Неслучайно в доисторические времена понимание мира славянами проходило через сравнение с человеческим поведением (антропоморфизм), с частями его тела (формирование мер и величин), посредством переноса отношений между людьми (в основном, родственных) на отношения природных объектов. Но в то же время именно сейчас происходит и проникновение во внутренний мир человека через понимание наблюдений над внешним миром.

Как указывал А.А. Потебня, вероятно, что «человек вначале пытался увидеть состояние своей души в окружающих его природных явлениях, и ход этого самосознания во внешнем мире доставляет ему наслаждение творчества» [13, с. 452]. Простая, но в то же время универсальная в мировой практике идея изначального единства мира человека и природы понимается как глубинная сопричастность ко всему миропорядку, в целом порождая, с точки зрения ученого, концепцию мифа в ее духовном основании. Кроме того, связь с разумной вселенской жизнью, основанной на законах перерождения, имела реальные материальные основы, но через отождествление с существующими вещами, опредмечиваясь, она приобрела черты нереальные.

Возможно, именно эта сторона мифа позволила А.Ф. Лосеву сделать



вывод о том, что «миф – это не идеальное бытие, а жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность» [7, с. 400-401]. И это изначальное «создание» реального бытия мифа породило его дуалистическую природу, которая выражается в семантическом сочетании в своих внутренних глубинах поэтического начала и реалистической истины. Миф, как писал К.Г. Юнг, был языческим всем: «и формой самовыражения, и формой мышления, и формой жизни» [18, с. 17].

В основе мифопоэтического отношения к окружающему миру лежало синкретическое сознание, в неразрывном целом объединяющем эмоционально-образное восприятие мира, его логическое осмысление, реалистические элементы (наблюдение за воспроизводством природного цикла) и вымысел (фантастическое образное понимание изображаемого – идея возрождения как механизма жизни).

Однако феномен заключается в том, что он не соотносится с простыми образами, которые возникают в голове человека. Фиксированный в слове образ мифа «стал достоянием целого народа» (И.М. Стеблин Каменский), а в основе подобных форм «коллективного представления» (Э. Дюркгейм) лежит «сакральное слово», «развернутое магическое имя» (А.Ф. Лосев).

По мнению В.Я. Проппа, мифам было характерно содержание священного, сакрального характера, они были напрямую связаны с ритуалами и магическими действиями, поскольку их целью были совершение действий, влияющих на природу [14, с. 30]. При этом орудием магического воздействия становилось заговорное слово, закрепляемое в сознании.


Миф по своей природе представлял собой, по мнению В.Н. Топорова, результат последовательного воспроизведения «событий первоначальных времен». В результате сакральность мифа влияла на все аспекты бытия, и эта «всесакральность» была одной из наиболее характерных черт мифологической модели мира [17, с. 60].

Славянская культура дала категорию сакрального времени, времени возрождения, когда каждое преобразование (превращение) во всех его разновидностях символизирует освобождение от ограничений природы и неизбежную смерть. Именно в этой интерпретации будет существовать Ирий (его называли островом Буяном, а мы знаем этот остров по многочисленным сказкам и заговорам), который воспринимается как своеобразный «генератор жизни», обитель добра, света и красоты.

Сама жизнь в первичном времени рассматривалась как возобновляемые константы бытия, поэтому жизнестроительная символика статично закреплялась в символах круга, кольца, колеса.

Аналогичное восприятие будет преобладать также в традиционной культуре, основанной не только на архаическом или новейшем отношении к бытийным реалиям, но и на природных сегментах, таких как деревья (Мировое Дерево, Верба, Ель, Сосна, Акация).

Таже символизация наблюдалась в божественной мифопоэтической



системе, в передаче образов богов, которые символизировали первородную организацию природного мира: Род, Рожаницы, Ярила. Богини Рожаницы, Лада и ее дочь Леля – символизируют вечное обновление жизни. Род и Рожаницы – продолжение рода, бессмертие, вечность. Обновление природы прекрасно передается в мифе о Перуне и Велесе. Пробуждение земли, которое происходит каждой весной после суровой зимы, а в интерпретации мифа – 130 восстановление Велеса, что является прекрасным примером реализации модели возрождения.

Всеохватывающая мифологическая сакральность привела к полифункциональности самого мифа, который стал основой для социализации, регулирования (морально-нормативная функция), познания и других реалий славянской жизни.

По мнению С.М. Кошарной, важнейшими функциями мифа являются эсхатологическая (мифы о загробной жизни, о конечности человеческого бытия и бессмертии души), космогоническая (мифы о происхождении вселенной), семиотическая и др. [6, с. 84].

Точных сведений о божествах и ритуалах славян немного: письменность появилась на Руси только в IX веке и не сразу получила распространение. До сих пор не найдено ни одного древнерусского документа этого периода, описывающего верования древних славян. Большинство древних берестяных грамот посвящены торговле: это частные письма, счета; церковные тексты и фольклорные произведения встречаются гораздо реже. Практические все заключения историков основаны на свидетельствах византийцев, германцев и других «гостей» Руси, а также на ряде летописей, в которых иногда упоминаются обряды. Во время археологических раскопок часто встречаются идолы и ритуальные предметы, но как их расшифровать без текстовых описаний? Ученым остается только делать осторожные предположения.

Пантеон славянских божеств был многочисленным и сложным. Помимо большого количества сверхъестественных существ низшего порядка (оборотней, упырей, духов), славяне верили в высших богов, правящих вселенной. Верховным божеством был Перун – бог грома, покровитель воинов. Также поклонялись богу скотоводства и загробного мира Велесу, богу неба Стрибогу, женскому божеству Мокоши и другим. Скорее всего храмов у славян-язычников не было (хотя деревянные постройки могли не сохраниться), и ритуалы проводились под открытым небом, в лесу, на так называемых капищах. Реконструировать эти ритуалы сложно, но в этом помогают сохранившиеся до наших дней языческие обычаи.

На протяжении многовековой истории сосуществования славянские языческие ритуалы тесно переплетались с христианскими, хотя государство боролось против язычников. Некоторые обычаи сохранились и до наших дней: празднование Масленицы, святочные гадания, подношение пищи на могилы умерших. В дни равноденствий и солнцестояний души умерших могли посещать дома своих потомков. Мертвые могли ходить по земле и в другой




известный праздник – ночь на Ивана Купалу, который праздновали вплоть до начала XX века.

Во второй половине XVIII века ученые заинтересовались религией древних славян, когда начался процесс пробуждения национального самосознания и возник интерес к массовой культуре и народному творчеству в европейской культуре. Славянское язычество, в основном последнего этапа своего развития, нашло отражение в целом ряде письменных источников X – XIII вв. западноевропейских и восточных авторов. Однако письменные свидетельства в силу своей специфики не дают полной картины развития славянского язычества и поэтому должны быть дополнены богатым этнографическим и археологическим материалом. Религия славян представлена в этих материалах как совокупность мировоззрений и религиозных представлений, сложившихся в языческой культуре славян, а также способов организации духовного опыта и поведения. Они принадлежат не только к собственно восточным славянам, но и к южнославянским племенам Балкан и западнославянским племенам польско-чешско-моравского региона. Использование этих материалов обосновано тем, что, несмотря на все различия, этногенетические процессы, связанные с миграцией, дифференциацией и интеграцией народов, этнических и локальных групп, ассимиляционные явления, в которые были вовлечены как славянские, так и неславянские этносы – носители протославянского языка, сохранили общие черты собственно славянской специфики, характерные для общей схемы восточнославянских племен. Итак, источниками для изучения религиозных языческих верований славян служат, во-первых, письменные известия – летописные рассказы, в том числе фрагменты киевских летописаний IX-X вв., сочинения средневековых авторов (немецких, польских, чешских хронистов), поучения против язычества, написанные в XI-XIII вв., духовные стихи, известные с XV в.; во-вторых, археологические памятники; в-третьих, результаты анализа пережитков древних верований и обрядов, сохранившихся до недавнего времени и описанных в этнографической литературе, материалы народного искусства и фольклора.

#### Л и т е р а т у р а

1. Андреев Д.Л. Роза мира / Д. Андреев. – М.: Иной Мир, 1992. – 576 с.
2. Барт Р. Избр. работы. Семиотика и поэтика / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1994. – 615 с.
3. Бородина А. В. История религиозной культуры: основы православной культуры / А. Бородина. – М.: Изд. дом «Покров», 2003. – 288 с.
4. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы / А. Гулыга. – М.: Сортаник, 1995. – 307 с.
5. Иванов В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) / В. Иванов, В. Топоров. – М.: Наука, 1965. – 250 с.



6. Кошарная С.А. Миф и язык: опыт лингвокультурологической реконструкции русской мифологической картины мира / А. Кошарная. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2002. – 288 с.

7. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике / А. Лосев. – М.: Сов. писатель, 1990. – 320 с.

8. Лурье С.В. Историческая этнология / С. Лурье. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 448 с.

9. Маслова В.А. Преданья старины глубокой в зеркале языка / В. Маслова. – Минск: Пейто, 1997. – 128 с.

10. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе / Е. Мелетинский. – М.: РГГУ, 2000. – 167 с.

11. Народная художественная культура: учебник / под ред. Т.И. Баклановой, Е.Ю. Стрельцовой – М.: МГУКИ, 2000. – 344 с.

12. Полный православный богословский энциклопедический словарь. В двух томах. Спб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1913. [Электронная версия: Богословская энциклопедия. – М.: ДиректМедиа Пабблишинг, 2005. – 21600 с. – [Электронный ресурс]. – URL: [https://biblioclub.ru/index.php?page=dict&dict\\_id=4&contrast=1](https://biblioclub.ru/index.php?page=dict&dict_id=4&contrast=1).

13. Потебня А.А. Слово и миф / А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – С. 17-200.

14. Пропп В.Я. Русская сказка / В. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 416 с.

15. Словарь русского языка. Т. 1-4 / под ред. А.П. Евгеньевой. – М., 1985-1988. – Т. 2.

16. Тен Ю.П. Культурология и межкультурная коммуникация / Ю. Тен. – Ростов н/Д: Феникс, 2007. – 328 с.

17. Топоров В.Н. Предыстория литературы у славян. Опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур) / В. Топоров. – М.: РГГУ, 1998. – 320 с.

18. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / К.Г. Юнг. – Киев – Москва: Совершенство, 1997. – 382 с.

## References

1. Andreev D.L. Roza mira / D. Andreev. – М.: Inoj Mir, 1992. – 576 s.

2. Bart R. Izbr. raboty. Semiotika i poetika / R. Bart. – М.: Progress, 1994. – 615 s.

3. Borodina A. V. Istoriya religioznoj kul'tury: osnovy pravoslavnoj kul'tury / A. Borodina. – М.: Izd. dom «Pokrov», 2003. – 288 s.

4. Gulyga A. V. Russkaya ideya i ee tvorcy / A. Gulyga. – М.: Soratnik, 1995. – 307 s.


5. Ivanov V.V. Slavyanskije yazykovye modeliruyushchie semioticheskie sistemy (Drevnij period) / V. Ivanov, V. Toporov. – М.: Nauka, 1965. – 250 s.

6. Kosharnaya S.A. Mif i yazyk: opyt lingvokul'turologicheskoy rekonstrukcii russkoj mifologicheskoy kartiny mira / A. Kosharnaya. – Belgorod: Izd-vo BelGU, 2002. – 288 s.

7. Losev A.F. Strast' k dialektike / A. Losev. – М.: Sov. pisatel', 1990. – 320 s.

8. Lur'e S.V. Istoricheskaya etnologiya / S. Lur'e. – М.: Aspekt Press, 1997. – 448 s.

9. Maslova V.A. Predan'ya stariny glubokoj v zerkale yazyka / V. Maslova. – Минск: Пейто, 1997. – 128 s.

- 
10. Meletinskij E.M. Ot mifa k literature / E. Meletinskij. – M: RGGU, 2000. – 167 s.
11. Narodnaya hudozhestvennaya kul'tura: uchebnik / pod red. T.I. Baklanovoj, E.YU. Strel'covej – M.: MGUKI, 2000. – 344 s.
12. Polnyj pravoslavnyj bogoslovskij enciklopedicheskij slovar'. V dvuh tomah. Spb.: Izd-vo P. P. Sojkina, 1913. [Elektronnaya versiya: Bogoslovskaya enciklopediya. – M.: DirektMediya Publishing, 2005. – 21600 s. – [Elektronnyj resurs]. – URL: [https://biblioclub.ru/index.php?page=dict&dict\\_id=4&contrast=1](https://biblioclub.ru/index.php?page=dict&dict_id=4&contrast=1).
13. Potebnya A.A. Slovo i mif / A. Potebnya. – M.: Pravda, 1989. – S. 17-200.
14. Propp V.YA. Russkaya skazka / V. Propp. – M.: Labirint, 2000. – 416 s.
15. Slovar' russkogo yazyka. T. 1–4 / pod red. A.P. Evgen'evoj. – M., 1985– 1988. – T. 2.
16. Ten YU.P. Kul'turologiya i mezhkul'turnaya kommunikaciya / YU. Ten. – Rostov n/D: Feniks, 2007. – 328 s.
17. Toporov V.N. Predistoriya literatury u slavyan. Opyt rekonstrukcii (Vvedenie k kursu istorii slavyanskih literatur) /V. Toporov. – M.: RGPU, 1998. – 320 s.
18. YUng K.G. Dusha i mif: shest' arhetipov /K.G. YUng. – Kiev – Moskva: Sovershenstvo, 1997. – 382 s.

**Stefanishina E.V. MYTHOPOETIC CULTURE OF ANCIENT SLAVIC PEOPLES**

*The article deals with the problem of sacred values in the everyday life of the ancient Slavic society. Sources serving for a detailed examination of the culture and beliefs of that time are analyzed.*

**Key words:** *everyday life, culture, people, values, sacred, holiness, Christianity.*

**Стефанишина Елизавета Витальевна** – аспирант кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Stefanishina Elizaveta Vitalievna** – Postgraduate Student of the Department of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

**E-mail:** [eliza.veta.1995@mail.ru](mailto:eliza.veta.1995@mail.ru)

**Рецензент: Звонок Наталья Степановна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля, г. Луганск.


## КАТЕГОРИИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ

*В данной статье анализируются фундаментальные категории и их соотношение с современной политической мифологией. В частности, рассматриваются такие категории как «пространство» и «время». Особое внимание акцентируется на актуальности методологической оправданности исследования политических процессов во взаимосвязи с эстетикой. Это позволяет взглянуть на существовавшие проблемы с нового ракурса, что может положительно повлиять на их решение.*

**Ключевые слова:** *время, политический миф, пространство, ритм, хронотоп, эстетика.*

**Постановка проблемы.** Глобальные изменения, которые произошли в массовом сознании в XX начале XXI века, затронули практически все аспекты человеческой жизни. Архаический миф не стал исключением, он прошел сквозь сложные метаморфозы. В связи, с этим в социальном пространстве модерна появился и стал активно использоваться политический миф в его классическом понимании. В нем вопрос восприятия пространства и времени является ключевым и идеологически необходимым. Рассматривая данное явление на примерах, следует отметить, что советская власть делала акцент на строительстве коммунистического общества, тем самым сакрализовало «светлое будущее». Если же говорить о национал-социалистической идеологии, то она акцентировалась на «крови и почве», то есть очевидная ориентация на прошлом. В данном случае мы можем наблюдать трансформацию мифа о «золотом веке», а также явление мифологемы «потерянного рая», «благородного дикаря». Нужно также подчеркнуть, что, по сути, любая идеология модерна имеет свою ориентацию во времени. Непосредственно от расположения сакрального времени будет зависеть смысловая и ценностная ориентация человека в идеологическом пространстве. Однако резкое развитие технологий, а также распространение феноменов виртуальной и дополненной реальностей колоссальным образом повлияли на массовое и индивидуальное сознание. Политический миф в свою очередь также претерпел серьезные изменения. Технологически классический политический миф перестает быть целесообразным в применении, он устаревает. В условиях ускоренного времени и постоянно изменяющейся виртуальной реальности, развития высокотехнологических информационных систем возникает ситуация, когда на смену мифу приходит его симулякр.





**Анализ последних публикаций.** Политическая мифология современности является проблемным полем для множества дискуссий и полемик. Можно выделить следующих исследователей: К.В. Кудряшов, А.А. Львов, Н.В. Пробейголова, А.А. Санькова, Т.А. Ситникова, А.В. Черноус, Н.И. Шестов. Особо следует отметить работу Бернара-Анри Леви «Империя и пять королей», а также его полемику с А.Г. Дугиным, которая состоялась 21 сентября 2019 года в Амстердаме. Философы поднимали вопрос значения транснациональных корпораций, сохранения феномена «цивилизация» в условиях тотальной глобализации, а также дискуссировали об изменении самой сути глобализации в современных реалиях.

Философским осмыслением категорий времени и пространства в политике занимались такие ученые: С.В. Володенков, Е.А. Пилипенко, В.С. Тормошева, Р.Ф. Туровский. Однако необходимо отметить, что их работы направлены на понимание данных категорий в условиях информационного общества, и акцент в них делается на изучение проблемы с политологической точки зрения. Отсутствие же глобального философского осмысления приводит к неполному восприятию политико-мифологического пространства.

Частичное рассмотрение категорий времени и пространства и их взаимосвязи с политической мифологией занимались: К.С. Даллакян, К.Ф. Завершинский, В.О. Саяпин.

Понимание пространства и времени как духовную категорию исследовали русской религиозной философии: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, В.С. Соловьев. Феноменологический подход к проблеме времени и пространства применили в своих работах Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, тем самым заложили основу для дальнейших исследований в данной отрасли.

Современные исследования проблемы темпоральность в философии проводят: Е.О. Белоненко, М.А. Белоусов, О.А. Краевская, Ю.М. Мельник, В.П. Римский.


Можно выделить ученых, которые совершают исследования пространства и времени в контексте взаимосвязи физики и философии, а именно: И.А. Карпенко, В.Ф. Коваленко, С.Н. Яловенко. Многие их умозаключения, относящиеся к физике возможно применить в контексте описания феноменов мифологического сознания.

**Основная часть.** Современная историческая эпоха ставит перед собой новые вызовы. Небывалый технологический прогресс не только ускорил ход времени, тем самым форсировал саму жизнь, но и фундаментально изменил его понимание. Если бы мы поставили цель визуализировать темпоральность, то для различных культурных эпох мы использовали разнообразные схематические изображения. Для восточного, а также античного мировоззрения – это круг, который указывает на цикличность истории. К примеру, в космологии стоиков возникновение и уничтожение вселенной огнем является повторяемым и необходимым. В индуизме отказываются от такой цикличной модели, понимание времени у них становится линейным. Следовательно,




отличительными чертами оказывается то, что время приобретает начало и конец, а каждое явление Яхве не только получает особую важность и уникальность, но и происходит в историческом, а не космологическом измерении. Следует отметить, что христианское представление о времени значительно отличается. Его можно изобразить при помощи декартовой системы координат, где ось «х» обозначает человеческую жизнь, а ось «у» соответственно символизирует явление Иисуса Христа. Колоссальное значение в ней имеет точка (0; 0) в качестве сакральной координаты, которая делит время на «до» и «после». Исламская концепция имеет свои особенности. Время там можно представить пунктирной линией (от Адама до Мухаммеда), каждая часть которой обозначает появление некоего пророка, приоткрывавшего часть Истины. В системе Г.В.Ф. Гегеля время изображается в качестве спирали. У марксистов, а затем и у коммунистов понимание времени можно продемонстрировать в виде ступенек, где каждый приступок будет обозначать ту или иную формацию, зависящую от господствующих производственных отношений и формы собственности. Таким образом, в данной системе верхней ступени уделяется особое сакральное значение, которое задает вектор развития. Также немаловажным является сакральная точка начала отчета времени. Следует отметить, что для получения максимальной эффективности в достижении политических целей, непосредственно в политической мифологии, могут применяться все вышеуказанные модели понимания времени, а также модели сакрального ориентирования. В зависимости от поставленных идеологических целей в различных политических мифологиях создается свой хронотоп, то есть некое соединение пространства и времени, направленное на выражение определенного смысла.

В.М. Шелото и В.И. Ильченко в своей монографии «Духовная культура в пространстве сакрального» подмечают следующее: «Сакральное является тем центром, вокруг которого формируется пространственно-временная ось координат истории народа и истории всего человечества» [2, с. 285]. Классическая политическая мифология четко отображает этот момент. В ней путем деления пространства на «сакральное», «инфернальное», а также «профанное» возникает некая политико-мифологическая география. Этим объясняется появление различных мифологем, описывающих сакральный центр, выделяющих территории особого значения, а также описывающих «инфернальную» среду обитания представителей чуждой политической мифологии. Таким образом, сакральная география выступает в качестве иерархически связанных сакральных топосов. Одним из ярчайших примеров является национальный проект Казахстана «Сакральная география Казахстана» («Духовные святыни Казахстана»). Н.А. Назарбаев в своей статье «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» подмечает следующее: «Вопрос в том, чтобы увязать в национальном сознании воедино комплекс памятников вокруг Улытау и мавзолея Кожа Ахмета Яссауи, древние памятники Тараза и захоронения Бекет-Ата, древние комплексы Восточного




Казахстана и сакральные места Семиречья и многие другие места. Все они образуют каркас нашей национальной идентичности» [5, с. 4]. Таким образом, можно наблюдать сплав культуры, религии, а также политической мифологии. Другим примером могут послужить разработанные и реализованные в СССР тематические экскурсии по «ленинским местам», а также местам октябрьской революции 1917 года, трудовой и боевой славы. Происходила не только мифологизация и сакрализация побед, личностей, но и географического пространства. Также как и религиозные паломники, идущие на поклонение, советские граждане, благодаря содействию государства, имели возможность своими глазами увидеть новообразованные сакральные места. Таким образом, советское правительство рассматривало туристско-экскурсионную деятельность не только как образовательную, но в первую очередь как идеологически воспитательную. В отличие от существовавшей на Западе традиции туризма, которая была ориентирована на получение удовольствия, туризм в советском обществе имел в своем корне политические основания. Однако все неоднозначно, экскурсионно-туристическая деятельность 1920-1960 носила мощный идеологизированный характер. При этом начиная в 1960-ых по 1980-е года ситуация изменилась. Значительно расширилась материальная база, наблюдалось наращивание предоставляемых услуг. Вдобавок в это время в связи с социальным характером организации туризма спрос значительно превышал предложение, тем самым создавался определенный уровень дефицит. Однако это не помешало, данному направлению деятельности укрепиться в социалистическом обществе и стать его неотъемлемой частью. Вместе с тем начавшая во второй половине 80-ых годов перестройка, а также распад СССР привели к разрушению единой туристско-экскурсионной системы и ее вынужденному пересмотру. Для лучшего понимания вопроса сакрализации и мифологизации пространства следует обозначить основные цели данной системы: пропаганда и разъяснение социалистической идеологии; улучшение обороны и подготовка будущих бойцов; помощь в развитие народного хозяйства; научно-исследовательская работа и разведка сырьевых ресурсов. Интересным фактом является, что в рамках пропаганды социалистической идеологии, а также критики религии появилось и поддерживалось государством такое явление, как «антипаломничество». То есть в связи с осуществляемой антирелигиозной политикой проводились экскурсии в действующие монастыри с целью их дискредитации. Напомним, что это происходила на фоне экскурсий по местам, имеющих особое значение для социалистической идеологии. Таким образом, советская власть пыталась десакрализировать религию, а на образовавшемся плато возвести новые сакральные образования.

Категория времени в свою очередь имеет другую функцию. Она позволяет осознать и описать геометрическое трехмерное пространство. Без ее понимания невозможно взглянуть на явление в его прогрессии. Ярким примером данного феномена является мифологема «вождя» в советской




идеологии. Мы уже подмечали тот факт, что любая классическая идеология имеет временную ориентацию. Советская система выстраивалась в условиях ориентирования на «светлое будущее». Однако для сохранения себя и своей легитимизации ей необходим некий базис, который выступает в качестве сакрального. На основании этого создаются некие ритуалы, позволяющие при необходимости запускать процесс возвращения к данному сакральному времени. В классической тоталитарной идеологии власть, таким образом, легитимизирует себя, а народ получает чувство защищенности. Временная ось советского политического мифа делилась на время до октябрьской революции 1917 года, а также закреплением у власти В.И. Ленина и всего, что будет после. Таким образом, сакральное значение придавалось будущему, а также непосредственно времени власти первого вождя. Настоящее время в советской идеологии было представлено как профанное, то есть как время, в котором живут и трудятся для достижения «светлого будущего». Согласно заданной мифологии, оно было тяжелым, но его необходимо превзойти, чтобы следующему поколению жилось лучше. Представление о прошлом, точнее о времени Царской России, было неоднозначным. Так, во времена революции отношение к данному вопросу было радикальное. Его лучше всего можно описать словами из песни «Русской Марсельезы»: «Отречёмся от старого мира, отряхнём его прах с наших ног! Нам враждебны златые кумиры, ненавистен нам царский чертог» [3, с. 4]. Однако в зависимости от периода существования СССР менялось и данное представление. От радикального, которое характеризовало царское время и классическую русскую культуру как нечто «инфернальное», к более умеренному взгляду, который в некоторых аспектах даже начал опираться на предшествующую историю. При этом параллельно продолжала существовать и радикальная позиция. К примеру, можно вспомнить сложившуюся полемику вокруг произведений М.А. Булгакова, в частности, «Дни Турбинных» или же «Бег», в которой активно защитную позицию занимал И.В. Сталин. Также можно упомянуть докладную записку заместителя начальника управления пропаганды и агитации ВКП (б) А.М. Еголина секретарю ЦК ВКП (б) Г.М. Маленкову о положении в литературе, датированной 3 августа 1945 года. А.М. Еголин пишет: «Некоторые из советских писателей отошли от нашей идеологии, стали пересматривать советские взгляды на действительность, на общественные отношения» [1, с. 536]. Под его критику попало множество авторов, в частности, и неизвестный Н. Шпанов. Про него А.М. Еголин подмечает: «Писатель Н. Шпанов в пьесе "Медальон" пытался идеализировать высшие круги офицерства царской армии, призывал советских командиров учиться долгу и чести у старых офицеров» [1, с. 536].

Однако возвращаясь к вопросу понимания пространства и времени в советской идеологии, нужно отметить роль мифологемы «вождя», которая получила колоссальное развитие в условиях социалистического реализма. Данная мифологема выступала неким медиатором, связывающим различные



временные слои. Здесь уместно вспомнить слова из песни «Похоронный марш»: «Ты долго, Ильич, путеводной звездой горел Пролетарской России; заветы твои, верь ты, вождь дорогой, мы в наших сердцах сохранили» [3, с. 62]. В данном отрывке используется выражение «путеводная звезда», которое имеет огромное сакральное значение для христиан. Использование данной мифологемы является неслучайным, ведь церковь, в частности Православная российская церковь, оказывала колоссальное влияние на человеческое сознание. В Российской империи она имела статус государственного института. Детальный анализ взаимосвязи христианства и советской идеологии осуществил Н.А. Бердяев в работе «Истоки и смыслы русского коммунизма». Мы же лишь подмечаем, что мифологема «путеводная звезда» отсылает нас к сакральной христианской точке (0; 0), к моменту явления Иисуса Христа. Таким образом, в сознании советского человека сначала идет процесс отождествления, а затем замещения «старых» религиозных представлений советской мифологией, в данном случае мифом о В.И. Ленине. Помимо этого, начал формироваться некий новый миф о том, что только человек, унаследовавший и соблюдающий «заветы» Ленина, мог получить политическую власть. Таким образом, соответствие с мифом о вожде являлось ключевым для всех граждан, а в особой мере – для политической элиты. Ярким примером представляется ритуал посвящения в пионеры, особенно тот, который проходил в Москве возле мавзолея. Сам по себе феном «мавзолея» имел колоссальное сакральное значение и показывал определенную связь настоящего со временем жизни вождя. Рассматривая же советское культурное пространство, нужно отметить, что создавалось множество произведений искусства, направленных на мифологизацию личности В.И. Ленина. В пример можно привести такие киноленты, как «Три песни о Ленине» 1934 года, «Свет над Россией» 1947 года, «Товарищи потомки» 1968 года. Можно также выделить картины У.М. Джапаридзе «В.И. Ленин и И.В. Сталин на апрельской конференции» 1941 года, П.В. Васильева «В.И. Ленин и И.В. Сталин за беседой», К.Ф. Юона «Первое появление В.И. Ленина на заседании Петросовета в Смольном 25 октября 1917 года» 1934 года. Во всех этих работах особое место отводится мифологическому образу В.И. Ленина и его взаимосвязи с другими. Мифологически может происходить последовательное линейное наследование власти и традиций, как в случае от В.И. Ленина к И.В. Сталину. Либо же могут пропускаться звенья цепи. В таком случае политический лидер был вынужден возвращаться к сакральному началу. В связи с тем, что миф о Ленине, а также миф о революции были тесно связаны. Одно не мыслилось без другого. В связи с этим новый лидер был вынужден выстраивать свою программу на основании этого факта. Таким образом, следует отметить важную мысль, что если мифологические образы других руководителей советского государства могли быть подвержены критике и низвержению, то ленинский миф не терял своего сакрального значения. Его упадок и низвержение начало происходить только после распада СССР. При



этом сейчас же мы можем наблюдать феномен «битых памятников», происходящий на Украине. Смысл которого заключается в попытке полностью разрушить пространственную и временную связь с Россией путем разрушения некогда сакральных памятников В.И. Ленину. В данном случае украинский «декоммунизационный пакет законов» является воплощением мифа, направленного на изменение пространственно-временного представления о действительности.


Подходя к вопросу взаимосвязи пространства и времени, мы должны вернуться к рассмотрению категории «хронотоп», предложенной М. М. Бахтиным. Данный термин понимается нами как существенная взаимосвязь временных и пространственных отношений. Также в нашем исследовании мы опираемся на утверждения А.Ф. Лосева о мифе как «о наиболее яркой и самой подлинной действительности» [4, с. 1]. В связи с этим мы приходим к выводу, что для полноценного понимания хронотопа мифа нам необходимо рассматривать его с той культурно-цивилизационной средой, в которую он погружен. При этом нашей основной целью является произвести анализ политического мифа, в связи с этим мы вынуждены сосредоточить свое внимание на социально-политическом аспекте. Проведем небольшой сравнительный анализ, рассмотрим религиозные и мифологические хронотопы.

В религиозном мировосприятии Бог – это творец всего сущего, который находится вне времени и пространства. Жизнь же человека совершается в историческом времени, которое воспринимается как непродолжительное. Целью нахождения человека в нем является прохождение испытаний и подготовка к миру иному. При этом одной из особенностей религиозного сознания является то, что «земля» понимается не только как географическое пространство, но и противопоставляется категории «небо». В связи с этим возникает мощное религиозно-этическое ориентирование. К примеру, религиозный крестьянский хронотоп имеет три ярко выраженных сакральных ядра – это церковь, дом и кладбище. Однако возможны случаи, когда своеобразие крестьянской субкультуры строится лишь в связке дом и кладбище. В таком случае кладбище выполняет функции единственного места обрядового бытия и всеобщего почитания. Рассматривая политическую мифологию, сразу следует указать, что она имеет определенные сходства с религией, но в сути своей категорически различаются. А.Ф. Лосев пишет: «религия есть субстанциальное самоутверждение личности в вечном бытия, то мифология не есть ни субстанциальное утверждение, ни тем более утверждение в вечности» [4, с. 25]. Из этого следует, что миф не является с необходимостью религиозным, в этом содержится его отличие от религии, которая невозможна без мифа. Размышляя дальше, мы обнаруживаем, что сакральное время в политическом мифе находится в реальном времени, оно всегда в рамках исторической системы координат. Конечно, оно может быть недостижимо, или же проходить параллельно, но при этом оно всегда будет частью бытия. Перечислим основные хронотопы, встречаемые в политической мифологии:



«хронотоп площади», «хронотоп пути», «хронотоп встречи», «хронотоп замка», «хронотоп города», «хронотоп порога». Существуют и другие разновидности, большинство из которых являются дополнениями или разновидностями представленных нами, однако здесь мы не будем заострять на этом внимание. Рассмотрим как пример «хронотоп порога», который обозначает некий кризис или же жизненный перелом. В религиозном сознании он мыслится как церковь, дверь, коридор. Порог выступает символом перехода из одной системы в другую. Во многих культурах существует множество обрядов, связанных с порогом: перед ним кланяются, дотрагиваются лбом, жених переносит невесту через него и многое другое. В политической мифологии хронотоп порога ассоциируется с местом политической силы, то есть дом правительства или же здание парламента. Как пример можно вспомнить «Расстрел Белого дома», который происходил 3-4 октября в Москве. Данный феномен в политикосимволическом смысле обозначал не только кульминацию сложившегося кризиса, но и являлся определенным рода порогом, перейдя через который началась новая социально-политическая реальность. Однако, как правило, сами административные здания выступают в качестве хронотопа порога. Человек, который попадает в это здание, ощущает неоднородность пространства. Это ощущается в том, как воспринимается им время, как меняется язык, а также следует отметить, что в таких зданиях, как правило, действуют особые стандарты внешнего вида и поведения. Если рассматривать древне афинскую политику, то можно выделить три топоса Пникс – холм народа, Ареопаг – холм знати, Акрополь – холм богов. В данном примере мы можем наблюдать сочетание хронотопа порога с хронотопом площади, однако в этом случае мы подчеркиваем внимание на том, что все эти места имеют некое сакральное основание. То есть мы можем наблюдать определенную мифологию политического места. Также необходимо отметить, что политическая власть отображает такие феномены, как воинская сила, богатство и количество собственности. Интересным является то, что в древности, можно, к примеру, вспомнит египетские традиции захоронения, собственность воспринимается как «плоть». Таким образом, дом правителя являлся его «плотью» и имел особый хронотоп. К примеру, когда человек заходит в церковь, он переступает порог между мирским и религиозным, так, входя в дом правителя, человек попадает в некое сакральное пространство. Здесь мы не будем углубляться в разбор каждого хронотопа, а перейдем к тому, как новейшие технологии оказывают влияние на восприятие времени и пространства.


В современности вопрос понимания времени весьма специфичен. Колоссальную роль в нем приобретает проблема наблюдателя и его «присутствия». Особую актуальность данная проблематика получила после проведения экспериментов по выявлению квантовой суперпозиции. Опыт с дифракцией электронов К. Йенсона, обнаружение интерференции молекул фуллеренов А. Цайлингером, исследования распада нестабильных возбужденных атомов рубидия В. Кеттерле, а также анализ квантового




процесса декогеренции не только сотрясли мир физики, но и в значительной мере повлияли на философское и обыденное сознание. Особо четко это прослеживается в виртуальном пространстве. Однако здесь также следует отметить, что существует особого рода взаимосвязь виртуального и реального. При этом мы можем наблюдать, что ценность виртуального постоянно увеличивается. К примеру, время, пространство, различные артефакты или даже сознание может переходить из компьютерных игр в реальный мир. Так, на одном из самолетов разведчика U-2 Dragon Lady была установлена в качестве второго пилота система нейросетевого алгоритма ARTUμ, особенность которой заключается в том, что изначально она была разработана для игр в шахматы. В январе 2021 года занимавший на тот момент должность помощника по закупкам министра ВВС США Уилл Ропер заявил о начале эпохи алгоритмической войны. При этом мы наблюдаем, что ценность виртуального может превышать ценность реального. Здесь следует сделать ремарку и отметить то, что если мы посмотрим на эстетику как на науку о ценностях, какой она была в своем имплицитном виде еще у Платона и Аристотеля, то отметим, что сейчас она потеряла свое классическое проблемное поле. Теперь эстетика включает абсолютно все, мы наблюдаем массовую эстатизацию. Это привело к тому, что новейшая философия вынуждена с необходимостью быть эстетикой. Человечество столкнулось с вызовом поиска ценностей. Проект трансформирования традиционных ценностей путем наложения общечеловеческих, глобальных ориентиров показал свои недостатки, когда прекрасное стало безобразным, а человек оказался в некоем «ценностном вакууме». В таких условиях для описания, а точнее картографирования реальности на первый план выходит эстетика ризомы. Термин «ризома» был введен Ж. Делёзом и Ф. Гваттари, буквальный перевод с французского – «корневище». Мы вводим этот термин в связи с тем, что он позволяет в полной мере углубиться в изучение «виртуальности» современного политического мифа. Ризома позволяет отобразить пространство современного мифа с его интертекстуальностью, постоянным переосмыслением прошлого, многоуровневой организацией текста, симуляцией. Особую роль играет принцип гетерогенности ризомы, который заключается в том, что каждая точка пространства может быть соединена с любой другой. Такая позиция позволяет произвести десакрализацию пространства. Однако сакрализация не исчезает, она содержится в предустановках познающего субъекта, при этом сама ризома остается неиерархической. Конечно, такое постмодернистическое понимание пространства не является повсеместным, но с ростом ценности виртуального пространства увеличивается и потребность в ризомном понимании и трансировании политико-мифологического пространства.

Другим важным вопросом является процесс градуирования или же определение интенсивности времени в современности. Мы допускаем, что если представить жизнь как линию, то можно поставить две координаты – это рождение и гибель человека. Однако в связи с вышесказанным проблемным





является определение содержания между этими точками. То есть временной оценке непосредственно человеческой жизни. В качестве примера рассмотрим былинного героя Илью Муромца, который 33 года провел на печи, а затем совершил свои знаменитые подвиги. Возникают вопросы: когда именно началась жизнь героя, в какой момент он начал в ней присутствовать, и сколько длилась непосредственно сама его жизнь. Таким образом, главным вопросом становится интенсивность, а не градуирование времени. Можно сказать, что объективно текущее время уходит из репертуара, тем самым становится больше неактуальным считать количество смен солнца и луны. То есть оценка жизни человека определяется не категориями возраста, а через категорию «интенсивность». Такое на первый взгляд несущественное изменение, по сути видоизменяет глубинные слои культуры, порождает новые тренды. В политической мифологии это наглядно в решении вопросов, связанных со временем правления политической элиты. Или же другим примером может служить определение возраста социальных групп, таких как дети, молодежь, пенсионеры. Все чаще во многих странах поднимается вопрос определения возрастного диапазона различных социальную группу. Конечно, все эти вопросы имеют экономические, социальные, медицинские, психологические и другие основания, однако требуется еще донесение информации до населения, а также агентам принятия решения. При этом рационалистические выкладки не всегда результативно воздействуют на сознание, большую эффективность показывают мифологические конструкции. Возвращаясь к вопросу интенсивности, следует отметить, что она является необычной фабулой, тогда бы современные фильмы жанра «боевик» являлись квинтэссенцией интенсивности времени, что конечно не соответствует истине. Возможный ответ заключается в плотности состояния, то есть на чувственности. Это делает вопрос определения интенсивности субъективным и во многом зависящим от личной «чувственности», а также от наличия некоего эстетического опыта восприятия. В данном аспекте мифология приобретает колоссальное значение, но вынуждена претерпевать некие метаморфозы. Меняется все, даже роль знаний и опыта в процессе жизнедеятельности. Если ранее человек с определенным багажом знаний имел большую ценность на рынке труда, или же в иных условиях, то с развитием технологий ситуация кардинально поменялась. Происходит процесс создания высокотехнологических универсальных информационных систем, через которые возможно продуцирование практически все что угодно. Таким образом, больше не стоит потребность накапливать знания, а требуется опыт работы с этими системами. Данное обстоятельство не могло не затронуть сферу политической мифологии. Современные политические гонки уже не обходятся без игрофикации. В погоне за голосами молодых избирателей современные политические системы начинают работать в виртуальном пространстве. Как правило, в данной реальности существует свой ход времени. Наиболее ярко процесс геймификации выражен в США, где выборы все больше приобретают черты



игры. Можно вспомнить вполне не плохие примеры использования игр, таких как «Hillary 2016» или же «Pokemon Go» в избирательных компаниях американских президентов. Сложно представить современную политическую среду без систем по работе с большими объемами данных, рационалистических выкладок, однако в наше время ключевым является эмоциональное вовлечение. Это говорит о том, что политических миф с его эстетическим содержанием является необходимой частью политического пространства.

**Вывод.** В условиях, когда произошли глобальные изменения человеческого сознания, а именно: социальное пространство начало восприниматься в качестве ризомы, имеющей плато и складки, время поменяло свое значение и скорость течения. Опыт накопления знания был вытеснен опытом работы с высокотехнологическими информационными сетями. А сама эстетика потеряла свое предметное поле. С необходимостью следует то, что политический миф был вынужден трансформироваться. Если бы мы говорили о классическом политическом мифе, то соотнесли бы его с XX веком и эпохой модернизма. Там, несмотря на свою искусственность, он как и архаический миф продолжал быть наполненным смысловым содержанием и иметь определенную истину. Нынешние же условия требуют понимать его как симулякр политического мифа. В связи с этим становится неважным: несет ли он реальную истину, ценность мораль или нет. В нем важна его технологичная составляющая. Он зачастую является фрагментарным, что порождает феномен двойных стандартов, который в свою очередь приводит к абсурду. Таким образом, мы вплотную подошли к вопросу о необходимости использования не только классического категориального аппарата, но и современного. Вопросы, как классический категориальный аппарат взаимодействует с симулякром политического мифа, а также значение категорий «абсурд», «артефакт», «гипертекст» и другие, являются чрезвычайно важными для прогресса нашего исследования. В разрезе же тоталитарных идеологий мы провели ее детальный анализ. Рассмотрели феномен мифо-политического времени, его влияния на идеологию. Обозначили тот факт, что любая тоталитарная идеология имела временную направленность. Обозначили основные политические хронотопы, однако необходимо произвести более детальный анализ данной темы. Проведенная нами работа будет способствовать дальнейшему развитию исследований, направленных на изучение проблемы темпоральности в политической мифологии.

### Л и т е р а т у р а

1. Власть и художественная интеллигенция. Документы ЦК РКП(б) – ВКП(б), ВЧК – ОГПУ – НКВД о культурной политике. 1917-1953 гг. / под ред. акад. А.Н. Яковлева; сост. А. Артизов, О. Наумов. – М.: МФД, 1999 – 872 с.

2. Ильченко В.И., Шелюто В.М. Духовная культура в пространстве сакрального / В.И. Ильченко, В.М. Шелюто. – СПб: Изд-во «Ъ», Луганск ООО «Пресс-экспресс», 2016. – 676 с.

3. Красный песенник. Сборник новых и старых революционных песен и стихов: рабочих, крестьянских, красноармейских, комсомольских, женских, песен старых революционеров и других. – М.: Государственное издательство, 1925. – 64 с.

4. Лосев А.Ф. «Диалектика мифа»: [Электронный ресурс] / А.Ф. Лосев. – М.; «Мысль» 2001. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=61871&p=9> (дата обращения 11.02.2021).

5. Н.А. Назарбаев Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания/ [Электронный ресурс]. URL: [https://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya](https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya) (дата обращения: 04.01.2021).

### References

1. Vlast' i hudozhestvennaya intelligenciya. Dokumenty CK RKP(b) – VKP(b), VCHK – OGPU – NKVD o kul'turnoj politike. 1917-1953 gg. / pod red. akad. A.N. YAKovleva; sost. A. Artizov, O. Naumov. – М.: MFD, 1999 – 872 s.

2. Il'chenko V.I., SHelyuto V.M. Duhovnaya kul'tura v prostranstve sakral'nogo / V.I. Il'chenko, V.M. SHelyuto. – SPb: Izd-vo «"», Lugansk OOO «Press-ekspres», 2016. – 676 s.

3. Krasnyj pesennik. Sbornik novyh i staryh revolyucionnyh pesen i stihov: rabochih, krest'yanskih, krasnoarmejskih, komsomol'skih, zhenskih, pesen staryh revolyucionerov i drugih. – М.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1925. – 64 s.

4. Losev A.F. «Dialektika mifa»: [Elektronnyj resurs] / A.F. Losev. – М.; «Mysl'» 2001. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=61871&p=9> (data obrashcheniya 11.02.2021).

5. N.A. Nazarbaev Vzglyad v budushchee: modernizaciya obshchestvennogo soznaniya/ [Elektronnyj resurs]. URL: [https://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya](https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya) (data obrashcheniya: 04.01.2021).

### Manaseev D.D. CATEGORIES OF SPACE AND TIME IN POLITICAL MYTHOLOGY


*This article analyzes the fundamental categories and their relationship with modern political mythology. In particular, such categories as "space" and "time" are considered. Particular attention is focused on the relevance of the methodological justification for the study of political processes in conjunction with aesthetics. This allows you to look at existing problems from a new perspective, which can positively influence their solution.*

**Key words:** *time, political myth, space, rizome, chronotope, aesthetics.*

**Манасеев Дмитрий Дмитриевич** – аспирант кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Manaseev Dmitry Dmitrievich** – postgraduate student of the State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

**E-mail:** manaseev@inbox.ru



**Рецензент:** Шелюто Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 130.2

*Козлова М.Ю*

## **МЕСТО И РОЛЬ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЙ КУЛЬТУР**


*В статье рассматривается концепция понимая культуры П.А. Флоренского как религиозно-культурная. Указывается, что идея Логоса и Хаоса как результат объективации архетипа двойственности является критерием типологизации культур. В соответствии с этим критерием выделяются два типа культур: Средневековый и Возрожденческий. Культурно-историческая тема «Возрождение-Средневековье» является одной из ключевых в культурфилософии русского символизма. Делается вывод о том, что в определении культуры П.А. Флоренского есть религиозно-метафизические черты.*

***Ключевые слова:** П.А. Флоренский, культура, культ, происхождение культуры, философия культуры, религия и культура.*

**Постановка проблемы.** Сегодня для многих вопрос «кризиса культуры» является неоспоримым фактом. Процесс данного явления глубоко отразился на личности современного человека, характеризуя такие сферы его бытия, как: нравственная, духовная, душевная, экзистенциальная. Современный мировой антропологический кризис привел к тому, что человек стал духовно беден и примитивен.

О кризисе культуры размышляет также замечательный отечественный философ П.А. Флоренский, являющийся создателем весьма интересной теории культуры. В этой теории речь идет о цикличной смене определенных культурных эпох – средневековья и возрождения. Павел Флоренский акцентировал внимание на том, что в человеческом мире стремительно быстро усугубляется процесс энтропии, происходит всеобщее уравнивание смерти и хаоса. Миру же, напротив противостоит закон эктропии, жизни – Логоса. Только через высшее ценности религиозного культа культура может осуществить свою задачу.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Философско-религиозное наследие Павла Флоренского исследуется в разных сферах гуманитарных знаний. Потому представляется необходимым сгруппировать научные работы, учитывая степень их актуальности для решения поставленной проблемы. Первая группа работ посвящена непосредственно проблемам



типологии культуры, ее составили труды: О. Агапов, Д.А. Беляев, О.В. Докучаева, Е. Борисов. Учитывая креативную функцию символа в типологии культуры Флоренского, представляется необходимым ее рассмотрение в контексте основополагающих трудов К.В. Воденко, А.В. Олексюка.


**Основная часть.** Флоренский не определяет ценность культуры самой культурой. «Всякая культура представляет целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т. е. служит некоторому предмету веры. Культура, как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т.е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура». По своей сути культура является абсолютным символом. Посредством символа культура представлена и в материальном, и в идейном, поскольку символ – это единство вещественного и идейного. Между идеей и вещью существует реальное тождество. В практической плоскости сущность культуры можно представить через типологизацию символов, а также через процесс создания соответствующих условий для их функционирования [5, с. 23].

Важнейшим вопросом фундаментальных богословских и философских проблем является определение символов и символики как в словесной (вербальной), так и в обрядовой (ритуальной) форме. Проблема символа в творчестве П. Флоренского тесно связана с его философией культа [3, с. 3-6].

Павел Флоренский среди огромного числа феноменов культуры выделяет три основных области, отражающие символичность культуры. К таким символическим уровням, с помощью которых мы можем познать мир, являются: культ, искусство и сновидения. В пограничной области конкретной метафизики находятся и культы искусства, они воплощают свои духовные замыслы, являясь символами. Реальность и свободное творчество человеческого духа, соединяясь воедино, раскрывают сущность культуры. Культ связывает нас с другими мирами, как и художественная деятельность

П. Флоренский, вернув символу его сакральное предназначение, тем самым расширив границы культового символизма до символизма как такового. П. Флоренский так определяет символ: «Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа. Символ – это нечто являющее собой то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно чрез него объявляющееся. Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, сорастворённая с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [7, с. 62-67].

Можно сделать вывод, что символическая концепция культуры достаточно подробно разработана в современных исследованиях. Однако при этом, что П.А. Флоренский во многом предвосхитил все эти идеи, поскольку проблема символа имела важное значение и в его философско-культурологической теории. В философии П.А. Флоренского все проявления




человеческой культуры имеют ценность лишь постольку, поскольку их можно «преобразовать в христианском духе», т.е. сделать полезными религии. Следовательно, как показал К.В. Воденко, «при целостной оценке мировоззрения П. Флоренского нельзя акцентировать внимание только на его научных, искусствоведческих или культурологических изысканиях, поскольку мыслитель подчеркивал, что отсутствие религиозных ориентиров приводит к тому, что «серые порождения головы» во многом засоряют «духовные очи». Такая установка и определила понимание философии П.А. Флоренским как «свидетельства о мире духовном». Формы этого свидетельства в размышлениях философа весьма разнообразны, но в большинстве своем отличны от западноевропейского рационализма и часто имеют непонятный и вневербальный характер [6].

Культура не нивелирует ценности, а, наоборот, благодаря культуре, лежащей абсолютной ценностью, выстраивает иерархию ценностей. Культура как система ценностей противостоит их выравниванию или уравниванию. Но в пределах самой культуры не существует критериев выбора. Для определения ценностей надо выйти за пределы культуры и найти критерий, высший по отношению к ней. Оставаясь в рамках культуры, существуя в ней, мы принимаем ее целиком. Даже отвергая что-то в данной культуре, мы делаем это на языке этой же культуры, выдвигая в качестве критерия отдельные образцы и обожествляя их авторов. Такая культура представлена в истории, но это одна из разновидностей культуры, уходящая от своей сути, которая для Флоренского неприемлема [5, с. 25-26].

Итак, экспликация культурфилософских воззрений Павла Александровича Флоренского выявляет его особый способ культурной аналитики и в целом по своему уникальному фокус философского взгляда на культуру. С одной стороны, П.А. Флоренский утверждает необходимость метафизического рассмотрения культуры, когда его предметом становится безусловное, сущее, абсолютное. С другой – отечественный мыслитель выступает категорически против исключительно отвлеченного взгляда на культуру. Напротив, П.А. Флоренский демонстрирует примеры конкретной культурфилософской наполненности, выстраиваемой из рассмотрения частных культурных феноменов. Он настаивает на возможности прихода к постижению смысла через конкретно-чувственный, материально-предметный мир культурной явленности. В культурфилософии Павла Александровича Флоренского наиболее отчетливо поднимается вопрос о происхождении культуры и ее генезисе в контексте бытия духовной реальности. Отечественный мыслитель фиксирует изначальную зависимость, подчиненность и до некоторой степени духовную вторичность пространства культуры. П.А. Флоренский отмечает, что она не обладает автономным онтологическим статусом, культура является формой объективации духовных интенций человека, носящих трансцендентальный характер [1, с. 19-26].

Высшим для культуры критерием о. Павел полагал религиозный культ как




единство небесного и земного, умного и чувственного, духовного и телесного, Бога и человека («Философия культа»). «Культ» – одна из важнейших категорий в русской философии для понимания культуры.

Фиксация того, что культ является прародителем, источником и средой порождения культуры, требует определенности в понимании самого феномена культа. И здесь следует отметить, что практически все говорение о Павла о культуре фактически сводится к экспликации культа в его феноменально-предметной явленности в системе религиозно-духовных практик человека.


Следующей важной темой в культурфилософских размышлениях П.А. Флоренского является вопрос об аксиологии культуры, возможности и путях ее ценностного определения. Здесь о. Павел однозначно утверждал, что у культуры отсутствует автономность в ценностном самоопределении. Будучи частью мира несовершенных человеческих порождений, культура может быть источником пробуждения, возрастания и укрепления как добра, так и зла. Культура для П.А. Флоренского представляет собой «ценность воплощаемую», для которой необходим внешний ценностный Абсолют, без которого она теряет свое основание и истинное предназначение. Исходя из этого становится очевидно то, что аксиологическая матрица культуры раскрывается, да и вообще получает осмысленность только через причастность к духовному миру, опосредованному культом как «совокупностью святынь» [1, с. 19-26].

Архетип двойственности определяет многие культурфилософские построения мыслителя, который везде в мире ищет следы дуальности. Но, однако, двойственность нельзя зримо зафиксировать, явно воспринять, поскольку она не является результатом разумно-логического конструирования, а есть итог «проявленности» «архетипа двойственности». «Неявность» этого архетипа иллюстрирует ее онтологически-бытийную укорененность, которая «проявляет» себя в реальном мире. Священник П.А. Флоренский существование различных культур подчиняет объективации принципа «этического дуализма при метафизическом монизме», что в культурфилософском преломлении ведет к выделению замкнутых и ограниченных монадных культурных форм, подчиненных ритмическому процессу смены «средневекового» и «возрожденческого» культурных типов. Таким образом, в культурфилософии П.А. Флоренского культурная дуальность трансформируется в концепцию типологизации культур. Идея дуальности в концепции П.А. Флоренского имеет свои истоки и параллели. Мы полагаем, что она идет от герметической традиции (Добро-Зло) через Пифагора (чет-нечет), Платона (мир идей и мир реальный), неоплатоников (божественная простота и мир чувственный), не является христианской и связана с философским контекстом Серебряного века. Идея Логоса и Хаоса определяет «этический дуализм» концепции П.А. Флоренского, наиболее полно выраженный в архетипе двойственности, и доминирует при построении типологии культур. Основной теоретико-методологической посылкой типологизации культур является наличие единого фундамента или критерия, в



соответствии с которым она осуществляется. Так, в концепции П.А. Флоренского критерием типологизации культур выступает идея Логоса и Хаоса как результат объективации архетипа двойственности. Однако культурфилософские изыскания П.А. Флоренского и других религиозных философов не были чисто метафизическими, так как их волновали судьбы русской культуры, а потому их размышления о культуре имели экзистенциальную тональность. В чем же сущность концепции борьбы Логоса и Хаоса? В мире, считает П.А. Флоренский, действует закон, согласно которому в самом общем понимании возрастают хаотичность, упрощение, деградация, раздробление на однотипные элементы. Мир, предоставленный самому себе, хаотизируется и деградирует, может перейти лишь на более низкий уровень своего существования. Мыслитель полагает, что саморазвитие мирового целого невозможно, в чем и заключается основной закон мира. Согласно этой концепции П.А. Флоренского, противостояние Хаосу осуществляется посредством культуры. Но не всякая культура способна служить этой цели, а лишь Культура, ориентированная на Культ, т.е. на абсолютные ценности. Культура, ориентированная иначе, заходит в тупик, где начинается ее хаотизация, разложение и гибель. Следовательно, культурологическая проблематика в понимании П.А. Флоренского приобретает сотериологическое значение. Специфику прочтения П.А. Флоренским идеи Логоса трудно идентифицировать с какой-либо из вышеприведенных моделей. Однако однозначно можно констатировать, что, во-первых, понимание Логоса мыслителем не является прямой и непосредственной экспликацией христианско-богословской системы, которая преломляется в творчестве мыслителя лишь как общий контекст этого понятия; во-вторых, Логос, по П.А. Флоренскому, по смыслу содержания более близок античному пониманию: «Мировой Порядок», что в немалой степени обусловлено ориентированностью философии П.А. Флоренского на идеализм Платона в рамках его «конкретной метафизики». Концепция Логоса в философии П.А. Флоренского неразрывно связана с идеей Хаоса. Хаос в античной философии и мифологии понимался, во-первых, как открытая, зияющая пропасть, беспорядочное, бесформенное, неопределенное состояние вещей; во-вторых, как первобытное состояние или первовещество, из которого возник или был создан рукой Творца мир как упорядоченный космос. Мы выявили религиозно-философский контекст понимания П.А. Флоренским Логоса и Хаоса как критериев типологизации культур. Далее рассмотрим более подробно сущность метафизической концепции типологизации культур, предложенной П.А. Флоренским. Согласно этой концепции выделяются две культуры – «объективная», признаками которой являются органичность, телеологичность, конкретность, и «субъективная», признаками которой являются раздробленность, отвлеченность, поверхностность. Так как каждый из этих признаков служит конкретным сосредоточением существа вполне определенной культуры, то имеется возможность понимания последней через






любой из них [4].

В основе культуры, по мысли Флоренского, лежит борьба Логоса и Хаоса. Флоренскому представляется наиболее ярким объяснение этой борьбы с помощью теории термодинамики, в логике которой дольний мир представляется Флоренскому как система. По мысли ученого, дольний мир стремится к беспорядочности. Это является законом его существования как системы, «основным законом мира», который Флоренский формулирует через «второй принцип термодинамики – закон энтропии, взятый расширительно как закон Хаоса во всех областях мироздания». В учении Флоренского энтропия является мерой хаотичности и неустойчивости мира, а второй принцип термодинамики гласит, что при необратимом изменении состояния системы ее энтропия увеличивается. Таким образом, основным законом развития мира является естественный процесс увеличения Хаоса или его меры – энтропии. Мир глобально и самопроизвольно наращивается и стремится к однородному уравновешенному распределению вещества во вселенной, к увеличению хаоса системы. Этому стремлению мира к хаосу противостоит другое начало – эктропия, стремление к порядку, упорядочивающий мир – Логос. Таким образом, миру – Хаосу – противостоит Логос – начало эктропии. Эти идеи Флоренского можно обобщить в теоретическом положении о том, что на Земле проводником Логоса, в смысле противостояния Хаосу, является человек, который в этом процессе создает культуру. Человек своей деятельностью должен, как утверждает Флоренский, преобразовать мир, противостоять Хаосу. По мысли Флоренского, борьба Логоса и Хаоса происходит благодаря феургии, под феургией ученый понимает максимальное присутствие благодати в мире, максимальное боговоплощение, всеобщую пронизанность трансцендентным началом [2, с. 20-23].

Из идеи православной культуры, с одной стороны, и из воспринятого от европейской философии культуры противопоставления культуры и цивилизации, с другой стороны, в религиозной метафизике выстраивается типология культуры, разработанная П.А. Флоренским [4].

Что касается типов культур, Флоренский отвергает понимание культуры как единого во времени и пространстве процесса. Культура прерывна и разнотипна и может быть представлена как ритмический процесс смены замкнутых и ограниченных самостоятельных форм «средневекового» (религиозного) и «возрожденческого» (безрелигиозного) типов. «Средневековый» тип культуры характеризуется органичностью, объективностью, конкретностью, созерцательностью, самособранностью. Сверхсмысл этой культуры – олицетворение высшей ценности, абсолютной истины, т. е. именно данная культура имеет собственно символический характер. Типу культуры соответствует свой тип личности. Тип личности, характеризующий «средневековый» тип культуры, назван Флоренским псевдоэпиграфом (псевдоэпиграф в литературе – противоположность плагиату – произведение, в котором свое выдается за чужое). Подобная личность




сосредоточена на находящейся вне истине, не интересуется, чья именно истина, и постепенно осознает, что истина не может быть чьей-то, и что истина принадлежит соборному сознанию.

Первый тип культуры складывается на основе безусловного начала, веры и культа. Классический его образец – средневековье. Второй тип возникает на основе кризиса культуры первого типа, как следствие замены Абсолюта временными центрами «Я», веры – суевериями, а культа – служением определенным силам, в частности – технике. «Средневековый» тип культуры характеризуется органичностью, объективностью, конкретностью, самособранностью.

«Возрожденческий» тип культуры характеризуется раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью, поверхностностью. В культуре «возрожденческого» типа символы уже не объединяют, а разъединяют, выражают не направленность на Абсолют вне культуры, а групповые и клановые предпочтения. Соответствующий в такой культуре тип личности заявляет о любви ко всему миру, но в его конкретных проявлениях мир, как правило, ненавидит; видит несовершенство мира, который, если даже и сотворен Богом, то нуждается в переустройстве по человеческим рассудочным схемам. Такая личность сосредоточена на своем собственном «Я», ориентирована на внешний успех. В противоположность личности-псевдоэпиграфу эта личность – плагиат: истина неизбежно делается одним из средств к процветанию «я», и важно не то, что нечто – истина, а то, что эта истина – моя, выдается за свою. Культуры «средневекового типа» Флоренский называет «ночными культурами», а культуры «возрожденческие» – «дневными». «Ночная культура» потому ночная, что осознает источник Света – Бога, который вне культуры, вне мира. «Дневная культура» – культура самомнения – «светит» собственным светом. «Ночные» и «дневные» культуры осуществляют в человеческой истории два различных проекта, давая жизнь и воспитывая два типа личностей – псевдоэпиграфов и плагиатов. Интересно, что расцвет автономной философии (философии вне веры) приходится именно на «дневные» периоды. «Средневековый» («ночной») тип культуры выражает себя полнее в богословии.

Для возрожденческой культуры основополагающее значение имела личность, эта культура служила прежде всего максимальному выявлению точки зрения на мир индивидуума. Эта культура субъективна в своей основе и опирается на подвижную систему ценностей, так как каждая личность является носителем собственной ценностной системы. Напротив, культура средневекового типа основывается на неподвижной иерархии ценностей, ядро которых составляет ценность абсолютная – Бог. По отношению к этому ядру личность и ее точка зрения на мир занимают подчиненное положение [4, с. 912].

Культурный процесс в масштабах человеческой истории, по Флоренскому, – это система возвратов: параллельное мерцание двух типов



культур – вспыхивание одного из типов и угасание другого. Каждая из культур не связана с другой как ступени непрерывного процесса, каждая из культур есть нарушение привычного ритма, разрыв. Идея разрыва, идея прерывности – одна из доминант философских взглядов Павла Флоренского [5, с. 23-26].

**Выводы.** Подводя итоги, хотелось бы отметить, что культурно-историческая тема «возрожденчества-средневековья» является одной из значимых в философии культуры русского символизма. Она особенна актуальна сейчас как предмет дискуссии о принадлежности к той или иной эпохи нашего времени. Так как феномен культуры, оказывается, вызван к бытию символами, то сама культура могла осознаться в качестве «вторичной» реальности, существо которой обязательно раскрывается за ее границами.

«...В пределах самой культуры нет критериев выбора, критериев различения одного от другого... – писал П.А. Флоренский. – Для расценки ценностей нужно выйти за пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей» [6].

### Л и т е р а т у р а

1.Беляев Д.А., Докучаева О.В. Религиозно-культурная экспликация культуры в философии П.А. Флоренского // Проблемы современного образования. – 2018. – № 3. – С. 19-26.

2.Борисов Е. Противостояние логоса и хаоса как критерий типологии культуры П.А. Флоренского // Вопросы культурологии. – 2007. – № 5. – С. 20-23.

3.Воденко К.В. Символизм в философии культуры П. Флоренского // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2005. – № 8. – С. 3-6.

4.Воденко К.В. Религиозно-философская концепция типологизации культуры священника Павла Флоренского // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 6. : [Электронный ресурс] – URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=11329>.

5.Красноярва Н.Г. Философия культуры П.А. Флоренского // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. – 2016. – № 3 (12). – С. 23-26.

6.Наумов Н.В. Символическое осмысление культуры и творчества в «конкретной метафизике» П.А. Флоренского // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 6. : [Электронный ресурс] – URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=11731>.

7.Олексюк А.В. Символизм культуры в трудах П.А. Флоренского // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. – 2012. – № 2. – С. 62-67.



## References

1. Belyaev D.A., Dokuchaeva O.V. Religiozno-kul'tovaya eksplikaciya kul'tury v filosofii P.A. Florenskogo // Problemy sovremennogo obrazovaniya. – 2018. – № 3. – S. 19-26.
2. Borisov E. Protivostoyanie logosa i haosa kak kriterij tipologii kul'tury P.A. Florenskogo // Voprosy kul'turologii. – 2007. – № 5. – S. 20-23.
3. Vodenko K.V. Simvolizm v filosofii kul'tury P. Florenskogo // Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Severo-Kavkazskij region. Obshchestvennye nauki. – 2005. – № 8. – S. 3-6.
4. Vodenko K.V. Religiozno-filosofskaya koncepciya tipologizacii kul'tury svyashchennika Pavla Florenskogo // Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya. – 2013. – № 6. : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=11329>.
5. Krasnoyarova N.G. Filosofiya kul'tury P.A. Florenskogo // Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya. – 2016. – № 3 (12). – S. 23-26.
6. Naumov N.V. Simvolicheskoe osmyslenie kul'tury i tvorchestva v «konkretnoj metafizike» P.A. Florenskogo // Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya. – 2013. – № 6. : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=11731>.
7. Oleksyuk A.V. Simvolizm kul'tury v trudah P.A. Florenskogo // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki. – 2012. – № 2. – S. 62-67.

### **Kozlova M.Y. THE PLACE AND ROLE OF PAVEL FLORENSKY'S CONCEPT OF CULTURE IN THE SYSTEM OF PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF CULTURES**


*The article considers the concept of understanding the culture of P. A. Florensky as a religious and cult one. It is indicated that the idea of Logos and Chaos, as a result of the objectification of the archetype of duality, is a criterion for the typologization of cultures. According to this criterion, two types of cultures are distinguished: Medieval and Renaissance. The cultural and historical theme "Renaissance-the Middle Ages" is one of the key ones in the cultural philosophy of Russian symbolism. It is concluded that there are religious and metaphysical features in the definition of P. A. Florensky's culture*

**Key words:** P.A. Florensky, culture, cult, origin of culture, philosophy of culture, religion and culture.

**Козлова Мария Юрьевна** – аспирант кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Kozlova Mariya Yurievna** – Postgraduate Student, Department of Philosophy, State Educational Establishment of Higher Education of the «Lugansk State University named after Vladimir Dahl».

**E-mail:** kozlova.mariyayurevna@bk.ru



**Рецензент: Звонок Наталья Степановна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля, г.Луганск.

УДК 7.011

*Радченко А.В.*

**ФОТОИСКУССТВО В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ  
СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ: СВЯЗЬ АКТУАЛЬНОЙ  
РЕАЛЬНОСТИ С НОВЫМИ ТЕНДЕНЦИЯМИ В РАЗВИТИИ ЖАНРА  
ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ФОТОГРАФИИ**


*Связывая между собой различные стороны процесса эстетического освоения действительности, искусство фотографии заняло прочное место в духовной культуре современного человека, став не только средством воспитания художественного вкуса, но и свидетелем всех важных и значительных событий, обладая огромной информационной возможностью. Определившись в качестве самостоятельного современного вида искусства, фотография подверглась глубокой переоценке ценностей, постепенно отводя собственную документальность на второй план. Статья рассматривает особенности и тенденции развития жанра экспериментальной фотографии, в частности флуоресцентной, в контексте современной эпохи.*

**Ключевые слова:** экспериментальная фотография, флуоресценция, люминесценция, постмодерн.

**Постановка проблемы.** Сформировав новый способ отношения к реальности, а также утвердившись в качестве самостоятельного жанра изобразительного искусства, флуоресцентная фотография вызывает большой интерес фотохудожников и учёных, концентрирующих внимание на изучении избранной проблематики с культурологической точки зрения.

На сегодняшний день теория фотографии как феномена культуры рассматривается в аналитических трудах А. Вартанова, Л. Гонга, С. Гурьянова, Л. Дыко, Е. Карбасовой, Д. Колесниковой, А. Липкова, В. Михалковича, С. Морозова, А. Снеткова, К. Чибисова и др., однако вопрос исследования жанра флуоресцентной фотографии в научных трудах не затронут. Это обосновывает потребность его дальнейшего изучения, а также определяет актуальность и научную новизну статьи.

**Цель исследования.** Обозначить сущность и специфику жанра экспериментальной фотографии в контексте семантики постмодерна, выявить главные особенности и отличия люминесценции и флуоресценции как главных выразительных средств анализируемого жанра, а также рассмотреть флуоресцентную фотографию как синтез традиционного и новаторского в современном искусстве.




**Основная часть.** Анализируя сущность и специфику экспериментальной фотографии в контексте семантики постмодерна, целесообразно определить в качестве философской методологии, выявляющей репрезентативные параметры указанного жанра для культуры современности, концепцию идеалообразующей стороны существования общества [6]. Прежде всего, необходимо указать на осложнение исследовательской ситуации, отображающей отказом представителей данной временной эпохи от единого критерия истинности, а также содержательных и формальных акцентов. Учитывая данную особенность постмодернистской рефлексии в целом, идеалообразующая концепция обеспечивает понимание культурного проекта рассматриваемого столетия.

Важно обозначить, что именно в конкретных действиях социальных субъектов, осуществляющих управление, присутствуют составляющие содержание культуры постмодернистского общества те или иные идеалы, выраженные в единстве личности, – именно под влиянием этого сложного явления и осуществляется формирование общества как целого [12]. Если говорить о концепции культуры как идеалообразования, то стоит упомянуть наличие между субъектом и объектом идеал-посредника ввиду отсутствия непосредственного отношения человека к чему-либо – естественным вещам мира, артефактам, а также к другим людям [12].

Поэтому можно сделать вывод, что именно в произведении искусства отображается содержание самого отношения, ведь изначальной его задачей является выступление в качестве репрезентанта-посредника между человеком – создателем произведения и созидателем – и вещами, составляющими структуру внешней и внутренней реальности. Концентрируя в себе идеалы определённого типа культуры, произведения искусства, воплощающие чувственное явление идеи, рассматриваются как цельность материального и нематериального измерений, позволяя достаточно точно судить о художественности, а также специфическом культурном отношении.

В контексте обозначенной проблематики раздела целесообразно выделить художественные стили и направления, позволяющие конкретизировать содержание базового идеала постмодернистской эпохи – из наиболее ярких можно перечислить *ready-made*, *Pop-art*, кинетическое искусство, *орат*, концептуальное искусство, «бедное искусство», *body-art*, *энвайронмент*, *флюксус*, *гиперреализм* и пр. [4]. Так, представляя разнообразные культурные смыслы, все существующие течения связаны друг с другом особым языком культуры, благодаря чему понятие целостности, проявленной через социальное, личностное и космическое единство и многообразие, а также реализуемое радикальными различиями, выступает тем самым базовым идеалом рассматриваемой эпохи. Именно поэтому в пространстве постмодернизма искусство неизменно является формой социально-культурной практики, провозглашая ацентризм одной из них. При этом невозможно не упомянуть и о такой парадигме, как моделирование новой реальности – данная



методика, как известно, наиболее всего проявила себя именно в творениях современности [1].


Итак, несмотря на программный отказ представителей постмодернистской эпохи от централизации тех или иных культурных действий, произошла дифференциация видов искусств, которые впоследствии стали наиболее яркими и точными репрезентантами идеалов [10]. В этом плане прежде всего стоит обособить фотоискусство – именно здесь культурный проект современности и нашёл своё сущностное выражение.

В этом плане важно подчеркнуть синтетический характер фотографии, ведь если рассматривать её в качестве культурного феномена, то следует отметить соединение двух отличающихся друг от друга сторон – художественную и техническую. Что касается последней, то именно благодаря экспериментам и изобретениям в области фиксации изображения происходила эволюция фотоискусства, результатом которой можно назвать возникновение новых направлений, жанровых форм, фотографических техник и технологий и пр.

Важно отдельно упомянуть имена американского мыслителя Р. Арнхейма и французского философа Р. Барта, изучавших вопрос коннотации – наложения вторичного смысла на фотографическое сообщение, реализуемое с помощью монтажа, поз, объектов, внушаемых или смысловых ассоциаций, эстетизма, создания серии, фотогении и пр. [9]. Именно благодаря деятельности указанных двух представителей и возникла теоретическая рефлексия возможностей фотоискусства, характеризуя культурный постмодернистический проект. К примеру, главнейшим достижением Р. Арнхейма стало обособление фотографии как главной формы визуального искусства, имеющей реалистический характер воздействия на реципиента, – благодаря методу создания снимков художественный образ заранее убеждает зрителя в точности изображаемого с психологической точки зрения, предполагая здесь скрытое воздействие фотографа.

Сравнивая мнения двух указанных выше представителей, целесообразно обозначить два крайних полюса понимания своеобразия фотографии, которое, по убеждению Р. Арнхейма, определяется механистичностью, а Р. Барта, наоборот, некой магией. Последний связывал специфику этого вида искусства со способностью преобразования психологического восприятия реципиента путём «переворачивания хода событий» в фиксации реального времени [9]. Однако мнения обоих мыслителей совпадают в плане отображения фотоискусством предельной реальности, в частности, вещей, каких-либо предметов или людей, образ которых эмануруется из прошлого в настоящее.

Анализируя исторические этапы развития реализма в фотоискусстве, отметим, что данное стилевое течение ещё с модернистской эпохи разделилось на несколько направлений, среди которых наиболее распространённым стал сюрреализм, подразумевающий художественное моделирование «подлинной реальности» и обнаружение её сферы с чувственной субъективной точки



зрения конкретной личности. Итак, радикально изменив представление о границах художественного пространства, фотография моделирует предельно иллюзорную реальность и одновременно распространяет действие моделирования на скрытые её пласты, в частности, «сверхреальность», схватывая конкретный образ, а также отделяя его от породивших его причин. При этом одной из главнейших целей искусства фотографии является воссоздание цельности с помощью метонимии, т. е. через какую-либо меньшую часть. И здесь необходимо выделить особый вид визуального искусства – экспериментальную фотографию. Главной особенностью этого жанра стало не просто отображение целого через знаковую фрагментальность, но и его проявление в собственной процессуальности, текучести, запечатлённости [11].

Итак, говоря о жанре экспериментальной фотографии как об одном из ведущих постмодернистских направлений, целесообразно пояснить значение данного понятия в целом. Этимологический анализ термина позволяет сформулировать определение, где под экспериментальной фотографией понимается вид или род визуального искусства, позволяющего с помощью светописы мысленно смоделировать реальность, обладая при этом идеальным качеством целостности. Опираясь на данную формулировку, можно констатировать наличие фотографического визуального мышления, содержащего в себе элементы чувственности и рациональности с осмыслением сознательных и предсознательных источников собственного творчества, единства формы и содержания [5].

Резюмируя представленную выше информацию, можно сделать вывод, что экспериментальная фотография является формой визуального мышления трансцендентального измерения мира. В этом плане невозможно не упомянуть понятие фотографического мышления, представляющего собой смысловую поверхность видимого мира, обладающую способностью существовать в форме фотографического изображения. Иными словами, снимок с камеры можно назвать особым способом осмысления окружающей действительности, содержащим цельность смыслового события и функционирующим внутри него.

Одним из самых ярких представителей жанра экспериментальной фотографии XXI века можно назвать А. Чежина – российского фотохудожника, непревзойдённого мастера своего дела, являющегося также одним из создателей проекта в формате книги художника, членом Союза фотохудожников России, организатором ежегодного фестиваля «Осенний фотомарафон», автором свыше 60-ти персональных и 160-ти групповых выставок в России и за рубежом [3]. Особенностью творческой деятельности, своеобразным авторским почерком А. Чежина стало свободное перемещение героя, так называемого «Я», во времени, к примеру, проект «Линия жизни», где автор использовал семейные альбомы знаменитых людей, в частности, писателя В. Набокова. Фотограф переснял лица своих героев в разные временные промежутки, начиная с рождения, а затем создал свою версию жизни того или иного человека. Так, А. Чежин преобразил обычное паспортное







фото в иконостас, отобразив закрашенное на негативе чёрной тушью пространство вокруг головы в позитиве, за счёт чего полученное белое пятно воспринимается как нимб. Здесь же целесообразно упомянуть и другой его проект под названием «Светопись», где изображение рисовалось одной лампочкой при довольно малом охвате видеоискателя камеры.

Отдельно необходимо упомянуть фотосерии А. Чежина с кнопкой, приобретшей в его работах философский смысл, – организацию внимания, памяти, выраженной в воспоминаниях, напоминаниях о мероприятиях, людях, обещаниях, иными словами – упорядочивание времени и жизни. Острый кончик здесь служит знаком некой иронии, ведь именно кнопку используют обычно для школьных шалостей. Круглая форма же, в свою очередь, служит символом гармонии, треугольное отверстие и остриё – мужское и женское начало. Так, размещая этот атрибут в совершенно неожиданных местах, например, на лицах людей, фотограф иронизирует над значимостью обычного обывательского фотоальбома.

Рассматривая экспериментальную фотографию в качестве отдельного и самостоятельного вида искусства, отметим интенсивную динамику её развития в современном мире, что способствует расширению и обогащению жанрового диапазона. К одному из наиболее интересных подвидов фотографий относятся ультрафиолетовые, имеющие за основу явление свечения. Окружающая человека природа полна феноменов, и если говорить в контексте тематики статьи, то это, например, ночное сияние воды, наполненной определёнными веществами, или же рыб, планктонов, каких-либо насекомых. Подобно волшебному холодному огню, свечение вызывало восхищение людей во все времена, чего нельзя не сказать и об ультрафиолетовых фотографиях, имеющих прямое отношение к флуоресценции.

Согласно утверждению В. Лёвшина, название явления флуоресценции берёт своё начало от минерала флюорита, отличающегося особыми физическими свойствами свечения под воздействием ультрафиолетовых лучей – именно так и был выявлен сначала красный оттенок, когда шотландский учёный Д. Брюстер производил эксперимент с хлорофиллом и лучами белого цвета, а затем и голубой, открытый англичанином Дж. Гершелем в реакции бесцветного раствора хинина и пр.[8]. Наконец, в конце XIX в. Дж. Стокс – английский физик, исследовавший минерал флюорит, открыл невиданный ранее феномен, выявив причиной свечения возвращение перемещающихся вследствие поглощения энергии электронов в обычное состояние, обозначенное учёным как флуоресценция. Так, на сегодняшний день флуоресцентные вещества используют в изготовлении красок и пигментов благодаря способности преобразования ультрафиолета в излучение определенного спектра.

Ввиду избранной проблематики статьи, целесообразно пояснить значение термина «ультрафиолетовая фотография», как одного из наиболее оригинальных способов отображения окружающей действительности.




Существует дифференциация понятия на два типа – УФ-отражение и УФ-флуоресценция, где первый подразумевает обязательную модификацию камеры с применением светящегося источника ультрафиолета и его попаданием на датчик, а второй – только подсвечивание самого объекта.

Понятие, также необходимое к рассмотрению, это люминесценция, понимающееся, по словам Э. Адировича, как само свечение вещества избыточного излучения после поглощения им энергии возбуждения – в сравнении с предыдущим явлением, данное представляет собой более обобщённый вариант, поскольку флуоресценция считается видом люминесценции, отличающимся короткой длительностью свечения, в противовес долговременной фосфоресценции. Границы между описанными выше понятиями обозначить довольно сложно ввиду условности их значения, например, в некоторых случаях под флуоресценцией понимают спонтанную люминесценцию, а под фосфоресценцией – вынужденную люминесценцию и пр.

Важно сказать и о недопустимости сильного отклонения от теплового равновесия, поскольку рассматриваемое понятие применимо только к телам, имеющим определенную температуру. Например, согласно Б. Яворскому, в видимой области спектра тепловое излучение становится заметным только при температуре ~103-104 К, а люминесцировать тело может при любой температуре, что объясняет второе название люминесценции – холодное свечение. Советский учёный С. Вавилов дифференцировал процессы люминесценции на спонтанные, вынужденные и рекомбинационные – подобное деление, основанное на характеристиках механизма элементарных процессов, является базовым в изучении феномена и наиболее рациональным в мировой науке.

Итак, возвращаясь к рассмотрению явления флуоресценции как выразительного средства фотографии, определим необычайную рельефность и некую «сказочность» изображения как базовую идейную основу снимков, ведь при грамотном сочетании цветов и красочной палитры в процессе нанесения грима можно создать ощущение погружения в волшебный мир, скорректировав при этом некоторые черты лица модели не только ввиду внешнего перевоплощения в определённого героя, но и качественного отображения разных сторон эмоционального состояния.

В ходе изучения данной проблематики был также сделан вывод о широком спектре применения рассмотренного выше понятия, ведь помимо фотолюминесценции, существуют также и другие явления, связанные с этим феноменом, например, хемилюминесценция, подразумевающая использование энергии химических реакций, или же катодолюминесценция, связанная с катодными лучами. Сюда же можно отнести и сонолюминесценцию, вызванную звуком высокой частоты, радиолюминесценцию, возникающую при возбуждении вещества ионизирующим излучением, триболюминесценцию, характеризующуюся




влиянием механических воздействий, электролюминесценцию, имеющую в основе пропускание электрического тока через определённые типы люминофоров, а также термолуминесценцию, появляющуюся в процессе нагревания вещества.

Что же касается искусства фотографии, то в стиле флуоресценции работали многие именитые фотохудожники XXI века, например, американский мастер Б. Фон Вонг, сумевший прославиться масштабными арт-проектами в защиту окружающей среды. Автор использовал в своих снимках различные мусор, например, пластиковые бутылки, неработающую технику, полиэтилен, наполняя фотокомпозицию глубоким содержанием. Также стоит отметить, что в работах Б. Фон Вонга преобладают фантастические образы, переносящие зрителя из реальности в настоящую сказку. Также необходимо отметить, что ввиду сложности условий съёмки все созданные фотохудожником проекты являются командной работой, при этом каждая из них несёт в себе глубокий смысл, где кроется обращение к человечеству. Известен факт, что Б. Фон Вонг сделал серию фотографий под водой на глубине 25 метров.

Следующим современным представителем направления флуоресцентной фотографии является М. Гусельников – молодой московский художник, работающий, в основном, в портретном жанре. В своём интервью мастер прокомментировал: «Очень сложно давать какую-то качественную или стилистическую оценку своему творчеству, но я бы назвал это помещением человека в определённом образе в соответствующую ему эстетически и по смыслу среду. Самое важное – это эмоции. Сам по себе портрет может быть и простым, но именно эмоции делают его интереснее, добавляют тот самый ингредиент, который вызывает доверие у зрителя» [3, с. 19]. Что же касается его флуоресцентных серий, то работы данного направления также представляют исключительно портретный жанр, отображая характер изображаемого человека, его настроение и пр. Наряду с М. Гусельниковым отметим также творчество ещё одного московского фотографа XXI века – А. Жукова. Если сравнить работы обоих представителей, в особенности флуоресцентные серии, то стоит обозначить сходство не только в техническом плане, но и в жанровом аспекте. Рассматривая творческий путь этих российских мастеров, отметим также разноплановый характер их деятельности. Оба представителя являются соавторами видеокурса по обучению фотографии. Сегодня М. Гусельников и А. Жуков снимают разнообразные уроки, мастер-классы и целые серии работ, посвящённые техническим вопросам съёмочного процесса, – пользование оборудованием, эксплуатация камеры с её невероятными возможностями, создание образа, приобретение авторского почерка и пр.

Анализируя творчество современных фотографов, работающих в рассматриваемом направлении, невозможно не упомянуть и знаменитого австралийца К. Барроуз, фотографирующего растения в технике UVIVF, что в переводе означает «индуцированное ультрафиолетовое излучение видимой




флуоресценции» – фотохудожник применяет ультрафиолетовый свет высокой интенсивности и светодиодный свет с длиной волны 365 нм. Проходя через фильтр, он передаёт УФ и инфракрасный свет, что позволяет выделить флуоресцентное свечение на волнах различной длины в растениях, поглощающих ультрафиолетовый свет, – именно это и способствует насыщению цветовой гаммы необычайной яркостью, неуловимой в обычных условиях [7].

Будучи одним из самых ярких и необычных жанров современного фотоискусства, флуоресцентные снимки характеризуются большой популярностью зрительской аудитории, поскольку свечение во все времена привлекало интерес людей, о чём уже говорилось выше. Подобные явления, в частности, зафиксированные на фотографии, вызывают в сознании иллюзию на нечто сказочное, волшебное – цветы, насекомые, люди выглядят совершенно иначе и словно переносят в иное измерение. Так, в аспекте проблематики раздела целесообразно обозначить существующие направления рассматриваемого жанра и указать на их особенности и отличия.

Говоря об ультрафиолетовых фотографиях в целом, важно отметить отсутствие способности человеческого глаза воспринимать ИК и УФ лучи ввиду биологических особенностей организма, улавливающего исключительно часть так называемого «видимого» спектра, чего нельзя сказать о камере. При условии соблюдения определённых правил и требований к окружающей среде и оборудованию матрица улавливает невидимые для людей излучения, попавшие в объектив. В этом плане интересно рассмотреть опыт российского современного физика и фотографа Е. Кукчина, сделавшего ультрафиолетовые, инфракрасные и тепловые снимки одних и тех же объектов и затем создавшего из них комбинацию.

Итак, при использовании солнечного дневного освещения исследователь сфотографировал композицию натюрморт из таких предметов как ультрафиолетовая лампа с диапазоном UV-A, серебряный слиток, медная монета, родиевое кольцо, две рюмки – с белым и красным вином, прозрачная каменная фигура в форме сердца из дымчатого кварца, свеча. Также Е. Кукчин дополнил ансамбль разделочной доской из ПВХ, куском чёрного полиэтилена и бумагой с полосой крема от загара, карандашом, кремниевой пластинкой, диодным фонариком и травой на заднем плане.

Далее, удалив соответствующие внутренние фильтры в камере, фотограф сделал снимок, где видны произошедшие метаморфозы, к примеру, ультрафиолетовая лампа стала ярче, светлая медная монета, карандаш, трава и разделочная доска – потемнели, белое вино приобрело чёрный оттенок. Также интересно, что антизагарный крем стал видимым, в отличие от пламени горящей свечи и фонарика, у которого полностью погас свет. Невозможно не упомянуть и о потере фигурой в форме сердца своей прозрачности – из голубоватого лунного камня в результате опыта получился молочного цвета объект.




Если сравнивать предыдущий результат с применением ИК излучения, то в отличие от ультрафиолета, лампа практически не заметна, трава стала светлой, голубоватый блик неба на серебряном слитке вследствие подавления фильтром стал тёмным, а яркость родия заметно снизилась, поскольку он отличается низким свойством отражения ближнего ИК. Разница заметна и в вине, принявшем вид простой воды, аналогично камню в виде сердца, ставшему полностью прозрачным. Также отметим и отсутствие светового луча диодного фонарика в противовес яркому пламени горящей свечи. Так, при дальнейшем увеличении расстояния ИК огонь стал ещё более видимым, серебро – светлым, а кремниевая пластинка – прозрачной.

Исследование продолжилось увеличением длины волны, вследствие чего флуоресцентное свойство предметов приравнивается к комнатной температуре. Тепловой диапазон в 6-14 мкм увеличил прозрачность полиэтилена и кремниевой пластинки, сделав рюмки полностью матовыми, стал видимым антизагарный крем ввиду нагревания путём поглощения УФ в предыдущих опытах, появилось свечение диодного фонарика, увеличилась яркость горящей свечи – именно поэтому она и получилась в пересвете.

Завершением опыта с ультрафиолетовыми фотографиями стало назначение УФ свету синего канала, ИК свету в 750-800 нм – зелёного, микрометровому – красного с последующей их комбинацией между собой. Из последнего в указанном выше Приложении фото можно сделать вывод, что предметы синего оттенка при УФ свечении приобретают яркость либо прозрачность, жёлтые и зелёные – тусклость, в противовес ближнему ИК, где они становятся довольно яркими. Аналогичное заключение можно сделать и о красном свете вблизи 1 микрометра.

Итак, из всего вышесказанного можно констатировать, что видимая спектральная область в 400-750 нм характеризует обычную фотографию, а для ультрафиолетового снимка свойствен показатель в 10-400 нм. Ввиду этого важно обозначить дифференциацию спектрографов на ближнюю, дальнюю и крайнюю полосы, при этом именно первая подходит для фотографирования. Её длина составляет 380-200 нм – показатель ниже указанного под воздействием свечения снижает прозрачность воздуха и линз, что может стать причиной отсутствия изображения. Ультрафиолетовое излучение, подразделяющееся фотографами на три вида – длинноволновое, средневолновое и коротковолновое, – используется для съёмки двумя способами – отражением и индуцированием, которое и лежит в основе флуоресцентной фотографии. Если сравнить два указанных метода, то отличие первого состоит в способе подачи света, а именно в самом источнике. Содержащийся в нём ультрафиолет концентрируется, попадая на модифицированный датчик камеры. Результатом такого эксперимента становится проявление на цветках, листьях, траве скрытых узоров. Например, если сравнить обычную фотографию гербер и снимок УФ-отражения, можно заметить множество интересных деталей, неуловимых для человеческого глаза.




Отметим также, что в отличие от отражения, флуоресцентная фотография не требует каких-либо модификаций камеры, поскольку здесь ключевую роль играет попадание луча на объект. Так, используя ультрафиолетовую лампу, фотограф создаёт эффект «отскакивания» изображения светящегося объекта на фотоаппарат, к примеру, рисунка из флуоресцентных красок, акрила или же специальной пудры.

Важно также сказать и о том, что не обязательно применять дополнительную атрибутику для получения флуоресцентных фотографий, поскольку под воздействием ультрафиолетовой лампы многие объекты в кадре могут начать светиться, а при достаточной силе луча – все предметы. Известен также факт, что для подобных экспериментов требуется волна исключительной чистоты, ведь любой видимый спектр нарушит ожидаемый результат.

**Выводы.** Два явления – люминесценция и флуоресценция – представляют собой формы свечения, иными словами – испускания света. Однако в то же время рассматриваемые понятия по значению не приравняются друг с другом. Главным их отличием является длина поглощающихся волн, ведь люминесценция подразумевает разные или же равные параметры, а флуоресценция осуществляется исключительно большей длиной волн, являясь формой люминесценции. Итак, об указанных двух феноменах свечения можно говорить как о довольно широком и разнообразном явлении современного изобразительного искусства, отрывающем необычайные возможности видения окружающей среды сквозь тончайшую призму невероятной детализации – именно благодаря описанному выше явлению становится возможным рассмотреть привычные вещи под определённым углом перевоплощения, наполняющего их совершенно новым значением.

В понимании современных фотографов, сущность и специфика экспериментальной фотографии заключаются в применении специального фотооборудования, дополнительной атрибутики, к числу которой принадлежат и флуоресцентные краски. Среди разновидностей этого жанра, помимо ультрафиолетовых и инфракрасных снимков, можно обозначить астро- и аэрофотографию, подводную, панорамную съёмку, а также снимки, сделанные с помощью выдержки, безлинзовой или мягкорисующей оптики, творческих фотофильтров, зеркал и пр.

Анализируя флуоресцентную фотографию в контексте обозначенной проблематики раздела, необходимо отметить широчайший жанровый спектр. Используя метод свечения, многие современные фотографы создают свои серии натюрмортов, портретов, пейзажей, архитектурных и панорамных снимков и пр. Именно в применении давно укоренившейся жанровой фундаментальной основы и кроется та самая традиционная вежа. Все перечисленные направления были актуальны в разные временные эпохи, отражая различные исторические процессы, эстетику и особенности мировосприятия представителей того или иного столетия сквозь призму изобразительного искусства. Всё это в сочетании с использованием



флуоресценции преобразует изображение на снимке, трансформируя привычное восприятие, дополняя привычную фотографию элементами волшебства.


Если же говорить о новаторском характере рассматриваемого направления, то прежде всего необходимо обозначить экспериментальность её внутреннего содержания, и даже крайнюю степень выражения, экспрессивность, что особенно свойственно для постмодернистского времени. Появившись сравнительно недавно, флуоресцентная фотография приобрела большое значение не только в субъективном, личностном плане, но и в социально-общественном, историческом, ведь именно свечение зачастую используют в научных снимках, археологических раскопках и пр.

Таким образом, следует отметить, что культура постмодернизма не изучена в полной степени – на сегодняшний день исследование современного фотоискусства находится на стадии анализа и накопления эмпирического материала. Однако на базе имеющихся знаний можно констатировать, что экспериментальная фотография является одним из феноменов визуального вида искусства, наиболее ярко представляющих философию и эстетику своей эпохи. Культурологическим анализом данного термина занимаются многие искусствоведы, в частности, российский культуролог А. Снетков. Именно он обозначил перспективные линии изучения экспериментальной фотографии как феномена культуры постмодернизма, а именно:

1. Анализ соотношения технических экспериментов и концептуальной рефлексии в становлении и развитии экспериментальной фотографии.
2. Выявление социально перспективного содержания, зафиксированного на языке экспериментальной фотографии и способного благотворно влиять на cementирование социальной и индивидуальной целостности.
3. Изучение места экспериментальной фотографии в системе визуального искусства эпохи постмодерна.
4. Обоснование прогностических выводов, связанных с вектором культурного развития в XXI веке.

### **Л и т е р а т у р а**


1. Вартанов А. Фотография. Документ и образ / Анри Вартанов. – М.: Планета, 1983. – 271 с.
2. Гонт Л. Экспозиция в фотографии / Леонард Гонт. – М.: Мир, 1984. – 200 с.
3. Гир Ф. Лучшие фотографии мира. Портреты: рассказы о них и об их произведениях / Фергюс Грир. – М.: Арт-Родник, 2005. – 176 с.
4. Гурьянов С.М. Фотография как феномен русской культуры 1920-1970 годов: (синтез документальности и художественности) : автореф. дис. ... канд. культурологических наук : 24.00.01 / Гурьянов Сергей Михайлович. – Киров, 2009. – 20 с.
5. Дыко Л. Основы композиции в фотографии / Лидия Дыко. – М.: Высшая школа, 1989. – 175 с.

- 
6. Карбасова Е. Б. Фотография : концептуализация реальности [Текст] : дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Карбасова Елена Борисовна. – СПб., 2013. – 201 с.
  7. Колесникова Д. А. Фотография как способ конституирования социальной реальности [Текст] : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Колесникова Дарья Алексеевна. – СПб., 2011. – 117 с.
  8. Липков А. Проблемы художественного воздействия: Принцип аттракциона / Александр Липков. – М.: Наука, 1990. – 240 с.
  9. Михалкович В. Поэтика фотографии / Валентин Михалкович, Валерий Стигнеев. – М.: Искусство, 1989. – 286 с.
  10. Морозов С. А. Творческая фотография / Сергей Морозов. – М.: Планета, 1986. – 413 с.
  11. Снетков А. А. Искусство экспериментальной фотографии в культуре постмодерна [Текст] : дис. ... канд. культур. наук: 24.00.01 / Снетков Алексей Алексеевич. – Кемерово., 2003. – 155 с.
  12. Чибисов К. В. Очерки по истории фотографии. Монография / Константин Чибисов. – М.: Искусство, 1987. – 255 с.

#### References

1. Vartanov A. Photography. Document and image / Henri Vartanov. – Moscow: Planeta, 1983. – 271 p.
2. Gaunt L. Exposure in photography / Leonard Gaunt. – М.: Mir, 1984. – 200 p.
3. Greer F. The best photographers in the world. Portraits: stories about them and their works / Fergus Greer. – Moscow: Art-Rodnik, 2005. – 176 p.
4. Guryanov S. M. Photography as a phenomenon of Russian culture of 1920-1970: (synthesis of documentary and artistic) : abstract. dis. ... cand. culturologists : 24.00.01 / Guryanov Sergey Mikhailovich. – Kirov, 2009. – 20 p.
5. Dyko L. Fundamentals of composition in photography / Lydia Dyko. – М.: Higher School, 1989. – 175 p.
6. Karbasova E. B. Photography : conceptualization of reality [Text] : dis. ... candidate of Philos. Sciences: 24.00.01 / Karbasova Elena Borisovna. – St. Petersburg, 2013. – 201 p.
7. Kolesnikova D. A. Photography as a way of constituting social reality [Text] : dis. ... candidate of Philos. Sciences : 09.00.11 / Darya Alekseevna Kolesnikova. – St. Petersburg, 2011. – 117 p.
8. Lipkov A. Problems of artistic influence: The principle of attraction / Alexander Lipkov. – М.: Nauka, 1990. – 240 p.
9. Mikhalkovich V. Poetics of photography / Valentin Mikhalkovich, Valery Stigneevev. – Moscow: Iskusstvo, 1989. – 286 p.
10. Morozov S. A. Creative photography / Sergey Morozov. – М.: Planeta, 1986. – 413 p.
11. Snetkov A. A. The art of experimental photography in postmodern culture [Text] : dis. ... cand. culture. sciences: 24.00.01 / Snetkov Alexey Alekseevich. – Kemerovo., 2003. – 155 p.
12. Chibisov K. V. Essays on the history of photography. Monograph / Konstantin Chibisov. – Moscow: Iskusstvo, 1987. – 255 p.





**Radchenko A.V. PHOTOGRAPHY ART IN SPIRITUAL CULTURE OF THE MODERN ERA: THE CONNECTION OF CURRENT REALITY WITH NEW TRENDS IN THE DEVELOPMENT OF THE GENRE OF EXPERIMENTAL PHOTOGRAPHY**

*Linking together various aspects of the process of aesthetic development of reality, the art of photography has taken a firm place in the spiritual culture of modern man, becoming not only a means of educating artistic taste, but also a witness to all important and significant events, having a huge information opportunity. Having determined itself as an independent modern art form, photography has undergone a deep reassessment of values, gradually relegating its own documentary to the background. The article examines the features and trends in the development of the genre of experimental photography, in particular fluorescent photography, in the context of the modern era.*

**Key words:** *experimental photography, fluorescence, luminescence, postmodern.*

**Радченко Алексей Валерьевич** – преподаватель Детской академии искусств ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского».

**Radchenko Alexey Valeryevich** – teacher of the Children's Academy of Arts of the LPR «Luhansk State Academy of Culture and Arts named after M. Matusovsky».

**E-mail:** kitiness@mail.ru

**Рецензент: Патерыкина Валентина Васильевна** – профессор, доктор философских наук, профессор кафедры теории искусств и эстетики ГОУК ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского», г. Луганск.


УДК 791.43.01:7.04

*Лихолетова Ю.Б.*

**ФОРМИРОВАНИЕ ИКОНОГРАФИЧЕСКОГО  
ОБРАЗА В ИСКУССТВЕ КИНО**

*В данной статье автор рассматривает эволюцию кинематографа как динамического вида искусства и иконопись как статичный вид искусства. Взаимодействие феноменов статики и динамики в рождении образа оказывает существенное влияние на мышление зрителя, приводит к изменению его сознания. Изучение этой проблемы находится на стыке нескольких наук и видов искусства: кинематографа, иконописи, психологии, социологии, истории, религиоведения и др. и, таким образом, подразумевает учёт и взаимосвязь межкультурных исследований.*

**Ключевые слова.** *Образ, кинематограф, иконографический образ, искусство, произведение, фотография, движение.*




*С изобретением кинематографа  
уже не образ становится миром,  
но мир – собственным образом  
Ж. Делёз*

Формирование иконографического образа в искусстве и культуре XX века предполагает становление и развитие этого изобразительного феномена средствами кинематографа. Изучение процесса взаимодействия иконографии и кинематографии приобретает особую важность ещё и потому, что, во-первых, кинематограф является динамическим видом искусства, а во-вторых, кино, являясь массовым искусством, обращено к социуму, к зрителю, и, следовательно, через создаваемый в нём образ происходит влияние на сознание и мышление многих людей.

Образ является основой кинематографического искусства и наполняет его эстетическим содержанием и смыслом. Настоящее киноискусство начинается именно с художественных образов, а не с мощного сюжета и игры актеров. Реальность, которая формируется в сознании зрителей при просмотре кинокартины, – это образ.

Разработка данной проблемы дается в трудах следующих авторов: подробный анализ художественного образа как ядра произведения делает в книге «Эстетика» В.В. Бычков; французский кинокритик, историк и теоретик кино Андре Базен в исследовании «Что такое кино» выдвигает идею религиозных истоков искусства и кинематографа; В.И. Михалкович представляет анализ изобразительного аспекта языковых средств коммуникации в своей работе «Изобразительный язык средств массовой коммуникации»; Ж. Делёз раскрывает специфические события, находящиеся в сфере образности современного постмодерного человека, в результате чего история кино, по мнению автора, предстает историей событий восприятия, спровоцированных развитием кинематографа; Андре Мальро в «Очерке психологии кино» рассматривает фотографию и кинематограф как стадии эволюции системы изобразительных искусств; описательные принципы классификации изображений церковно-исторического направления исследует в своей публикации «Иконография. История Бога» А.Н. Дидрон; Р.М. Шукуров разъясняет понятие ритуала как образа через иконографию и прослеживает путь его становления вплоть до сегодняшней концепции формирования искусства; Ю.М. Лотману принадлежит фундаментальное изыскание «Семиотика кино и проблемы киноэстетики», согласно которому кинематографический образ – это культурный текст, а фильмы – документы времени. П.Н. Евдокимов в книге «Искусство иконы. Богословие красоты» проводит тонкий анализ иконографического образа в системе истории культуры.

Художественный образ, по мнению В.В. Бычкова, является целью и основой, сущностным ядром произведения искусства. «Это специально



создаваемый в процессе особой творческой деятельности по специфическим законам субъектом искусства – художником – феномен, обладающий уникальной природой» [2, с. 265]. Для зрителя кинематографического произведения образ – это реальность, возникающая при формировании художественно-логического ряда кинофильма и включающая механизмы восприятия. Выразительные элементы, детали, осмысление художественной структуры кинофильма зритель получает именно через образ и его чувственное познание. Все предметы, то есть все образы, совпадают с собственными действиями и реакциями: такова система универсальной изменчивости, в которой и происходит рождение тонкой и пространственно обширной перцепции. Как утверждает исследователь П. Евдокимов: «Образ без слов показывает нам то, о чем свидетельствует слово; то, что мы слышали, мы и увидели» [5, с. 9].

В искусстве происходит постоянный поиск своего материала, языка, средств выражения, особенностей художественного мышления и воспроизведения реальности. Кино решает прежде всего задачу временного измерения пространства, поэтому благодаря ему «возник универсальный язык, господствующий над шестью тысячами диалектов нашего земного шара. Язык странный, который мы ассимилируем зрением, а не слухом» [7, с. 31]. Люди осознали, что изменчивая реальность неизменно значима. Кинематограф вырабатывает не просто новый язык коммуникации, но язык, неизбежно приводящий к созданию некоторого образа, оказывающего влияние на мышление своего реципиента. Рассмотрим данную схему:


*вербальность* ⇨ *визуальность* ⇨ *изменчивость мышления*,

где *вербальность* – это информация, полученная путем обработки и представления с помощью слов;

*визуальность* – это перевод мысленных представлений в зрительные образы, когда человек осознанно воображает желаемую ситуацию или объект в целях их физического воплощения, то есть средство достижения целей путем использования силы воображения;

*изменчивость мышления* – это совокупность умственных процессов, лежащих в основе познания. Мышление представляет собой активный процесс познания, включающий внимание, восприятие, возникновение ассоциаций, образование понятий, суждений и умозаключений. В более узком, логическом, смысле этот процесс рассматривается только как образование суждений и умозаключений путем анализа и синтеза понятий, опосредованное и обобщенное отражение действительности.

Полученный вербальный образ мы интерпретируем и преобразуем в визуальный. Результатом такого раскодирования, осмысления и переработки информации может стать изменчивость мышления, т.е. увиденные образы способны оказывать значительное влияние на процесс функционирования сознания зрителя. Каждый образ есть лишь «путь, по которому во всех направлениях проходят модификации, распространяющиеся по безмерной



вселенной», он воздействует и реагирует на другие образы, на «все их грани» и «всеми своими элементарными частицами» [3, с. 109].

Говоря об образности как характеристике кинематографа, необходимо, на наш взгляд, вспомнить, что он возник из фотографии и в техническом смысле был всего лишь «движущейся фотографией», поэтому, прежде чем стать явлением искусства, должен был войти в систему массовых коммуникаций наряду с прогрессивными на тот момент средствами взаимодействия и воздействия – телеграфом и радио. Так, Андре Мальро в «Очерке психологии кино» рассматривает фотографию и кинематограф как стадии эволюции системы изобразительных искусств. Правда, кино и фотография, полагает он, – это нелегитимные, побочные детища живописи: она произвела их, поскольку отклонилась от своей сути.


Развитие кинематографии началось с эпохи немного кино, основоположником которого считается Эдвард Майбридж. В 1878 году, в Калифорнии, он снял лошадь в движении с помощью 24 стереоскопических камер. По сути это была покадровая съемка, причем лошадь сама включала камеру, разрывая нити, натянутые поперек дороги. Сложенные вместе кадры составляли настоящий короткий фильм. Второй фильм, самый старый из сохранившихся, получивший название «Сцена в саду Роундхей», был снят в Западном Йоркшире, в Англии, в октябре 1888 г. и длился 2 секунды. В середине 1920-х годов пришел звук, с помощью которого стало проще передавать реальность окружающего мира, а в начале 1930-х годов кино выступает уже как абсолютно состоятельный художественный медиум, по-своему осуществляющий планировку пространства и в связи с этим манипулирующий своими языковыми конструктами.

В организации пространства и времени, в возникновении образной, языковой и семантической картины мира важную роль играют такие взаимосвязанные феномены, как динамика и статика. Интересным в этом контексте является взаимодействие кинематографии как динамического вида искусства и иконографии как статичного вида искусства. Рассмотрим их взаимосвязь в теории и истории культуры.

Иконография – это основное направление христианского сакрального искусства, принципы и методы которого рассматриваются в исследовании А.Н. Дидрона «Иконография. История Бога» [4, с. 19].

Иконография – это основное направление христианского сакрального искусства, имеющее свои специфические принципы и методы, а также строгую систему создания образов.

Основываясь на трудах Ш.М. Шукурова [8, с. 307], мы можем сказать, что образ в иконописи – это центр религиозного ритуала, почитающийся как культовый, в отличие от повествовательного изображения или *historia*, которое наглядно показывало священную историю созерцающему в произведениях изобразительного искусства более поздних эпох. Понятие «искусство», по



мнению автора, предполагает кризис древнего образа и его новую оценку как произведения искусства в эпоху Возрождения, связанную с представлением о самостоятельном художнике и с дискуссией о художественной природе его творения. В тот период, когда образы древних типов уничтожаются иконоборцами, появляются образы иного рода, использующиеся именно для создания произведений искусства, эпоха которого продолжается доныне. Возможно, однако, форма единства древнего иконографического образа также пригодна для того, чтобы сделать наглядной саму действительную историю и в дальнейшем разработать её.

П. Евдокимов, автор уникального труда «Искусство иконы. Богословие красоты», подтверждает нашу теорию «О том... что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, – ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь...» Приведенный текст великолепно свидетельствует о зримом характере Слова. Наряду с порядком мыслимым встает порядок видимого, рядом со словом встает образ [5, с. 26].


Семантика и символика иконографических образов представляет собой как бы своеобразный культурный код, знаками которого можно записать (изобразить) священный текст. Читать и понимать подобный текст может только тот, кто знает смысл и содержание каждого знака. Тем самым выявляется дополнительный смысловой горизонт, нацеливающий внимание на обнаружение скрытого присутствия имманентных форм, смыслов и контекстов. Так появляется один из самых содержательных и самых трудных для понимания феноменов искусства – икона.

То же мы можем сказать и об образе кинематографическом, отталкиваясь от точки зрения Ю.М. Лотмана о том, что киногерой представляет собой семантически организованный, многослойный и иерархично закодированный феномен культурного текста [6, с. 45], который неминуемо становится отражением исторического, политического и социокультурного контекста страны, а фильмы – уникальными документами эпохи.

Проверить данную гипотезу представляется возможным при помощи разработки типологии отечественных киногероев XX-XXI веков, основываясь на их аксиологической составляющей и взаимосвязи с ключевыми периодами развития страны. Мы можем выделить восемь таких периодов: дореволюционный период, Октябрьскую революцию и первые советские десятилетия, Вторую мировую войну и послевоенные годы, хрущевскую «оттепель», «эпоху застоя», перестройку, постсоветский период 1990-х годов, новейшее время с 2000 по 2020-е годы.

В дореволюционный период изображённые в кинематографе события отражали официально историографический образ: «Смерть Иоанна Грозного» (1909 г.), «Воцарение дома Романовых» (1913 г.), «Жизнь и смерть Петра Великого», «Наполеон в России» (1910 г.).

Кинематограф в годы октябрьской революции носил лозунговый




характер, отражающий политическую и идеологическую позицию нового правительства. Главной целью стала коренная перестройка социума, а вместе с ним и образа героя, который должен был воспитывать личность нового типа, в сознании людей. В 1918 г. начался выпуск игровых агитфильмов, сыгравших значительную роль в становлении революционного образа в русском кинематографе. Среди лучших кинокартин того времени отметим следующие: «Уплотнение» (режиссер А. Пантелеев), «Восстание» (режиссер А. Разумный), «О попе Панкрате, тётке Домне и явленной иконе в Коломне» (режиссер Н. Преображенский).

Концепция кинематографического образа в первые советские десятилетия требовала отражения реальности в ее революционном развитии. Предполагалось, что ведущие деятели культуры будут восхвалять лидеров и советский образ жизни, отмечать трудовой энтузиазм и самоотверженную борьбу людей за «светлое будущее», способность добровольно отказываться от личных интересов в пользу общественных. Метод соцреализма был строго прописан во всех сферах культуры; что предполагало установление императивных идеологических рамок для любого вида искусства. Однако, несмотря на это, в советский период в кинематографе были созданы яркие и оригинальные произведения, которые утвердили общечеловеческие ценности и запечатлели эпохальные образы и события. Киноискусству уделялось повышенное внимание со стороны правящей партии и государства, поскольку оно отличалось быстрым и устойчивым воздействием на сознание людей. Его достижения связаны с именами режиссеров С.М. Эйзенштейна, Г.В. Александрова, С.А. Герасимова, М.И. Ромма, братьев Васильевых. Приобрели всеобщую популярность комедии «Волга-Волга», «Веселые ребята», «Цирк», исторические фильмы «Чапаев», «Александр Невский», «Петр Великий», «Суворов» и др.

Особый период в истории кинематографического искусства – Великая Отечественная война. В это время в кинокартинах создается образ героического человека, патриота, морально стойкой личности. Большую роль в воспитании патриотизма советских зрителей, их веры в победу сыграли фильмы о бойцах и командирах Советской армии. Кинематограф этого периода отличался реализмом и психологической глубиной, о чём свидетельствуют, например, снятые по сценариям и пьесам К. Симонова ленты «Парень из нашего города», «Жди меня» (режиссер А. Столпер).

Хрущевская «оттепель» дает новое понимание темы Великой Отечественной войны: происходит поворот к моральной оценке событий, внимание зрительской аудитории направлено на образ человека, который пережил все тяготы войны и остается оптимистом. Этот подход проявился в фильмах Г.Н. Чухрая «Баллада о солдате» и М.К. Калатозова «Летят журавли». Мощный импульс гуманизма и обновления, полученный в годы хрущевской «оттепели», продолжает питать яркую, выдающуюся личность в кино.

Основы партийно-государственной монополии в кинематографическом




искусстве долгое время оставались непоколебимыми, что привело к появлению признаков затяжного духовного кризиса, который совпал со временем «застоя» и причины которого пытались понять многие прозаики. Так, Шукшин не раз обращался к проблемам поиска образа и истины «простого человека», который, кажется, живет нормальной жизнью, «как все», но в то же время лишен внутреннего покоя и поэтому «странен». Эпические фильмы об Отечественной войне, воспоминания и мемуары командиров Второй мировой войны, знаменитых героев, ветеранов и государственных деятелей приобрели глобальное значение. «Траншейная правда» была представлена прозой Ю.В. Бондарева, Б.Л. Васильева, Г.Я. Бакланова, фильмами «Восхождение» Л.Е. Шепитько и «Проверка на дорогах» А.Ю. Германа. Эти авторы возродили в военной тематике подлинность, достоверность описания событий и персонажей. «Военный» роман поставил своих героев в обостренную ситуацию морального выбора и фактически обратился к современникам, побуждая их решать «неудобные» вопросы о совести, чести, верности и достоинстве человека.

Перестройка, начавшаяся в 1985 году в СССР, была задумана демократически настроенным крылом ЦК КПСС как политика обновления общества, «совершенствования» социализма и очищения его от деформаций. Начало перестройки в области культуры ознаменовано политикой гласности. Опыт реального воплощения свободы слова в массовых общественно-политических движениях, на бурных митингах помогает зрителю осмыслить образ беспрецедентного человека. Шоковый реализм, характерный для периода перестройки, проявился и в работах режиссёров нового поколения: молодёжной драме В.В. Пичула «Маленькая Вера» (1988), исповеди о послевоенном детстве «Замри-умри-воскресни!» В.Е. Каневского и фантазмагорическом фильме «Город Зеро» К.Г. Шахназарова.

Со временем процесс гласности, который казался управляемым, вышел из-под контроля и породил информационную анархию. Образ нового, постсоветского героя несет в себе разрешение моральной вседозволенности, тотальной критики советской истории, апологетики либерализма. Мелодрама П.Е. Тодоровского «Интердевочка» (1989) и гротескная трагикомедия Э.А. Рязанова «Небеса обетованные» (1991; премия «Ника», 1992) оказались «хитами» советского кино.

После превращения Российской Федерации в независимую державу ее культура совершила новый виток развития. Кинематографу новейшего времени присущ широкий плюрализм, но ему не хватает духовного напряжения и творческой продуктивности. Сегодня в нем сосуществуют такие разные слои, как многоуровневые заимствованные образцы западной культуры, переосмысленное классическое наследие, многие ценности бывшей советской культуры, оригинальные инновации и одновременно нетребовательное эпигонство, местный китч, гламур, которые релятивизируют социальную мораль и разрушают традиционную эстетику.



Важнейшим признаком прогресса культуры является понимание и осмысление образов и их концепций в формировании человеческого познания. Иконографический образ дает нам высочайшие образцы отношения человека к Богу, а значит, и к истории, к культуре, к обществу в целом. Воздействие иконографического и кинематографического образа на человека является столь серьезным, что продолжает, на наш взгляд, играть немалую роль в формировании национального архетипа. Анализируя понятия образов в кинематографе, который является динамичным видом искусства, и иконографическим образом как статичного вида искусства мы пришли к выводу, что образы в данных видах искусства имеют общие сходства, которые влияют на изменчивость сознания у зрителей. Метод интерпретации и истолкования; изобразительная аллегория, иносказание, предполагающее деятельность воображения и оперирующее метафорами. Это может быть и сознательная игра скрытыми значениями и условными образами, стимулирующая работу фантазии и интеллекта.

Исходя из вышеизложенного, мы можем утверждать, что образ в истории искусства, который прошел стадии развития от изобразительного феномена иконы, картины и фотографии к движущейся картинке и формированию целостного многоаспектного кинематографического образа, является результатом эволюции от статичного вида искусства к динамичному. Однако и статичный иконографический, и динамичный кинематографический образы представляют собой сложную символическую и семантическую систему, своеобразный закодированный культурный текст – изобразительный дискурс, расшифровка которого лежит в поле перцептивных, мыслительных, чувственных процессов личности, её культурологических установок и даже сакральных смыслов.

### Л и т е р а т у р а

- 1.Базен Андре. Что такое кино?: сборник статей / Андре Базен. – Москва: Искусство, 1972. – 372 с.
- 2.Бычков В.В. Эстетика : учебник / В.В. Бычков. – Москва : КНОРУС, 2012. – 528 с.
- 3.Делёз Жиль. Кино. Книга / Жиль Делёз. – Москва: Ад Маргинем, 2004. – 626 с.
- 4.Дидрон А.Н. Иконография. История Бога: пособие / А.Н. Дидрон. – Москва: 1843. – 600 с.
- 5.Евдокимов П. Искусство иконы. Богословие красоты: учебник / П. Евдокимов. – Тверь: Христианская жизнь, 2005. – 379 с.
- 6.Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики : Избранные статьи в трех томах / Ю. М. Лотман. – Таллин: Александра, 1992. – 171 с.
- 7.Михалкович В.И. Изобразительный язык средств массовой коммуникации: В.И. Михалкович. – Москва, 1986. – 209 с.
- 8.Шукуров Ш.М. Образ храма : книга / Ш. М. Шукуров. – Москва: Прогресс – Традиция, 2002. – 496 с.





## References

1. Bazen Andre. CHto takoe kino?: sbornik statej / Andre Bazen. – Moskva: Iskusstvo, 1972. – 372 s.
2. Bychkov V.V. Estetika : uchebnik / V.V. Bychkov. – Moskva : KNORUS, 2012. – 528 s.
3. Delyoz ZHil'. Kino. Kniga / ZHil' Delyoz. – Moskva: Ad Marginem, 2004. – 626 s.
4. Didron A.N. Ikonografiya. Istoriya Boga: posobie / A.N. Didron. – Moskva: 1843. – 600 s.
5. Evdokimov P. Iskusstvo ikony. Bogoslovie krasoty: uchebnik / P. Evdokimov. – Tver': Hristianskaya zhizn', 2005. – 379 s.
6. Lotman YU.M. Semiotika kino i problemy kinoestetiki : Izbrannye stat'i v trekh tomah / YU. M. Lotman. – Tallin: Aleksandra, 1992. – 171 s.
7. Mihalkovich V.I. Izobrazitel'nyj yazyk sredstv massovoj kommunikacii: V.I. Mihalkovich. – Moskva: Nauka, 1986. – 209 s.
8. SHukurov SH.M. Obraz hrama : kniga / SH. M. SHukurov. – Moskva: Progress – Tradiciya, 2002. – 496 s.

### **Likholetova Yu.B. THE FORMATION OF AN ICONOGRAPHIC IMAGE IN THE ART OF CINEMA**

*In this article, the author considers the evolution of cinema as a dynamic art form and icon painting as a static art form. The interaction of the phenomena of statics and dynamics in the birth of an image has a significant impact on the viewer's thinking, leads to a change in his consciousness. The study of this problem is at the junction of several sciences and types of art: cinematography, iconography, psychology, sociology, history, religious studies, etc. - and, thus, implies the consideration and interrelationship of intercultural studies.*

**Key words.** *Image, cinematography, iconographic image, art, work, photography, movement.*

**Лихолетова Юлия Борисовна** – аспирантка кафедры культурологии ГОУ ВО ЛНР «Луганская государственная академия культуры и искусства им. М. Матусовского».

**Likholetova Yulia Borisovna** – postgraduate student of the Department of Cultural Studies of the State Educational Institution of Higher Education of the LPR «Lugansk State Academy of Culture and Art named after M. Matusovsky».

**E-mail:** lqaki\_liholetova@mail.ru

**Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии. ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

## МИФ В ЯЗЫЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНИХ СЛАВЯН

*В статье рассматривается историко-мифологический аспект жизни славянского народа в дохристианскую эпоху и его влияние на языческую культуру наших предков через мифологическую её составляющую.*

*Важным элементом для понимания и осмысления данного вопроса являются мифологические связи разных эпох и их эволюция от тотемистического мировоззрения славянских народов до пантеона князя Владимира, где интерес вызывает влияние мифа на быт и мистическое наполнение праздников восточных славян.*

**Ключевые слова:** миф, язычество, мифология, культура, древние славяне.

*«Судьбы они (славяне и анты) не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу...»*

*(Проконий Кесарийский)*

**Постановка проблемы.** Сегодня набирают популярность различные неоязыческие культы и псевдоязыческие секты. Они пытаются реконструировать веру предков, используя за основу свои представления о ней, подводя одни факты под своё видение, а другие не рассматривая вовсе. Этот подход искажает или полностью подменяет суть той веры, что была раньше. Ключом же к пониманию языческой культуры является миф. Существует точка зрения, согласно которой мифом называют символическое повествование обычно религиозного содержания. В его основе лежит конкретный сюжет о богах, героях, реже просто баснословное сказание.

**Цель исследования.** Рассмотреть сущность и значение языческой мифологии в быту и культуре древних славян.

**Основная часть.** С греческого языка «мифос» переводится как слово, речь или рассказ. Корни же самого термина «миф» имеют греческое происхождение и являются продолжением понятий «предание» или «легенда». Этот термин описывает культурный символ или сакральное представление о происхождении чего-либо, используя метафоры и символы для донесения главной идеи [4]. В научном значении слово «миф» используется и в библистике.

Когда какая-либо часть общества встречает на пути своего развития нечто непонятное или неконтролируемые явления, люди начинают искать этому объяснение. Так возникает мифотворчество. Такие явления могут скрывать в себе угрозу как для жизни человека, так и для жизни всей общины. Например, природные или социальные катастрофы, всевозможные кризисы, что нашло



отражение как в познании мира, так и в жизни социума.

Рассматривая процесс мифотворчества с психологической стороны, можно увидеть связь с невозможностью логически объяснить происходящие радикальные перемены в обществе [7, с. 143].

Разные авторы давали своё определение понятию «миф», и на сегодняшний день существует множество различных определений данного термина. Например, священник Александр Мень говорил о сущности этого слова как формы выражения мышления древних народов, так: «Миф – это тот язык, на котором древний человек говорит о самом важном для себя. Древние евреи не создавали абстрактных схем, они мыслили картинами, образами, они прибегали к мифотворчеству. Миф – это „недифференцированное единство религии, поэзии, науки, этики, философии“. То, что открывалось внутреннему взору человека, он выражал в пластической символике мифа» [4].


Говоря о мифе как о научном термине, следует сказать, что он не утверждает истинность или ложность рассказываемой истории, хоть это и не соответствует общепринятой практике использовать слово «миф» для обозначения лжи. Этот взгляд на значение слова «миф» хорошо отображён в выражении французского писателя Жана Кокто. Он считал миф ложью, которая впоследствии становится правдой, в отличие от Дорис Лессинг, считавшей миф концентрированной правдой.

Ж. Сорель делал акцент на различии между девиантным интеллектуальным феноменом современного массового сознания и всем тем конструктивным, что было привнесено в человеческую цивилизацию прежним опытом социального мифотворчества [2, с. 143].

В «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» миф описан как форма дорефлексивного постижения мира, образное упорядочение еще непознанного или непостижимого бытия [9].

Миф – это форма донаучного понимания окружающей среды. Используя миф, люди систематизировали ещё неизвестные им элементы жизни. Таким образом, бытие предстаёт как что-то единое, ясно и понятно объясняющее для определённого этапа культурно-исторического развития человека законы мироздания в виде комплекса образов и символов. Миф, являясь формой культурно-исторического развития человечества, непостоянен и изменчив. Так как он связан с этапами развития человечества и с ещё архаическими пластами ментальности, с течением времени миф модернизируется для актуальности в любой момент времени, и даже сегодня. Благодаря мифу как символической форме сознания люди способны через него расширять собственное мировоззрение, познавать, осмыслять, классифицировать и интерпретировать окружающий мир. Из этого можно сделать вывод о том, что миф имеет определенную познавательную ценность.

Мифы, уходящие корнями в глубокое прошлое, рассказывают нам о создании мира и космоса, о появлении и жизни древних богов, героев и наших далёких предков, поступки которых положили начало нам и нашему миру.



Миф как форму сознания характеризует следующее: сочетание или слияние «несопоставимых» образов мышления и взглядов; способность неосознанно фокусироваться на собственных мыслях; лиричность, символичность и художественность мышления; олицетворение жизни, присвоение неживому черт живых существ; определение ценностей. Миф являлся инструментом обеспечения порядка через магию и ритуалы.


Процесс создания мифа является действием фантазии, благодаря которой происходит слияние идеального и реального через призму личностной объективности и восприятия. Мифологическое сознание формируется в процессе образно-эстетического восприятия окружающих человека явлений и событий через проведения между ними параллелей, влияющих на слияние логики, воображения и мистической сопричастности. В результате всего этого строится мифопоэтическая картина мира. Подобным образом, наши предки упорядочивали окружающий мир через его символизацию, двигаясь от хаоса к порядку [9].

Миф являлся основой языческого мироощущения и миропредставления. Практически все важнейшие элементы жизни человека прежде имели мифологическое объяснение. Возьмём, к примеру, представления коренных жителей Сибири о лосях и оленях.

Раньше обские угры собирались на особые моления, посвящённые лосю. Или восточные ханты до недавнего времени отмечали «лосиный» праздник. На этот праздник специально варили в котле язык, печень, глаза и сердце лося. Потом старейший из рода брал золу и рассыпал её семь раз по всем сторонам. Закончив с золой, он звал на обед духов (лунгов). Подождав определённый отрезок времени, за который духи должны были насытиться, к трапезе приглашались сородичи. Женщины в празднике не участвовали. Из этого можно сделать предположение, что этот обычай является охотничьим и корнями уходит в патриархальное прошлое, где основным источником пищи являлась охота. Также следует отметить, что у большинства сибирских народов дневное движение солнца ассоциировалось с бегом солнечного оленя или лося, который начинал своё путешествие с утра и заканчивал его вечером, уходя в Нижний мир [3, с. 56-57].

Лось и/или олень считались символом чистоты. На Урале и в Западной Сибири их часто изображали в «скелетном» стиле – с просвечивающими сквозь тело рёбрами или даже внутренностями. Подобного лося часто можно увидеть на древних уральских петроглифах. На них лось изображался под знаком солнца и небесного свода, тем самым подчёркивая особое место этого благородного животного в структуре мира того времени [3, с. 58].

Нередко какую-нибудь вещь могли наделить чертами лося, после чего она получала сакральное содержание. Например, ещё относительно недавно ханты изготавливали деревянные молоты, рабочую часть которой делали похожей на лосиную голову. Позже их оставляли у священного кедра. Люди верили, что это подношение дарует им удачу в промыслах. Рога лосей и оленей



воспринимались как символ вершины мирового древа. Из-за этого чукчи, например, к верхушке длинного, крепко вогнанного в землю шеста прикрепляли несколько пар больших лосиных и/или оленьих рогов. Это являлось жертвой верховным существам или Зениту [3, с. 59].

Лось и/или олень рассматривался сибирским коренным населением как основной источник жизни, и в целом это было верно, ведь именно эти животные были основным промысловым животным. Его изображали даже на древних уральских писаницах. На них лося нередко изображали вместе с загонными оградами. В.Н. Чернецов видел в этих изображениях отражение календарных обрядов, темой которых было «привлечение добычи в ловушки и удержание в них» [8, с. 83].


Почитание оленей было свойственно не только для Сибири, но и имело место и на славянских территориях. На это указывает ещё Б.А. Рыбаков в своей фундаментальной работе «Язычество древних славян». В 1967 году во Львовском этнографическом музее, изучая коллекцию писанок, Б. Рыбаков обратил внимание на изображения двух оленей на верхней купольной части яйца.

Стоит отметить, что узоры на яйцах-писанках имели сакральный смысл и часто связывались с магией плодородия, так как само яйцо символизировало микрокосмос, в котором отразилась Вселенная [6, с. 51]. Такие представления очень древние и корнями уходят ещё в индоевропейскую мифологию, по которой Вселенная появилась из яйца. Взять, к примеру, «Калевалу» финских народов. Там из нижней части яйца появилась земля, а из верхней небесный свод [6, с. 52].

Возможно, что такое размещение оленя на яйце-писанке связано с тем, что созвездие наших широт – Большая Медведица – на русском Севере называлось «Лосем», «Сохатым». В XV в. Афанасий Никитин, находясь в Индии, отмечал: «Лось стоит головой на восток». У поляков Полярная звезда называется «Лосиной звездой». У эвенков созвездие Большой Медведицы называется «Лосихой Хэглэн», а Малой Медведицы – «Теленком Хэглэн».

Кроме писанок, изображение олений или лосей можно встретить на вышивках сельского населения Российской империи и, возможно, даже позже. Это красивый узор с равномерно повторяющимися оленями, которые находятся в движении. Вместе с оленями изображалась женщина с раскидистыми рогами. Подобные узоры можно встретить на полотенцах, кроватиных подзорах и на кокошниках. Часто женщина на узорах изображалась в момент родов. Кроме того, встречались изображения, где под брюхом каждого оленя виднеются головки рождающегося малыша [6, с. 475-476].

В ряде губерен ещё Российской империи (например, в Вологодской, Новгородской и др.) ходили легенды о двух оленях или ланях, которые сами выходили из леса в руки людей на летний праздник. Одно из этих животных приносили в жертву, второе – отпускали. И так продолжалось до тех пор, пока люди не убили двух животных сразу, после чего из леса на праздник к ним



никто не приходил [6, с. 54].

Дата праздника на разных территориях отличается. По собранным Г.Г. Шаповаловой данным, жертвоприношения оленей производились в один из следующих сроков: Петров день (29 июня), Ильин день (20 июля), Успенье (15 августа), Рождество Богородицы (8 сентября) [6, с. 55].

Из этого следует, что ещё в индоевропейский период нашей истории олени занимали не последнее место.

Нет ничего удивительного в том, что название созвездия Большая Медведица изначально было другим. Известны случаи, когда у охотничьих народов культы лося или оленя постепенно вытеснялись культом медведя. Вполне возможно, это было связано с тем, что медведь был опаснее для людей, и они хотели видеть своим покровителем именно его, а не более слабого оленя.


Можно встретить интересную теорию о том, что медведя можно отнести к Перуну. Доказательства этой теории малочисленны, но сама теория интересна. Сторонники этой теории считают, что слово «медведь» просто описывает свирепого хищника – ведаёт мед или ведаёт, где мёд, но оно не является его именем или названием. А имя этого зверя осталось в названии его дома – берлога или логово пера. Такое замещение согласных допустимо в лингвистике.

Говоря же о Перуне, не стоит забывать, что он был богом не только восточных славян, но и южных и полабских славян. Общеизвестно, что славянский Перун тождествен по смыслу литовско-латышскому Перкунису-Перконсу [6, с. 417].

Хоть Перун и имеет индоевропейские корни, но массовое почитание в народе он получил относительно незадолго до крещения Руси. Это связано с тем, что бог грома был покровителем княжеского рода и его дружины. Косвенное подтверждение этому можно увидеть в пантеоне князя Владимира. Перун является его центральной фигурой. Князь, таким образом, пытается сплотить население своих земель, которое поклонялось разным богам, под одним главным покровителем. Хоть все идолы пантеона были сделаны из дерева, но Перун выгодно выделялся на их фоне. На деревянное туловище была водружена серебряная голова с золотыми усами [5].

Даже после принятия христианства можно сделать предположение, что князь Владимир не полностью потерял уважение к бывшему покровителю рода. При свержении идолов Владимир Святославович приказал всех идолов изрубить или сжечь, кроме Перуна. Его же привязали к хвосту коня и волочили с горы. А ещё к идолу приставили двенадцать мужей, которые колотили его палками. Но уничтожен Перун не был, а просто сплавлен вниз по реке.

Считается, что князь на Древней Руси совмещал в себе как функции правителя государства, так и функции первосвященника. Так можно объяснить человеческие жертвоприношения во время правления Владимира. Самым известным примером являются события, произошедшие через три года после установки на одном из киевских холмов идолов. В 983 году, по свидетельству



«Повести временных лет», в благодарность за победу над ятвягами Владимир, возвращаясь в Киев, приносил жертвы своим богам. После прибытия в столицу было принято решение о человеческом жертвоприношении. Жребий пал на сына варяга-христианина. Варяг отказался отдавать сына, но это не помогло и их убила толпа [5].

Говоря о пантеоне князя Владимира, кроме Перуна, в нём присутствовали Хорс, Дажьдбог, Стрибог, Симаргл и Мокошь.


Имя Хорс с древне-персидского переводится как солнце. Соответственно, Хорс был богом солнца. В работе «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси» предполагается, что Хорс олицетворял солнце в его ежедневном круговороте. Существует также мнение о том, что Хорс связан с месяцем, а не с солнцем.

После Хорса, согласно «Повести временных лет», где описан пантеон князя Владимира, идёт Дажьдбог. Слово Дажьдбог составное и делится на даж – давать и бог – благосостояние. Отсюда можно сделать вывод, что этот бог дающий, бог-податель. Дажьдбог – сын Сварога и царь солнца [1].

Что же касается Стрибога, то тут всё неоднозначно. В «Слове о полку Игореве» Стрибога называют дедом ветров. Слово «стри» означает воздух. Стри моравские чехи называют ветер, приносящий непогоду. Исследователь М. Вей считает, что Стрибог – это Бог-отец. Это божество было известно ещё во времена скифов и попало в записи Геродота. В этих записях скифский бог Папай сравнивался со Стрибогом. У скифов Папай воплощал небо, солнце [6, с. 432-433].

Славянский Симаргл напрямую связан с иранским Сэнмурвом. Это ещё один бог, имеющий неславянские корни. Симаргла можно назвать божеством низшего порядка. Он изображался как священный крылатый пес, основной задачей которого было защищать семена и посевы. Выполняя мирные аграрные функции защитника посевов, он обладал когтями, зубами и вдобавок крыльями [6, с. 435-436].

Мокошь – это единственное женское божество во Владимирском пантеоне. Это славянское божество одно из самых спорных, и в связи с этим особенно интересны результаты исследований Б. Рыбакова. Он сделал заключение о том, что Мокошь или Макошь была богиней плодородия и воды. Она покровительствовала женским работам и женской доле. Борис Рыбаков указывает, что Макошь можно расшифровать как Ма-кошь – «мать хорошего урожая», «мать счастья». Е. Барсов считал также, что Мокошь – богиня, покровительница овцеводства и пряжи. Если рассмотреть Мокошь в контексте классической мифологии, то, покровительствуя изобилию, она могла отвечать за случайности человеческой судьбы. Это было свойственно греческой Тихе и римской Фортуне. Но сами славяне не придавали судьбе большого значения. Как ещё в VI веке писал Прокопий Кесарийский: «Судьбы они (славяне и анты) не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу...» [6, с. 379-392].



Существовали и другие боги, которые оставили свой след в культуре и быте славянского народа. Как под влиянием славянского сознания и мироощущения формировалась мифология, так под влиянием различных представлений о богах формировались быт и культура древней Руси.

Уже тогда у древних славян знали многие виды искусств, такие как живопись, скульптура, музыка, ремёсла. Хоть они и не были развиты до уровня мастеров античной Греции, но определённые успехи были. Об этом свидетельствуют многие археологические находки.

Благодаря раскопкам, проводимым на местах древних городов, можно увидеть пестроту быта, имевшую место в городской жизни того времени. Во время раскопок находили предметы домашней утвари и ювелирные украшения. Множество найденных женских украшений позволили более детально изучить уровень ремёсел. На многих ювелирных изделиях их создатели воплотили свое видение мира, используя витиеватый растительный орнамент, донесли до нашего времени представления о смене времён года, о жизни языческих богов, о неведомых зверях, русалках и тому подобное.

Отдельно стоит обратить внимание на отношение язычников к одежде. Кроме бытовой необходимости, одежда имела ритуальную нагрузку. На одежде изображались символы берегинь и рожениц, солнца и земли. Находила своё отражение многоярусность мира. Например, головной убор символизировал верхний мир, небо [6, с. 31-96].

Быт древних славян преобразался и был более разнообразным благодаря многим праздникам и игрищам. Славянский народный календарь был отражением цикличности природы. Например, у восточных славян было принято звать весну с приходом первого тепла, чтобы весна не прошла мимо их селения, так как её не пригласили.


Также весной отмечались комоедицы. Этот праздник был посвящён пробуждению медведя после зимней спячки и символизировал пробуждение природы. Весной пелись песни, посвящённые солнечным богам [2]. В период возвращения перелётных птиц, многие из которых по славянским поверьям приносили счастье и благополучие, хозяйки дома пекли печенье в виде вернувшихся птиц или их лап.

День пророка Ильи заместил собой после христианизации языческой Руси праздник, посвящённый Перуну. Он праздновался предположительно 20 июля и отмечался обильными жертвами в честь Перуна.

Также в славянском календаре были праздники зажинки и дожинки, праздники начала и окончания жатвы. В эти дни проводились ритуалы, посвящённые земле и урожаю. Отмечались боги, связанные с землёй, например, Макошь и Волос. В сентябре в дни, когда сегодня христиане отмечают Рождество Пресвятой Богородицы, раньше проводились жертвенные трапезы в честь Рода и рожениц [6, с. 438-471].

Славяне не забывали о своих предках. Ещё вечером 25 декабря разводились костры, которые должны были гореть всю ночь. Это делалось для





того, чтобы души предков могли погреться у огня. Также для духов предков родственники готовили ритуальные подношения для совместной трапезы. Есть интересное мнение, что весенний языческий праздник Масленица раньше тоже был связан с поминовением умерших. Аргументами для такой точки зрения служит то, что в последний её день, как и 25 декабря, жгли костры из соломы и старых вещей, возможно для согревания душ предков [10]. Но эта гипотеза достаточно спорная.

**Выводы.** Язычество как религия и мировоззрение наших предков образовывалось и оформлялось на протяжении достаточно долгого времени. Благодаря язычеству славяне смогли адаптироваться к миру, который для них, как и для других народов, был непознанным и враждебным. Если сравнивать восточнославянское язычество с более развитыми и структурированными мифологическими системами, например, с греческой, то можно увидеть, что оно только начало интегрироваться в социальную сферу. Чем глубже проникала языческая мифология в хозяйственную и семейно-бытовую сферы жизни человека того времени, тем психологически прочнее он становился.

Также нельзя забывать о том, что восточные славяне в период язычества находились на более высоком уровне развития, чем общины, в которых создавались и оформлялись мифы. Отсюда следует, что для славян языческая мифология не была единственным возможным направлением формирования их мировоззрения, и у них были альтернативы.

Нельзя говорить об упадке язычества на Руси в X веке, так как оно не достигло пика своего развития. Следовательно, причины, объясняющие принятие христианства, не стоит искать внутри язычества, а более пристально изучать политическую и историческую ситуацию вне его [10].

### Л и т е р а т у р а

1. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Том 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya\\_Tserkvi/borba-hristianstva-s-ostatkami-jazychestva-v-drevnej-rusi-tom-1/](https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/borba-hristianstva-s-ostatkami-jazychestva-v-drevnej-rusi-tom-1/). (Дата обращения: 8.10.2021).


2. Влияние язычества на культуру и быт восточных славян. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://studopedia.ru/21\\_25521\\_vliyanie-yazichstva-na-kulturu-i-bit-vostochnih-slavyan.html](https://studopedia.ru/21_25521_vliyanie-yazichstva-na-kulturu-i-bit-vostochnih-slavyan.html). (Дата обращения: 9.10.2021).

3. Косарев М. Ф. Природа и жизнь / М.Ф. Косарев // Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам / М.Ф. Косарев. – М.: Ладога – 100, 2003 – Глава 2. – С. 33-92.

4. Миф. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/mif/>. (Дата обращения: 11.09.2021).

5. Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод и комментарии О.В. Творогова. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869>. (Дата обращения: 24.09.2021).

6. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1994. – 608 с.



7. Сундуков, Д. Д. Политический миф как инструмент политического манипулирования / Д.Д. Сундуков // Материалы круглого стола «Роль информационной политики в социально-политическом конфликте / Луганск: Изд-во ЛНУ им. В. Даля – Луганск, 2017. – С. 142-144.

8. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала / В.Н. Чернецов. – Москва: Наука, 1971. – 148 с.

9. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. Миф. : [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://gufo.me/dict/epistemology\\_encyclopedia/миф](https://gufo.me/dict/epistemology_encyclopedia/миф). (Дата обращения: 25.09.2021).

10. Язычество древних славян. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://bib.convdocs.org/v10436/язычество\\_древних\\_славян](https://bib.convdocs.org/v10436/язычество_древних_славян). (Дата обращения: 14.10.2021).

### References

1. Bor'ba hristianstva s ostatkami yazychestva v Drevnej Rusi. Tom 1. [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: [https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya\\_Tserkvi/borba-hristianstva-s-ostatkami-yazychestva-v-drevnej-rusi-tom-1/](https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/borba-hristianstva-s-ostatkami-yazychestva-v-drevnej-rusi-tom-1/). (Data obrashcheniya: 8.10.2021).

2. Vliyanie yazychestva na kul'turu i byt vostochnyh slavyan. [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: [https://studopedia.ru/21\\_25521\\_vliyanie-yazychestva-na-kulturu-i-bit-vostochnih-slavyan.html](https://studopedia.ru/21_25521_vliyanie-yazychestva-na-kulturu-i-bit-vostochnih-slavyan.html). (Data obrashcheniya: 9.10.2021).

3. Kosarev M. F. Priroda i zhizn' / M.F. Kosarev // Osnovy yazycheskogo miroponimaniya: Po sibirskim arheologo-etnograficheskim materialam / M.F. Kosarev. – M.: Ladoga – 100, 2003 – Glava 2. – S. 33-92.

4. Mif. [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://azbyka.ru/mif>. (Data obrashcheniya: 11.09.2021).

5. Povest' vremennyh let / Podgotovka teksta, perevod i kommentarii O.V. Tvorogova. [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869>. (Data obrashcheniya: 24.09.2021).


6. Rybakov B.A. YAzychestvo drevnih slavyan / B.A. Rybakov. – M.: Nauka, 1994. – 608 s.

7. Sundukov, D. D. Politicheskij mif kak instrument politicheskogo manipulirovaniya / D.D. Sundukov // Materialy kruglogo stola «Rol' informacionnoj politiki v social'no-politicheskom konflikte / Lugansk: Izd-vo LNU im. V. Dalja – Lugansk, 2017. – S. 142-144.

8. Chernecov V.N. Naskal'nye izobrazheniya Urala / V.N. Chernecov. – Moskva: Nauka, 1971. – 148 s.

9. Enciklopediya epistemologii i filosofii nauki. Mif. : [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: [https://gufo.me/dict/epistemology\\_encyclopedia/mif](https://gufo.me/dict/epistemology_encyclopedia/mif). (Data obrashcheniya: 25.09.2021).

10. YAzychestvo drevnih slavyan. [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: [https://bib.convdocs.org/v10436/язычество\\_древних\\_славян](https://bib.convdocs.org/v10436/язычество_древних_славян). (Data obrashcheniya: 14.10.2021).



**Sundukov D.D., Zvonok N.S. MYTH IN THE PAGAN CULTURE OF THE ANCIENT SLAVS**

*The article examines the historical and mystical aspect of the life of the Slavic people in the pre-Christian era and its influence on the pagan culture of our ancestors through its mythological component.*

*An important element for understanding and comprehending this issue is the mythological connections of different epochs and their evolution from the totemic worldview of the Slavic peoples to the pantheon of the prince Vladimir, where the influence of myth on everyday life and mystical causes interest*

**Key words:** myth, paganism, mythology, culture, ancient Slavs.

**Сундуков Даниил Дмитриевич** – студент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Sundukov Daniel Dmitrievich** – student of the Chair «Philosophy» State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**E-mail:** Helg1998@yandex.ru

**Звонок Наталья Степановна** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Zvonok Natalya Stepanovna** – Doctor of Philosophy, Docent, Professor of the Department of Philosophy of the Luhansk State University named after Vladimir Dahl.

**Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 17.023.36


*Кононцова А.С., Кобылкин Д.С.*

## **ИДЕЯ ПРОГРЕССА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

*В статье рассмотрены различные теории мыслителей о подходах к феномену прогресса. Выявлены сильные и слабые стороны данных теорий. Автор приходит к выводу, что при их конструктивном рассмотрении, вне целостного подхода, феномен прогресса не имеет адекватной и объективной оценки, но получает одностороннее и искаженное представление, переходящее в свою противоположность.*

**Ключевые слова:** прогресс, регресс, натуралистическая трактовка прогресса, метафизическое представление о прогрессе, целостный подход.

**Постановка проблемы.** Представление о прогрессе толковалось по-разному в разные периоды истории, начиная с древнегреческой философской традиции. Рассмотрение философии истории в контексте натуралистической




трактовки заключается в попытке понять путь к последней цели исторического развития как к конечному состоянию, к которому она должна привести и ради которого творится вся история. В этой динамике развития акцент внимания сосредоточен на реализации к последнему идеально завершенному состоянию в логике временного, имманентного, оценивая достижение целей и задач с позиции благоустройства внешнего мира, вытесняя и не заботясь о метафизическом, внутреннем мире человека, который является не меньшей реальностью по способу воздействия, чем явления материального мира. Ни у кого не вызывает сомнения, что огромная часть хозяйственной энергии человечества тратится на восстановление потребленных либо уничтоженных благ, необходимых для поддержания жизни, связанных с естественной потребностью жить завтра не хуже, чем сегодня. Однако исторический опыт учит: как ни смотри на события трагедий и революций в применении к социальному бытию, основа же социального развития, «прогресса» – прогресс нравственный, где прогресс здесь тождествен с воспитанием, и в подлинном своем осуществлении никогда не знает переворотов.

Натуралистическая трактовка прогресса, поддерживаемая И. Гердером, А. Тюрго, Н. Кондорсе, О. Контом и др., покоится психологически на наивной, отходящей в прошлое, как некий духовный провинциализм абсолютизации частного по сравнению со всей мировой историей. В ее основе заключены сомнительные основания, прежде всего в том, каково же это конечное состояние? И если отвлечься от рассмотрения истории как временного процесса и смены разных периодов, отражаемой в линейном ее разрезе, то следует задаться вопросом о наличии конкретного многообразия во всей ее полноте, выражающей сверхвременное единство духовной жизни человечества, придающей ей определенную цельность. Изучение последнего отражает идеалистическое, метафизическое представление, о чем мы читаем в трудах религиозных мыслителей, как отечественных, так и зарубежных, о развитии, прогрессе, которое в большей мере выражает диалектическое отношение к идее прогресса, чего нет в натуралистической трактовке. Значение диалектики с учетом идеалистической трактовки о развитии как фундамента, в свете катастроф и переворотов, дает антропосу шанс к обновлению как смене пессимистического сценария цивилизационного прогресса к оптимизму на возможное культурное просветление и преображение в свете духовно-нравственного воспитания. И, по-видимому, данная трактовка об идее прогресса представляет единственную оправданную форму веры в «прогресс».

**Основная часть.** Представление о прогрессе как о направленном изменении к лучшему возникло в древности. Прогресс был замечен сначала в сфере научного познания, а затем был распространен на сферу социальных отношений.

Наиболее тщательно разрабатывал идею общественного прогресса итальянский философ XVIII века Дж. Вико. Он обратил внимание на циклический и противоречивый характер исторического развития. Поэтому



понятие «прогресса» соотносил с его противоположностью, понятием «регресса» (от латинского regressus – обратное движение, движение вспять).

К началу XX века понятие «прогресса» глубоко вошло в науку, особенно в социологию, историю, философию.


В СССР не вызывало сомнений, что человечество непрерывно идет вперед, к некоей конечной цели, к последнему идеально завершеному состоянию (его называли светлым будущим). Русский философ и мыслитель С.Л. Франк выделял два типа философии истории, один ложный, а другой – истинный. Первый тип заключался в попытке понять конечную цель исторического развития, то, к чему она движется, и то, к чему в итоге приведет этот процесс. Все прошедшее на данном этапе развития рассматривается как средство на пути к цели. Такой тип философии истории опирается на веру в прогресс. Человечество непрерывно движется вперед, идет к итоговой цели, чему-то более совершенному, а все исторические эпохи являются лишь этапами на данном пути развития. Обобщая совершенствование некоторых сфер жизни общества, данная теория упускает из виду моменты упадка, происходившие наряду с подъемами.

Допустим, что человечество на протяжении всей своей истории движется на пути к конечной цели, но можем ли мы ее определить? Мировая история не закончилась, никто не может точно утверждать, когда ее конец, возможно, она является лишь малой частью всего целого.

Человек на протяжении всей своей жизни совершенствуется, стремится к некому идеалу, который в свою очередь является индивидуальным для каждого. Человечество стремится к совершенству, всеми усилиями пытается понять, каким именно должно быть идеальное общество. «Наряду со всем тем, что человек сам хочет и может, наряду со всеми стремлениями, вытекающими из эмпирической природы человека и ее составляющими, на человека действует идеальная сила должного, голос совести – призыв, который он испытывает как исходящий из высшей, превосходящей его эмпирическую природу и ее преобразующей инстанции; и только в исполнении этого призыва, в выходе за пределы своего эмпирического существа, человек видит подлинное осуществление своего назначения, своего истинного внутреннего существа» [5, с. 52] По мнению С.Л. Франка, своеобразие человеческой природы заключается именно в преодолении и преобразении его природы. Человек всегда ставит себе цель быть чем-то большим, отличающимся, индивидуальным. Человек сам определяет себя, сам себя совершенствует, и именно этим он отличается от других существ.

Человек является человеком именно потому, что он есть больше, чем эмпирически-природное существо. Признаком человека С.Л. Франк называет его богочеловеческую природу. Человек не только знает Бога, он также имеет внутреннюю связь с ним. Человек ощущает Бога внутри себя, смотрит на себя его глазами, стремится подчинить свою волю той самой воле Бога внутри него.

Духовное совершенствование есть тем самым накоплением сил любви. И




если любовь накапливается, она обязательно должна излучаться. Нравственная правда заключается в делах любви, в помощи людям, в утолении их нужды. В этом заключается второй тип.

Признаком развития является возникновение нового, в определении же прогресса действуют иные признаки. И для того чтобы перейти от понятия «развития» к понятию «прогресса», необходимо указать направление развития, при котором оно приобретает характер прогресса (при этом противоположное направление даст нам регресс). В определениях прогресса всегда и присутствует указание на направление изменений, но в разных определениях это направление может обозначаться не вполне одинаково. Определение прогресса должно охватить все реальные смысловые значения понятия «прогресса». Представляется, что таким определением могло бы быть определение прогресса как движения от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному, от худшего к лучшему. Прогресс констатируется там, где можно установить подобную направленность изменений.

«Идея прогресса предполагает, что человечество улучшало свое состояние в прошлом (от некоего первобытного состояния примитивности, варварства или даже ничтожества), продолжает двигаться в этом направлении сейчас и будет двигаться и дальше в обозримой перспективе. По меткому выражению Дж. Б. Бэри, идея прогресса – это синтез прошлого и предсказания будущего. Она неотделима от чувства времени, текущего прямолинейно» [3, с. 35].

В целом прогресс характеризуется нарастанием темпов развития и принимается как объективный закон исторического развития. Однако одной из его существенных особенностей является присутствие в нем регресса отдельных элементов, связей и функций. Французский социолог Р. Арон в своей книге «Разочарование в прогрессе» ссылается на разрушительные войны, катастрофические феномены, общую деградацию человечества. Пессимистические выводы сопровождаются рассуждениями о перенаселении земли, биологическом вырождении человека в условиях научно-технической революции и ставят под сомнение саму идею прогресса. Немаловажное значение имеет критерий прогресса, именно из-за разных представлений о критериях происходит путаница в понятиях.

«В эволюции человеческого общества можно также выделить важное направление в его развитии, которому присущи признаки прогресса. Данное направление можно обозначить как гуманитарный прогресс человечества. Каждый шаг в освоении человеком окружающего мира был возможен лишь с параллельным постижением природы человеческой. Гуманитарный прогресс выявления связи человека с окружающим миром. Это познание человеком собственной сущности, опыт и самореализация, а также самоограничения. Наличие гуманитарного прогресса в обществе позволяет человеку уходить от деструктивных проявлений своей природы, одновременно открывая перед ним ряд внутренних конструктивных возможностей» [2, с. 49].



В целом гуманитарный прогресс, выступая как часть социального прогресса, является процессом расширения человеческой свободы, одновременно ограничивая ее там, где она способна перевести человеческое общество в режим самоуничтожения.

Гуманитарный прогресс последних веков не в меньшей степени является делом христианской церкви. Задача церкви, как замечает С. Франк, – «в том, чтобы, соревнуясь в любви с бессознательными ее представителями (*подразумевая борцов против земной неправды и насилия*), помочь им понять самих себя как членов Христовой церкви, воспринять правду Христову во всей ее полноте и чистоте» (выделено – авт.) [5, с. 385]. Не следует забывать, что в составе эмпирической церкви никогда не умирал дух подлинной правды Христовой. Например, христианское монашество и миссионерство, несмотря на все его грехи, никогда, с самого своего возникновения и до наших дней, не переставало творить дела любви и иметь мучеников любви.

Гуманитарное знание является, вероятно, одной из самых ранних реформ человеческого знания, так как именно на его базе возникает человеческое общество. Гуманитарная составляющая была присуща всем историческим типам человеческого интеллекта. На самых различных уровнях социальной реальности происходит поиск новых возможностей и свойств человеческой природы, что, по сути, и обуславливает общий прогресс человечества.

В мифологии нашли свое обоснование различные антропоморфные, первичные представления человека о самом себе. В традиционных религиозных учениях всегда существовали и постоянно развивались системы гуманитарных ценностей, внешне различные, но имеющие внутри себя общечеловеческое содержание.


Но лишь в философии гуманитарный компонент проявляет себя в полную силу, рассматривая человека и его природу наряду с материальной реальностью как важнейшие объекты философско-антропологической рефлексии.

Таким образом, в разных направлениях гуманитарного познания используются различные методы и способы постижения сущности человека как определение его верховного качества и главенствующей черты.

Наряду с гуманитарным прогрессом существует прогресс нравственный. Война и революция, с их ужасами и зверствами, снова и снова ставят очередной вопрос: существует ли нравственный прогресс человечества?

Бытует мнение, что с поступательным ходом истории человечество в моральном отношении не только не прогрессирует, но, напротив, регрессирует, становится хуже, а не лучше. Сообразно с этим мнением, моральный человек был в прошлом, а не в настоящем.

Согласно другому мнению, нет ни морального прогресса, ни морального регресса человечества, а есть простое топтание на месте, или прохождение определенного круга. «Пройдя очередной цикл, человечество возвращается к исходному пункту и снова начинает тот же круг, который не раз уже проходило, о чем может служить содержание книг Экклезиаста. Отражение



этой точки зрения представлено рядом мыслителей позднейшего времени» [4, с. 16]. Среди них можно выделить Дж. Вико, Ф. Ницше, Л.О. Бланки, Г. Лебона.

Наконец, третье мнение заключается в том, что с поступательным ходом истории человечество прогрессирует не только в умственном, но и в нравственном отношении. Это течение может быть разделено на два основных подвида. Первый из них моральный прогресс признает непрерывным и постоянным. Другой подвид признает наличие нравственного прогресса человечества с поступательным ходом истории, но не считает этот прогресс непрерывным и постоянным.


Один из подвидов, относящийся к нравственному, полагает не отвлеченный ценностный идеал, но конкретный, воплощенный в реальности и связанный с нравственной волей человека. Так, по замечанию С.Л. Франка, нравственное сознание должно быть устремлено на конкретную точку бытия, в которой «идеальное соприкасается с реальным, становится, с одной стороны, само реальной действующей силой и, с другой стороны, должно преодолевать противодействие других, противонравственных сил человеческого духа» [5, с. 12].

Из всех возможных видов прогресса, последовательного, из поколения в поколение, совершенствования, наиболее бесспорным является умственный прогресс, постепенное накопление знаний и вытекающего из них практического умения. Конечно, этот вид прогресса отнюдь не непрерывен, и в истории умственного развития факты свидетельствуют о возможности и периодов остановок и, может быть еще чаще, периодов упадка и утраты приобретенных прежними поколениями знаний.

По справедливому замечанию русского историка П.Г. Виноградова, рассмотрение целого ряда теорий исторического прогресса, выработанных европейской мыслью в последние два века, не позволяет примкнуть всецело ни к одной из них. При том что значение каждой из них играет определенную роль в формировании личности и общества, выдвигая ту или иную положительную сторону. Препятствием, по его мнению, выступает коренное затруднение – «все эти теории, в конце концов, придавали точному изучению исторического процесса второстепенное значение. Все отправлялись от общих положений, добытых на стороне, и применяли эти общие положения к материалу без должного внимания к его собственным характерным чертам и требованиям» [1, с. 103].

Идея общественного прогресса есть идея истории, точнее – всемирной истории человечества. Эта идея призвана связать историю воедино, сообщить ей направленность и смысл. Однако многие мыслители Просвещения, как видим, обосновывая идею прогресса, стремились к тому, чтобы рассматривать его в качестве естественного закона, стирая в той или иной мере грань между обществом и природой. Натуралистическая трактовка прогресса была у них способом сообщить прогрессу объективный характер.






Гегель тоже решал задачу подчинения истории закону, и всемирная история предстает у него закономерной, целенаправленной и преемственно-прогрессивной. Гегель, однако, отказывается от натуралистического обоснования истории. Но тогда у него появляется развивающийся мировой дух, к которому он и привяжет историческую закономерность. У Канта и Гердера история смыкалась с природой, у Гегеля, напротив, история и природа разделены, и история, творение духа, предстает самостоятельной и важнейшей реальностью. Определением же духа у Гегеля является разум, и необходимый характер истории есть выражение ее разумности. Разум предстает у Гегеля субстанцией истории, разум сообщает ей направленность, закономерность, характер прогресса. Трактовкой разума в качестве движущей силы истории Гегель примыкал к традиции Просвещения, но разум наделялся у него чертами субстанциальности. Отметим также, что у него, как и у Гердера, прогресс отождествлялся с развитием. Но если у Гердера это отождествление происходило на натуралистической основе (прогресс объявлялся законом развития вообще), то у Гегеля это происходит наоборот, потому что природа изымается из сферы развития, и развитие мыслится исключительно как развитие духа, для которого характерны, по Гегелю, преемственность и удержание достигнутого.

В философии явление «прогресса», последовательного совершенствования, скорее, редкие счастливые исключения, как бы отдельные кратковременные всплески, сменяемые долгими периодами застоя. Чисто умственные достижения человеческой мысли, легко передаваемые и усваиваемые из поколения в поколение, имеют по общему правилу тенденцию умножаться и совершенствоваться с течением времени. Рост знания есть рост умения и могущества человека – эта истина, провозглашенная Ф. Бэконом, прочно вошла в сознание. К этой истине присоединилось, в качестве второй очевидной посылки, убеждение, что рост умения может обеспечить человеку счастливую и разумную жизнь. Умственный прогресс сам по себе обеспечивает только рост внешнего умения.

В особой мере возможность употребления технического прогресса ко злу, ко вреду, и, может быть, к полной гибели человечества обнаружилась в наше время через его применение к военной технике, т.е. к искусству истребления человеческих жизней. «Открытие воздухоплавания – это, казалось бы, великое и славное торжество человеческой мысли над слабостью человеческого тела, торжество, в котором осуществилась исконная мечта человека, выраженная в мифе об Икаре и вдохновляющая научные грезы великого Леонардо да Винчи, – отчасти оказалось, правда, что значит это улучшение по сравнению с неслыханными ужасами разрушения, которое принесло применение этого открытия к военным действиям» [5, с. 453].

А бактериология, не грозит ли она еще человечеству повальным истреблением? Или же война, являющаяся разрушительной стихией. Таким образом, развитие техники может привести к губительным последствиям. Бурное



развитие науки и техники вкупе с открытием Нового Света породили иллюзию существования бесконечного поля для улучшения жизни. Ф. Бэкон был первым, кто использовал слово «прогресс» во временном, а не в пространственном значении. Он утверждал, что человеку предназначено господствовать над природой, познавая ее законы. Р. Декарт также предлагал людям стать господами и хозяевами природы. Последняя, записанная на «математическом языке» Г. Галилея, становится отныне мертвой и бездушной. Космос сам по себе уже не является носителем смысла. Он теперь не более чем механизм, который надо разобрать, чтобы инструментализировать и лучше использовать. Мир становится чистым объектом для человека-субъекта. Человек усваивает убеждение в том, что благодаря всемогущему рассудку он может быть самодостаточным.

Ситуация, сложившаяся в мировом сообществе, еще никогда не была столь близкой к антропогенной катастрофе, когда ежедневно погибают сотни и тысячи людей в различных видах кризисного состояния общества. Но социальный прогресс – понятие многогранное. Главными элементами его сущности являются как материальные, так и морально-идейные факторы, состоянием которых определяются конечные итоги соотношения прогрессивного и регрессивного направлений в современном социуме.

По-видимому, для человечества, со все большим развитием техники и технологий, все острее будет звучать вопрос – какого *качества* это развитие, что полезного и что вредного несет оно, а главное, по нашему мнению, заключается в том, что ставить во главу угла лишь внешнее формирование строя жизни без учета внутреннего, духовного развития личности и общества, чревато регрессом. Такая теория прогресса покоится психологически на наивной абсолютизации частного. Даже современная ситуация свидетельствует о том, что в XXI в. цивилизованный Запад и Европа, не брезгуя бесчеловечным и бессмысленным сценарием развязывания новой мировой войны, только подтверждают это, становясь на путь одичания и нового варварства.

### Л и т е р а т у р а


1. Виноградов П.Г. О прогрессе // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Том VII. № 4. – С. 93-114.

2. Корниенко В.И. Гуманитарный прогресс человеческого общества. // Вестник Челябинского государственного университета. Выпуск № 17. – Челябинск: Изд-во Научная библиотека Челябинского государственного университета, 2007. – С. 49-56.

3. Нисбет Р. Прогресс: история идеи. – М. ИРИСЭН, 2007. – 557 с.

4. Сорокин П.А. Существует ли нравственный прогресс человечества? // Журнал социологии и социальной антропологии. Выпуск № 2. – СПб: Изд-во Интерсоцис, 2015. – С. 15-31.

5. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М. Республика, 1992. – 511 с.



## References

1. Vinogradov P.G. O progresse // ZHurnal sociologii i social'noj antropologii. 2004. Tom VII. № 4. – S. 93-114.
2. Kornienko V.I. Gumanitarnyj progress chelovecheskogo obshchestva. // Vestnik CHelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Vypusk № 17. – CHelyabinsk: Izd-vo Nauchnaya biblioteka CHelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta, 2007. – S. 49-56.
3. Nisbet R. Progress: istoriya idei. – M. IRISEN, 2007. – 557 s.
4. Sorokin P.A. Sushchestvuet li npravstvennyj progress chelovechestva? // ZHurnal sociologii i social'noj antropologii. Vypusk № 2. – SPb: Izd-vo Intersociis, 2015. – S. 15-31.
5. Frank S.L. Duhovnye osnovy obshchestva. – M. Respublika, 1992. – 511 s.

### **Konontsova A.S., Kobylkin D.S. IDEA OF PROGRESS IN MODERN SOCIETY**

*The article different approaches of thinkers to the theories of progress are considered. The strengths and weaknesses of these theories are revealed. The author comes to the conclusion that a holistic approach is needed for constructive consideration of these theories. Otherwise, the phenomenon of progress does not have an adequate and objective assessment, but receives a one-sided and distorted representation, turning into its opposite.*

**Key words:** *progress, regression, naturalistic interpretation of progress, metaphysical idea of progress, holistic approach.*

**Кононцова Арина Сергеевна** – студентка кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Konontsova Arina Sergeevna** – student of chair of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education of Lugansk People's Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**E-mail:** kononcovaarina@gmail.com

**Кобылкин Дмитрий Сергеевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Kobylkin Dmitriy Sergeevich** – candidate of philosophical sciences, docent of chair of Philosophy State Educational Establishment of Higher Education of Lugansk People's Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**Рецензент: Исаев Владимир Данилович** – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.



## АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

УДК 101.1:316

*Даренская В.Н.*

### В.И. ДАЛЬ О НАРОДНОМ ПРАВОСЛАВНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ


*В статье рассмотрены некоторые теоретические рассуждения В.И. Даля о мировоззрении русского народа и о путях его развития в будущем, которые имеют большую ценность для современной науки. Показано, что идеи Даля позволяют более четко исследовать основные компоненты традиционного народного мировоззрения. Концепция Даля также имеет прогностическое значение до настоящего времени, поскольку в ней сформулированы принципы усвоения народом новых культурных явлений. Игнорирование этих принципов в бездумной погоне за внешним «прогрессом» привело к катастрофам XX века, поскольку разрушило традиционный уклад жизни народа и ее нравственные основания. Концептуализация В.И. Далем мировоззрения русского народа является важной частью истории русской гуманитарной науки и требует развития в наше время.*

*Ключевые слова:* В.И. Даль, народ, мировоззрение, Православие, культура.

*Сколько я ни знаю, нет добрее нашего русского народа и нет его правдивее, если только обращаться с ним правдиво... А отчего это? Оттого, что он православный... Поверьте мне, что Россия погибнет только тогда, когда иссякнет в ней Православие...*

*В.И. Даль.*

**Постановка проблемы.** Мировоззренческие рассуждения В.И. Даля до настоящего времени остаются почти не исследованным аспектом его наследия. Их ценность не только в том, что они объясняют собственное творческое credo самого В.И. Даля, его понимание сущности языка и основания его поэтики, но и имеют очень важное значение и как концептуализация мировоззрения русского народа, который он исследовал. Среди новых работ, которые начали анализ этой темы, можно выделить статьи И.А. Голованова «Аксиологические константы традиционной духовной культуры в фольклорном собрании В.И. Даля» [2] и В.И. Мельника «В.И. Даль как духовный врачеватель русского народа» [6]. В данной статье будет рассмотрен ряд ключевых текстов В.И. Даля, в которых даются общие характеристики мировоззрения русского



народа. Эти тексты имеют публицистический характер, однако содержат в себе ценные концептуальные положения, которые требуют систематизации и осмысления в качестве целостной концепции народного мировоззрения.


Как известно, революционно настроенные публицисты еще при жизни В.И. Даля отнеслись к его творчеству критически и даже враждебно. Из них наиболее радикально высказался Н. Чернышевский в своей рецензии на его книгу «Картины из русского быта». Он писал: «...у г. Даля нет и никогда не было никакого определенного смысла в понятиях о народе, или, лучше сказать, не в понятиях (потому что, какое же понятие без всякого смысла?), а в груде мелочей, какие запомнились ему из народной жизни... г. Даль не понимает народного быта» [9, с. 984]. Чем объяснить такое странное мнение, абсурдность которого совершенно очевидна в силу того, что В.И. Даль был в то время лучшим знатоком народа среди всех русских ученых, работавших в этой области? Объяснение здесь вполне очевидное и оно лежит в области мировоззрения и идеологии. Для Н. Чернышевского народ был в первую очередь «темной массой», которая пребывает якобы в «рабстве» и поэтому а priori не может иметь в своем быте и мировоззрении чего-либо ценного. Сам Чернышевский достаточно откровенно высказывал свое презрение к народу, которое заметно даже по названиям его статей: «Народная бестолковость», «Леность грубого простонародья» и т.п. По мнению революционеров, народ должен все получить только после революционного изменения жизни, а до этого его жизнь мало чем отличается от животного существования. При этом революционеры, в отличие от В.И. Даля и других ученых, народа по сути не знали и с ним почти не общались. Их якобы «любовь к народу» была лишь абстрактной идеологической схемой. При более внимательном рассмотрении эта «любовь» вообще оказывалась мифом и лицемерием, поскольку этим людям не жалко было массовой гибели народа в кровавых смутах ради придуманного ими будущего «счастья». XX век показал ложь их идеологии.

**Цель исследования.** В.И. Даль, в отличие от революционных идеологов, не только знал и понимал реальный народ, но и имел общее с ним мировоззрение. Как писал В.Г. Белинский, «к особенности любви Даля к Руси принадлежит то, что он любит ее *в корню*, в самом стержне, основании ее, ибо он любит простого русского человека, на обиходном языке нашем называемого крестьянином и мужиком» [1, с. 80]. Это стало возможным именно потому, что В.И. Даль исповедовал христианскую веру и мировоззрение, общее с русским народом (этому не мешал и критический взгляд на отдельные его аспекты), поскольку знал, что оно является самым содержательным из всех возможных – и особенно по сравнению с революционным безбожием Чернышевского и подобных ему. Именно это и вызывало плохо скрываемую ненависть к В.И. Далю со стороны последнего, которая и заставляла Чернышевского делать столь абсурдные утверждения, противоречащие очевидным фактам. Целью данной статьи является анализ репрезентативных текстов этнографических исследований и публицистики В.И. Даля, касающихся специфики народного

мировоззрения и показывающих его православные основания.

**Основная часть.** Воспоминания П.И. Мельникова-Печерского ярко свидетельствуют о том, что В.И. Даль вполне осознанно принял Православие, так как считал, что в Православной Церкви сохраняется вся полнота Истины. В одной из бесед со своим другом-учеником он сказал: «“Самая прямая наследница апостолов, бесспорно, ваша греко-восточная церковь, а наше лютеранство дальше всех забрело в дичь и глушь... Римское католичество в этом отношении лучше протестантизма, но там другая беда, горшая лютеранского головерия – главенство папы, признание смертного и страстного человека заместителем Сына Божия. Православие – великое благо для России, несмотря на множество суеверий русского народа. Но ведь все эти суеверия не что иное, как простодушный лепет младенца, еще неразумного, но имеющего в себе ангельскую душу. Сколько я ни знаю, нет добрее нашего русского народа и нет его правдивее, если только обращаться с ним правдиво... А отчего это? Оттого, что он православный... Поверьте мне, что Россия погибнет только тогда, когда иссякнет в ней Православие... Расколы – вздор, пустяки; с распространением образования они, как пыль, свеются с русского народа. Раскол недолговечен, устоять ему нельзя; что бы о нем ни говорили, а он все-таки не что иное, как порождение невежества... Пред светом образования не устоять ни темному невежеству, ни любящему потемки расколу. Суеверия тоже пройдут со временем. Да где же и нет суеверий? У католиков их несравненно больше, а разве протестантизм может похвалиться, что оно совершенно свободно от суеверий? Но суеверие суеверию – рознь. Наши русские суеверья имеют характер добродушия и простодушия, на Западе не то; тамошние суеверия дышат злом, пахнут кровью. У нас непомерное, превышающее церковный закон почитание икон, благовещенская просфора, рассеянная вместе с хлебными зёрнами по полю ради урожая, скраденная частица Святых даров, положенная в пчелиный улей, чтобы меду было побольше, а там – испанские инквизиции, Варфоломеевские ночи, поголовное истребление евреев, мавров, казни протестантов!” Так говаривал он много раз и впоследствии, и чем более склонялись дни его, тем чаще» [7, с. 329-330].

В данном свидетельстве принципиально важны две фразы В.И. Даля, для понимания его мировоззрения: 1) «нет добрее нашего русского народа и нет его правдивее, если только обращаться с ним правдиво... А отчего это? Оттого, что он православный»; 2) «Россия погибнет только тогда, когда иссякнет в ней Православие». Первое высказывание – это принципиальный ответ всем русофобским мифам о русском народе, за много веков придуманных его врагами и усиленного пропагандируемым до сих пор. В нем важна и оговорка: «если только обращаться с ним правдиво», которая означает, что русский народ проявляет свои лучшие качества тогда, когда его не обманывают и не пытаются навязать ему чуждые понятия и образ жизни. В последнем случае он эти качества утрачивает. Второй принципиальный тезис Даля состоит в том, что своей нравственной высоты русский народ достиг только благодаря




Православию и неизбежно утратит ее, если утратит православную веру – что и подтвердилось на практике в XX веке. Тем не менее, пока Православие сохраняется хотя бы частью народа – Россия будет существовать. Таков прогноз В.И. Даля на все будущие времена.

Скончался В.И. Даль, уже сознательно крестившись в Православие. Мельников-Печерский сразу после его смерти вспоминал, как это случилось: «Помню раз, года четыре тому назад, прогуливались мы с ним по полю около Ваганькова кладбища. Оно недалеко от Пресни, где жил и умер Владимир Иванович. – Вот и я здесь лягу, – сказал он, указывая на кладбище. – Да вас туда не пустят, – заметил я. – Пустят, – отвечал он, – я умру православным по форме, хоть с юности православен по верованиям. – Что же мешает вам, Владимир Иванович? – сказал я. – Вот церковь... – Не время еще, – сказал он, – много молвы и говора будет, а я этого не хочу; придет время, как подойдет безглазая, тогда...» [7, с. 330-331]. Как известно, с В.И. Даля списан один из святых на иконе свв. Космы и Дамиана, написанной в последней трети XIX в. Икона находится в Музее истории религии (Санкт-Петербург). По мнению сотрудников Музея, в образах свв. Космы и Дамиана узнаваемы портреты Пушкина и Даля. «Почему именно в образах этих святых иконописец напомнил нам о Пушкине и Дале? Вероятно, он вкладывал в икону символический смысл: речь идет не только о Дале как враче, присутствовавшего у смертного одра Пушкина, но и о двух духовных врачевателях русского народа» [7], – отмечает В.И. Мельник. Это символ очень показателен.

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даль дает такое определение слову «человек», которое вполне соответствует православной антропологии: «Человек плотский, мертвый едва отличается от животного, в нем пригнетенный дух под спудом; человек чувственный, природный признает лишь вещественное и закон гражданский, о вечности не помышляет, в искус падает; человек духовный, по вере своей, в добре и истине; цель его – вечность, закон – совесть, в искус побеждает; человек благодатный постигает, по любви своей, веру и истину; цель его – Царство Божие, закон – духовное чутье, искушенья он презирает. Это степени человечества, достигаемые всяким по воле его» [6, с. 571]. Это определение имеет оригинальный характер, оно не содержит скрытых цитат церковных авторов и строго передает общее народное понимание сущности человека. В нем важно отметить не только противопоставление человека плотского и человека духовного, но и его динамический характер – оно предполагает духовный рост и совершенствование человека, восхождение на более высокие ступени на основе свободы («по воле его»). Исходя из такого православного народного понимания природы человека и его устремлений В.И. Даль судит о различных культурных явлениях. Рассмотрим некоторые его суждения.

Большой интерес представляет оценка Далем содержания и структуры народного мировоззрения, поскольку оно сложно и многослойно и поэтому всегда вызывало споры среди его исследователей. Главным образом споры




касались соотношения христианских и языческих элементов. К языческим элементам Даль относит в первую очередь суеверия, поскольку другие элементы язычества (остатки культов и мифологии язычества) к XIX веку уже не существовали. В.И. Даль писал: «если и смотреть на поверья народа, вообще, как на суеверие, то они не менее того заслуживают нашего внимания, как значительная частица народной жизни; это путы, кои человек надел на себя – по своей ли вине, или по необходимости, по большому уму, или по глупости, – но в коих он должен жить и умереть, если не может стряхнуть их и быть свободным. Но где и когда можно или должно сделать то или другое, – этого нельзя определить, не разобрав во всей подробности смысла, источника, значения и силы каждого поверья. И самому глупому и вредному суеверию нельзя противодействовать, если не знаешь его и не знаком с духом и с бытом народа» [3, с. 341-342]. Тем самым Даль считает суеверие в первую очередь результатом многовекового народного опыта, который должен быть изучен для понимания сущности этого явления.

«Поверьем, – по определению В.И. Даля, – называем мы вообще всякое укоренившееся в народе мнение, или понятие, без разумного отчёта основательности его. Из этого следует, что поверье может быть истинное и ложное; в последнем случае оно называется, собственно суеверием или, по новейшему выражению, предрассудком. Между этими двумя словами разницы мало; предрассудок понятие более тесное и относится преимущественно к предостерегательным, суеверным, правилам, что, как и когда делать. Из этого видно, ещё в третьем значении, важность предмета, о коем мы говорим; он даёт нам полную картину жизни и быта известного народа» [3, с. 342]. Тот факт, что «поверье может быть истинное» означает, что оно должно изучать некое реальное знание о природе и тем самым как важная часть культуры народа, обычно непонятная для других.

Поэтому, продолжает свою мысль Даль, «подробное, добросовестное разбирательство, сколько в каком поверье есть или могло быть некогда смысла, на чём оно основано и какую ему теперь должно дать цену и где указать место – это нелегко. Едва ли однако же можно допустить, чтобы поверье, пережившее тысячелетия и принятое миллионами людей за истину, было изобретено и пущено на ветер, без всякого смысла и толка. Коли есть поверья, рождённые одним только праздным вымыслом, то их очень немного; – и даже у этих поверий есть, по крайней мере, какой-нибудь источник, например: молодцеванье умников или бойких над смиренными; старание поработить умы самым сильным средством – общественным мнением, против которого слишком трудно спорить» [3, с. 343-344]. Таким образом, Даль обосновывает мысль о позитивном значении большинства народных поверий, поскольку они доказали свою пользу на практике.

С другой стороны, Даль применяет исторический метод рассмотрения данного явления. «У нас есть поверья – остаток или памятник язычества; – отмечает он, – они держатся потому только, что привычка обращается в






природу, а отмена старого обычая всегда и везде встречала сопротивление. Сюда же можно причислить все поверья русского баснословия, которое, по всей вероятности, в связи с отдалёнными временами язычества. Другие поверья придуманы случайно, для того, чтобы заставить малого и глупого, окольным путём, делать или не делать того, чего от него прямым путём добиться было бы гораздо труднее» [3, с. 344]. Как видим, пережитки мифов языческих времен Даль ставит на одном уровне с современными выдумками, которые часто встречаются в народе в связи с какими-то экстраординарными событиями, которые «обрастают мифами». Это говорит о том, что эта часть народного мировоззрения является периферийной – это фольклор, который нужен для того, чтобы структурировать представления о мире, но не «ядро» мировоззрения. Тем самым, исходя из этой мысли В.И. Даля, нельзя говорить о так называемом «двоеверии» у русского народа, поскольку его религиозная вера – Православие, и фольклорная мифология имеют совершенно разный статус. Если Православие составляет высшую, сакральную часть народного мировоззрения, то фольклорная мифология – это его низшая, «прикладная» часть. Православие признает, что окружающий мир населен духами (бесами), которые в народе имеют свои имена (лешие, русалки и пр.). Некоторым пережитком язычества в народе было стремление «задобрить» этих духов, вместо того чтобы изгонять их чтением 90-го псалма и крестным знаменем, но это стремление не имело специальной культовой практики и поэтому не может считаться «язычеством» как мировоззрением. Для народной практики общения с духами характерно то, что «задабривание» было только первой стадией, но затем все равно обращались к православной молитве. Весьма показательным в этом отношении является рассказ Даля «Сказка о кладе», являющийся вариацией «фаустовского» сюжета. Но в отличие от Фауста, герой Даля, хотя и хотел продать свою душу за богатый клад – не смог это сделать просто потому, что по привычке осенил себя крестным знаменем.


«Поверья третьего разряда, – продолжает Даль, – в сущности своей, основаны на деле, на опытах и замечаниях; поэтому их неправильно называют суевериями; они верны и справедливы, составляют опытную мудрость народа, а потому знать их и сообразовываться с ними полезно. Эти поверья бесспорно должны быть все объяснимы из общих законов природы: но некоторые представляются до времени странными и тёмными. За сим непосредственно следуют поверья, основанные также в сущности своей на явлениях естественных, но обратившихся в нелепость по бессмысленному их применению к частным случаям. Пятого разряда поверья изображают дух времени, игру воображения, иносказания – словом, это народная поэзия, которая, будучи принята за наличную монету, обращается в суеверие» [3, с. 344]. Здесь В.И. Даль выстраивает градацию отхода поверий от уровня ценного опытного знания и переход их в статус поэзии – игры воображения.

«К шестому разряду, наконец, должно причесть, может быть только до поры до времени, небольшое число таких поверий, в коих мы не можем



добиться никакого смысла. Или он был утрачен по изменившимся житейским обычаям, или вследствие искажений самого поверья, или же мы не довольно исследовали дело, или, наконец, может быть в нём смысла нет и не бывало. Но как всякая вещь требует объяснения, то и должно заметить, что такие вздорные, уродливые поверья произвели на свет, как замечено выше, или умничанье, желание знать более других и указывать им, как и что делать, – или пытливый, любознательный ум простолюдина, доискивающийся причин непонятого ему явления; эти же поверья нередко служат извинением, оправданием и утешением в случаях, где более не к чему прибегнуть. С другой стороны, может быть, некоторые бессмысленные поверья изобретены были также и с той только целью, чтобы, пользуясь легковерием других, жить на чужой счёт. Этого разряда поверья можно бы назвать мошенническими», – отмечает В.И. Даль [3, с. 344-345]. Как видим, ученый здесь проявляет максимальную объективность, указывая также и на такие элементы народного мировоззрения, которые уже давно потеряли всякий смысл, и даже на такие, которые изначально были «мошенническими». Однако из вышеприведенных его суждений видно, что эти элементы скорее составляют исключение.


Даль также учитывает элемент условности в своих теоретических построениях, не делает из них догмы. Он отмечает: «Само собой разумеется, что разряды эти на деле не всегда можно так положительно разграничить; есть переходы, а многие поверья, без сомнения, можно причислить и к тому и к другому разряду; опять иные упомянуты у нас, по связи своей с другим поверьем, в одном разряде, тогда как они в сущности принадлежат к другому. Так, например, все лицедеи нашего баснословия принадлежат и к остаткам язычества, и к разряду вымыслов поэтических, и к крайнему убежищу невежества, которое не менее, как и само просвещение, хотя и другим путём, ищет объяснения непостижимому и причины непонятных действий. Лица эти живут и держатся в воображении народном частью потому, что в быту простолюдина, основанном на трудах и усилиях телесных, на жизни суровой, – мало пищи для духа; а как дух этот не может жить в бездействии, хотя он и усыплен невежеством, то он и уносится, посредством мечты и воображения, за пределы здешнего мира. Не менее того пытливый разум, изыскивая и не находя причины различных явлений, в особенности бедствий и несчастий, также прибегает к помощи досужего воображения, олицетворяет силы природы в каждом их проявлении, сваливает всё на эти лица, на коих нет ни суда, ни расправы, – и на душе как будто легче» [3, с. 345]. Концовка этого рассуждения важна для понимания оценки В.И. Далем гносеологических источников такого рода народных воззрений. Он объясняет естественно большую роль воображения в создании архаической картины мира, но при этом отмечает, что работа воображения не была праздной, но была направлена на объяснение природных и социальных явлений. Кроме того, ценно и замечание Даля о том, что «невежество... не менее, как и само просвещение, хотя и другим путём, ищет объяснения непостижимому и причины непонятных действий». Это



означает, что действия ума людей одинаковы во всех культурах, и «невежество» в области наук совсем не означает, что люди при этом не мыслят.

В подтверждение этой мысли Даль пишет о том, что сам народ не лишен рефлексии по поводу имеющихся у него мифологических представлений: «Вопрос, откуда взялись баснословные лица, о коих мы хотим теперь говорить – возникал и в самом народе: это доказывается сказками об этом предмете, придуманными там же, где в ходу эти поверья. Домовой, водяной, леший, ведьма и проч. не представляют, собственно, нечистую силу; но по мнению народа, созданы ею, или обращены из людей, за грехи или провинности. По мнению иных, падшие ангелы, спрятавшиеся под траву прострел, поражены были громовою стрелою, которая пронзила ствол этой травы, употребляемой по этому поводу для залечения ран – и низвергла падших духов на землю; здесь они рассыпались по лесам, полям и водам и населили их. Все подобные сказки явным образом изобретены были уже в позднейшие времена; может быть древнее их мнение, будто помянутые лица созданы были нечистым для услуг ему и для искушения человека; но что домовый, например, который вообще добродетельнее прочих, отложился от сатаны – или, как народ выражается, от чёрта отстал, а к людям не пристал» [3, с. 346]. Как видим, Даль четко указывает на то, что народная мифологическая картина мира внутренне логична, и в ней нашло отражение и библейское откровение о сотворении мира, хотя и дополненное некоторыми фантастическими образами, дошедшими из язычества. Но поскольку все эти образы имеют лишь вспомогательный, «художественный» характер, то в целом картина мира народа была уже христианской, хотя и содержала подобные архаические реликты.


В.И. Далю принадлежат интересные рассуждения о народной поэзии как форме исторической памяти. Здесь народная поэзии – игра воображения – также оказывается важнейшим практическим средством формирования знаний и мировоззрения людей. В «Письмах о Хивинском походе» Даль размышлял: «Что такое народная поэзия? Откуда берется это безотчетное стремление нескольких поколений к одному призраку, и каким образом, наконец, то, что думали и чувствовали в продолжение десятков или сотен лет целые народы, племена и поколения, оживает в слове, воплощается в слове одного и снова развивается в толпе и делается общим достоянием народа? Это загадка. Сто уст глаголят одними устами – это хор древних греков, и значение хора их может понять только тот, кто способен постигнуть душою, что такое народная, созданная народом поэма: это дума вслух целого народа, целых поколений народа. Для меня это первый залог нашего бессмертия. Говорят: глас народа, глас Божий; что же сказать о гласе целого поколения? Этот залог должен найти свой отголосок, он не замрет в простоте и силе своей, а отголоска ему в этом мире нет. Так-то мы читаем в каждой книге не то, что написано, а то, что можем понять и постигнуть, что тронет и займет нас; так-то народные предания для иных – бабы сплетни, для иного совсем иное» [4, с. 371-372]. Как видим, начиная рассуждение с вопроса достаточно приземленного – роли эпоса в



формировании народа – Даль затем переходит к теме метафизической и формулирует интересный тезис о том, что земная память в поколениях является «первым залогом нашего бессмертия». Если и на земле давно жившие люди не забываются – то уже тем более Бог не забудет никого в посмертном бытии – такова логика его рассуждения. Кроме того, здесь Даль высказывает и важное положение, которое уже в XX веке будет разрабатывать герменевтика – положение о том, что содержание текста всегда зависит и от самого читателя, от его ожиданий и вкладываемых им в текст смыслов. Здесь необходимо «родство душ» автора и читателя.

Наконец, особым аспектом в наследии В.И. Даля является его Письмо к издателю А.И. Кошелеву, опубликованное в журнале «Русская беседа», 1856. Часть III. Это письмо в свое время приобрело «скандальную» известность, главным образом, потому что его оппоненты из «прогрессивного» лагеря, как справедливо отметил Ю.П. Фесенко, «преднамеренно исказили его позицию» [9, с. 6] в вопросе о распространении грамотности в народе. Так, например, М. Салтыков-Щедрин писал: «Г. Даль в оное время отстаивал право русского мужика на безграмотность» [Цит. по: 9, с. 221]. В действительности же Даль в этом письме высказал совершенно иную и чрезвычайно прозорливую мысль, в справедливости которой мы можем вполне убедиться только теперь – на основе трагического опыта нашей истории.


«Речь о просвещении, – писал здесь Даль, – Спор о пользе или вреде его, хотя некогда Академии и вызывали на решение такого странного вопроса и сулили за это награды, спор этот может вертеться на одном только недоразумении, на различном понятии о значении слова просвещение. Оно может служить средством к добру и ко злу; в последнем случае оно, без всякого сомнения, вредно; могут быть также отрасли просвещения, кои, при известных обстоятельствах, наклонностях и влиянии, делаются опасными; могут быть другие, кои должно распространять, а тем более применять к делу, не в том виде, как они нам передаются; *вообще же против просвещения и образования мог бы восставать тот только, кто полагал бы сущность жизни нашей не в духе, а во плоти; другими словами, кто желает оскотиниться.* Полагаю, что объяснение это ясно и не подаёт повода к кривотолкам; надеюсь, что не станут выворачивать слов моих наизнанку; это была бы забава пошлая, которая послужила бы только новым убеждением в пользу сказанного, т. е. что *всё может быть употреблено во зло.* Я не говорю о науках точных, о каких-нибудь истинах счисления, о дознанном событии, тут не прибавишь и не убавишь: *но выводы, заключения и приложение этих истин, – действия, бесспорно также относящиеся к просвещению, могут быть весьма не одинаковы, смотря по взглядам на предмет, по направлению и убеждениям.* Что русскому здорово, то немцу смерть, и наоборот» [Выделено мной. – Авт.] [5]. Как видим, ни о каком «праве на безграмотность» здесь речь не идет, и Даль является таким же сторонником просвещения народа, как и его оппоненты. Однако в отличие от них, Даль очень хорошо понимает, к чему



может привести *необдуманное навязывание* грамотности народу. Вообще, уже сама мысль Даля о том, что грамотность при ее неправильном введении может служить во зло – была для своего времени крайне смелой и глубокой.

Далее Даль еще более проясняет свою мысль в ее конкретных аспектах: «А что читать нашим грамотеям? Вы мне трёх путных книг для этого не назовёте. А что писать нашим писакам? Разве ябеднические просьбы и подложные виды? Св. Писание, даже по цене, как оно продаётся и притом почти только в столицах, весьма редко может дойти до рук простолюдина, и то уже по цене удвоенной. При том одним этим он не удовольствуется, а захочет знать, что говорится в других книгах. Упомяну мимоходом, что были когда-то так называемые лубочные издания, малополезные, но и безвредные; и их теперь нет, но и на место их нет ничего. Если бы вы убедились на деле, что вместе с грамотой, по какой-либо неразрывной связи, к какому бы то ни было народу прививается и нравственная порча, влекущая к употреблению нового знания своего во зло, – я говорю только если бы – то вероятно бы согласились, что грамота не есть просвещение и что наперёд грамоты надо бы позаботиться о чём-либо ином. *Сутяжничество и все бесчестные уёвртки, прикрываемые видом законности, появляются тотчас там, где грамота вытесняет совесть и занимает её место, где совесть заменяется грамотой.* Если бы ближайшее по соприкосновенности к мужику сословие промышляло злоупотреблением грамотности и закона, то такой обычай легко мог бы сделаться повальным. Удалите же наперёд безнаказанный пример этот, покажите будущему ученику своему благое приложение грамоты – не на словах, а на деле, окружите его такими примерами – и с Богом, учите его» [Выделено мной. – Авт.] [5]. Таким образом, второй принципиальный тезис Даля состоит в том, что грамоте нужно учить людей тогда, когда они к этому уже будут достаточно подготовлены новыми условиями жизни, поскольку при тех условиях, которые есть на тот момент, о котором шла речь, грамота в первую очередь приведет к моральной деградации народа. Даль и специально обращается к своим будущим оппонентам, чтобы прояснить свою мысль и избежать кривотолков (но, как оказалось, совершенно бесполезно): «Прошу не принимать слов моих в таком смысле, будто я гоню грамоту; нет, я хочу только убедить вас, что грамота не есть просвещение, а относится к одному внешнему образованию, и потому не может быть сущностью забот наших для образования простолюдина. Придавать лоск прежде отделки вещи нельзя, разве для того только, чтобы обмануть наружным видом её. Слово грамотей уже нередко слышится в бранном смысле, как равносильное плуту, даже мошеннику, и в этом случае именно подразумевается, что грамотность у этого человека заняла место совести» [5]. Ситуация, когда «грамотность у этого человека заняла место совести», является гениально прозорливым предсказанием В.И. Даля.

Как известно, система всеобщего начального образования была заложена в конце XIX века К.П. Победоносцевым как сеть церковно-приходских школ (к 1918 г. начальное образование должно было стать общеобязательным, но этому



помешала война и особенно революция). Суть этой системы была в том, что начальное образование было церковным и объединено с нравственным воспитанием. Дети учились читать по Псалтири и по нравоучительным церковным книгам. Как видим, К.П. Победоносцев полностью учел уроки В.И. Даля. Тем самым можно сказать, что *начальное образование создавалось в России на основе идей Даля*. К сожалению, в XX веке образование пошло уже по совсем иному – нравственно деструктивному – пути, и привело именно к тем результатам, от которых предостерегал Даль.

**Выводы.** Кратко рассмотренные основные компоненты теоретических рассуждений В.И. Даля о мировоззрении русского народа и о путях его развития в будущем имеют большую ценность для современной науки. Во-первых, они позволяют более четко исследовать основные компоненты традиционного народного мировоззрения, отраженного в быту, памятниках культуры и исторических событиях. Во-вторых, концепция Даля до сих пор имеет большое прогностическое значение, поскольку в ней сформулированы принципы усвоения народом новых культурных явлений. Игнорирование этих принципов в бездумной погоне за внешним «прогрессом» привело к катастрофам XX века, поставившим русский народ на грань выживания. Остается надеяться, что идейное и культурологическое наследие В.И. Даля будет усвоено и позволит избежать подобных катастроф в будущем.

### Л и т е р а т у р а

1.Белинский В.Г. Рец. на кн.: Повести, сказки и рассказы Казака Луганского. СПб., 1846 // Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 10. – С. 80-85.

2.Голованов И.А. Аксиологические константы традиционной духовной культуры в фольклорном собрании В.И. Даля // Челябинский гуманитарий. 2012. № 1(18). – С. 37-45.

3.Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа // Байрамукова А.И. В мире текстов В.И. Даля: Учеб. пос. – Ростов-на-Дону: «Книга», 2015. – С. 341-347.

4.Даль В.И. Письма о Хивинском походе // Байрамукова А.И. В мире текстов В.И. Даля: Учеб. пос. – Ростов-на-Дону: ЗАО «Книга», 2015. – С. 348-401.

5.Даль В.И. Письмо к издателю А.И. Кошелеву // Русская беседа. 1856. III. С. 1-16. : [Электронный ресурс] – URL: [http://az.lib.ru/d/dalx\\_w\\_i/text\\_1856\\_pismo\\_koshelevu.shtml](http://az.lib.ru/d/dalx_w_i/text_1856_pismo_koshelevu.shtml).

6.Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка : В 4 томах / Даль В.И. – М. : РИПОЛ классик, 2006. / Том 4. Р-Я. – 672 с.

7.Мельник В. В.И. Даль как духовный врачеватель русского народа. Очерк : [Электронный ресурс] – URL: [https://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2016/03/2016-03-09/vi\\_dal\\_kak\\_duhovnyj\\_vrachevatel\\_russkogo\\_naroda?fbclid=IwAR2Utmq9QNVXSgd\\_a\\_TLsM92XSZoB4WfmOsMLqAwaLUO1ptwJDklmfpQmLB4](https://ruskline.ru/monitoring_smi/2016/03/2016-03-09/vi_dal_kak_duhovnyj_vrachevatel_russkogo_naroda?fbclid=IwAR2Utmq9QNVXSgd_a_TLsM92XSZoB4WfmOsMLqAwaLUO1ptwJDklmfpQmLB4).

8.Мельников-Печерский П.И. Воспоминания о Владимире Ивановиче Дале // Даль В.И. Картины из русского быта. – М.: Новый Ключ, 2002. – С. 267-333.

9.Фесенко Ю.П. Проза В.И. Даля: Творческая эволюция. – Луганск; СПб. : Альма матер, 1999. – 261 с.

10. Чернышевский Н.Г. Картины из русского быта. Владимира Даля // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений в пятнадцати томах. Том VII. Статьи и рецензии 1860-1861. – М.: ОГИЗ ГИХЛ, 1950. – С. 983-986.

### References

1.Belinskii V.G. Rets. na kn.: Povesti, skazki i rasskazy Kazaka Luganskogo. SPb., 1846 // Belinskii V.G. Poln. sobr. soch.: V 13 t. T. 10. – S. 80-85.

2.Golovanov I.A. Aksiologicheskie konstanty traditsionnoi dukhovnoi kul'tury v fol'klornom sobranii V.I. Dalia // Cheliabinskii gumanitarii. 2012. № 1(18). – S. 37-45.

3.Dal' V.I. O pover'iakh, sueveriiakh i predrassudkakh russkogo naroda // Bairamukova A.I. V mire tekstov V.I. Dalia: Ucheb. pos. – Rostov-na-Donu: «Kniga», 2015. – S. 341-347.

4.Dal' V.I. Pis'ma o Khivinskom pokhode // Bairamukova A.I. V mire tekstov V.I. Dalia: Ucheb. pos. – Rostov-na-Donu: ZAO «Kniga», 2015. – S. 348-401.

5.Dal' V.I. Pis'mo k izdateliu A.I. Koshelevu // Russkaia beseda. 1856. III. S. 1-16. : [Электронный ресурс] – URL: [http://az.lib.ru/d/dalx\\_w\\_i/text\\_1856\\_pismo\\_koshelevu.shtml](http://az.lib.ru/d/dalx_w_i/text_1856_pismo_koshelevu.shtml).

6.Dal' V.I. Tolkovyj slovar' zhivogo velikoruskogo iazyka : V 4 tomakh / Dal' V.I. – M. : RIPOL klassik, 2006. / Tom 4. R-Ia. – 672 s.

7.Mel'nik V. V.I. Dal' kak dukhovnyi vrachevatel' russkogo naroda. Ocherk. : [Электронный ресурс] – URL: [https://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2016/03/2016-03-09/vi\\_dal\\_kak\\_duhovnyj\\_vrachevatel\\_russkogo\\_naroda?fbclid=IwAR2Utmq9QNVXSgd\\_a\\_TLsM92XSZoB4WfmOsMLqAwALUO1ptwJDkImfpQmLB4](https://ruskline.ru/monitoring_smi/2016/03/2016-03-09/vi_dal_kak_duhovnyj_vrachevatel_russkogo_naroda?fbclid=IwAR2Utmq9QNVXSgd_a_TLsM92XSZoB4WfmOsMLqAwALUO1ptwJDkImfpQmLB4).


8.Mel'nikov-Pecherskii P.I. Vospominaniia o Vladimire Ivanoviche Dale // Dal' V.I. Kartiny iz russkogo byta. – M.: Novyi Kliuch, 2002. – S. 267-333.

9.Fesenko Iu.P. Proza V.I. Dalia: Tvorcheskaia evoliutsiia. – Lugansk; SPb. : Al'ma mater, 1999. – 261 s.

10. Chernyshevskii N.G. Kartiny iz russkogo byta. Vladimira Dalia // Chernyshevskii N.G. Polnoe sobranie sochinenii v piatnadsati tomakh. Tom VII. Stat'i i retsenzii 1860-1861. – M.: OGIz GIKhL, 1950. – S. 983-986.

### Darenskaya V.N. V.I. DAL ON THE NATIONAL ORTHODOX WORLDVIEW

*The article considers some theoretical arguments of V.I. Dal about the worldview of the Russian people and about the ways of its development in the future, which are of great value for modern science. It is shown that Dal's ideas allow us to more clearly explore the main components of the traditional folk worldview. The concept of Dal also has a prognostic value up to the present time, since it formulates the principles of assimilation of new cultural phenomena by the people. Ignoring these principles in the thoughtless pursuit of external "progress" led to the catastrophes of the twentieth century, since it destroyed the traditional way of life of the people and its moral foundations. Russian people's conceptualization of the worldview by V.I. Dal is an important part of the history of Russian humanities and requires development in our time.*



*Key words:* V.I. Dal, people, worldview, Orthodoxy, culture.

**Даренская Вера Николаевна** – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедры философии Луганского государственного педагогического университета.

**Darenskaya Vera Nikolaevna** – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy of Lugansk state pedagogical university.

**E-mail:** vera\_darenskaya@mail.ru

**Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК-265.32

*Протоиерей Алексей Слюсаренко*


## **ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЕКСАНДРА ИСАЕВИЧА СОЛЖЕНИЦЫНА**

*В статье рассматривается литургическая тема в творчестве русского писателя Александра Солженицына. Насколько точен писатель в изображении православного богослужения? Как оценивал современную ему литургическую жизнь Церкви? Что мы знаем о сакраментальной стороне жизни самого писателя? В каких произведениях Солженицына литургическая тема раскрыта в полной мере? Ответы на эти и другие вопросы найдёт читатель в нашей статье.*

**Ключевые слова:** *литургия, молитва, панихида, богослужение, творчество, крест, эротология.*

**Введение.** Литургическая тема в Русской литературе – её болезненное место. Редко кто из наших писателей избежал грубых ошибок в описании церковной службы и церковной жизни. Протопресвитер Александр Шмеман называет только одного писателя, который смог безукоризненно справиться с церковной службой – это Чехов: «Мой предмет в богословии – литургика. Когда-то я забавлялся тем, что ставил отметки по литургики русским писателям, проверяя их знания. Ведь у каждого проглядывает то молебен, то панихида, то свадьба, то еще что-нибудь. И, увы, этот экзамен мало кто из русских писателей выдержал. Пушкин написал о том молебне, который, зевая, слушают люди в Троицын день, забыв, что это не молебен, а вечерня. Для литургиста это невыносимая ересь, и Пушкин проваливается. Тургенев миропомазал Базарова на смертном одре. Лев Толстой употребил кадило на свадьбе Левина (хотя оно в трепнике стоит, но давным-давно бытом вытеснено, потому что напоминает похороны, как известно). И так далее. Я могу продолжить. И есть только один человек, который получает, не претендуя на большую веру, круглую пятерку





по литургике, – это Чехов. Он ни разу нигде не ошибся. Ему не нужно было показывать знание Типикона, но знал он его замечательно, знал его не только в мелочах, но знал и аромат вещей, который только может знать человек, с детства живший церковной жизнью. Даже вот наш последний христианский писатель, Пастернак, начинает с какого литургического ляпа! Помните, в «Докторе Живаго»: «И шли, и шли, и шли, и пели “Вечную память”»? Вы когда-нибудь слышали, чтобы шли и пели «Вечную память»? Никогда в жизни. Этого не существует. Спели «Вечная память», потом перешли на «Святый Боже» [1, с. 384-385].


**Основная часть.** Не хуже, а даже лучше, чем Чехов, с литургической темой справился Гоголь. Его «Размышления о Божественной Литургии» можно признать лучшей книгой о Евхаристии во всей Русской литературе.

Второе место я отдаю Александру Исаевичу Солженицыну. В широком смысле всё его творчество *литургично*, оно есть служение Богу. Это литургия после литургии. Это жизнь, преображённая Евхаристией.

Уже в ранних рассказах Солженицына мы встречаем описание церковной службы. В «Матрёнинном дворе», написанном в 1959 г., а опубликованном «Новым миром» Твардовского в 1963-м г., это отпевание трагически погибшей Матрёны. Чин отпевания не мог, конечно, быть подробно описан писателем, поскольку рассказ публиковался в советском журнале, да ещё в разгар хрущёвских гонений на Церковь. Вскользь писатель упоминает о погребении, совершённом отцом Михаилом, не второпях (как это часто бывает), а медленно, как полагается по уставу. Более подробно описаны народные молитвословия за поминальной трапезой.

В середине 60-х Солженицын пишет рассказ «Пасхальный крестный ход». В Советском Союзе его можно было прочесть лишь в самиздате. Первая публикация состоялась в 1969 г. в эмигрантском журнале «Посев». В 1998 году к юбилею писателя «Журнал Московской патриархии» предложит этот рассказ вниманию церковного читателя. Солженицын описал Пасхальный крестный ход 1966 года в Преображенском храме в Переделкине. «Светлая Заутреня» омрачена толпой комсомольцев, превративших шествие в «крестный ход без молящихся и без крестящихся» [2, с. 267].

В «Крохотках» писатель также не обходится без литургических мест. В миниатюре «Мы-то не умрём» Солженицын обращает внимание читателя на забвение памяти покойных в советском обществе. И действительно, сколько кладбищ порушено было в наших городах! В Луганске, к примеру, не сохранилось ни одного дореволюционного погоста. Они не должны были, по замыслу вандалов, напоминать нам о старой, несоветской России. Установлено было Русской Церковью, ещё в 1769 г. поминать павших воинов в день Усекновения главы Иоанна Предтечи. «Когда-то на кладбищах наших по воскресеньям ходили между могил, пели светло и кадили душистым ладаном. Становилось на сердце примирено...» [2, с. 550]. Но день этот забыт в СССР.



В этом обществе люди забыли молитву. Она заменена утренней зарядкой. «Никого в наше время не удивляет, что человек каждодневно служит терпеливо и внимательно телу своему» («Приступая ко дню») [2, с. 551].


Россия живёт без Креста: «Кресты давно сшиблены или скривлены; ободранный купол зияет остовом проржавевших рёбер; растёт бурьян на крышах и в расщелинах стен; редко ещё сохранилось кладбище вокруг церкви; а то свалены и его кресты, выворочены могилы; заалтарные образы смыты дождями десятилетий, исписаны похабными надписями».

Россия живёт без колокольного звона: «И всегда люди были корыстны, и часто недобры. Но раздавался звон вечерний, плыл над селом, над полем, над лесом. Напоминал он, что покинуть надо мелкие земные дела, отдать час и отдать мысли – вечности. Этот звон, сохранившийся нам теперь в одном только старом напеве, поднимал людей от того, чтоб опуститься на четыре ноги» («Путешествую вдоль Оки») [2, с. 553].

«Крохотки» 60-х венчает молитва Солженицына, которая против воли автора была опубликована в самиздате Елизаветой Воронянской, одной из помощниц писателя:

Как легко мне жить с Тобой, Господи!  
Как легко мне верить в Тебя!  
Когда расступается в недоумении  
или снижает ум мой,  
когда умнейшие люди  
не видят дальше сегодняшнего вечера  
и не знают, что надо делать завтра, -  
Ты снисылаешь мне ясную уверенность,  
что Ты есть  
и что Ты позаботишься,  
чтобы не все пуги добра были закрыты.  
На хребте славы земной  
я с удивлением оглядываюсь на тот путь  
через безнадежность - сюда,  
откуда и я смог послать человечеству  
отблеск лучей Твоих.  
И сколько надо будет,  
чтобы я их ещё отразил,  
Ты дашь мне.  
А сколько не успею –  
значит, Ты определил это другим [2, с. 554].

Молитва Солженицына была благосклонно принята в церковной среде. По свидетельству автора «Несвятых святых» архимандрита (ныне Псковского митрополита) Тихона (Шевкунова), знаменитый наместник Псково-Печерского монастыря архимандрит Алипий (Воронов) (1914-1975) знал эту молитву и



имел в своём архиве рукописный текст её: эта «небольшая молитва и принцип жизни, которому всегда следовал и сам Великий Наместник» [3].


В своих публицистических работах писатель также касался литургической тематики. В 1996 г. он принимал участие в работе Рождественских чтений, ежегодного образовательного общецерковного форума. В своём докладе он призвал к обновлению форм и обрядов богослужения. Писатель говорил: «... как можно спорить с абсолютной неизбежностью какого-то обновления форм и обрядов богослужения? Кто бы в раскольном споре XVII века предсказал, что наследники тогдашних победителей, говорившие: «нет ничего страшного в естественном изменении обрядов», - именно мы через три века скажем: нет! никаких и ни малейших изменений не допустим!» [4, с. 236-237].

Этот доклад был высоко оценён известным церковным литургистом протоиереем Николаем Балашовым, автором фундаментального исследования «На пути к литургическому возрождению» [5, с. 440].

В вышедшей в 1998 году книге «Россия в обвале», Солженицын вновь обращает наше внимание на необходимость литургического развития Русской Церкви [См.: 6, с. 84].

Писатель – сторонник разумных литургических реформ, которые могли бы оживить церковную жизнь в России. К великому сожалению, на такую реформу наше поколение оказалось не способно.

Лучшие страницы, посвящённые православному богослужению, мы находим в эпопее писателя «Красное колесо». Русский солдат Арсений Благодарёв совершает панихиду мирским чином над убиенным полковником Кабановым в прусской несчастной для нас баталии. Это «Август четырнадцатого» (гл. 50) [См.: 7, с. 26-27]. Чинопоследование панихиды передаётся высокохудожественно и сомолитвенно. Повествование у Солженицына, как у летописца, всегда соизмеряется с православными праздниками. «В круге первом» это Рождество, в «Красном колесе» хватает места для многих праздников. Вот генерал Самсонов размышляет о Нерукотворном Спасе и Успении (Август, 44) [См.: 8, с. 384-385], вот подпоручик Саня Лаженицын вспоминает Троицкую службу в храме на Рогожском кладбище (это старообрядческий московский храм) и беседует на духовные темы с полковым священником отцом Северьяном. Этот батюшка, пожалуй, лучший в русской литературе образ православного священника. (Октябрь, 5-6) [См.: 9, с. 48-66]. Фёдору Ковыньёву (прообразом которому послужил казачий писатель Фёдор Крюков) панихиду девятого дня служит «простонародно-основательный» отец Алоний (Октябрь, 75) [См.: 10, с. 518]. Вот отрёкшийся Государь, вспоминает о жаворонках на 40 мучеников (Март, 519) [См.: 11, с. 694]. Вот Вера Воротынцева, сестра полковника Георгия Воротынцева, офицера-преображенца (прообраз – Александр Павлович Кутепов) на Крестопоклонной неделе молится в Симеоновской церкви в Петрограде и она же на Пасхальной службе (Март, 430; Апрель, 2) [См.: 11, с. 297-302; 12, с. 24-25].



Всенощное бдение на Крестопоклонное воскресенье – особая служба, которая ныне вызывает нестроения и недоумения среди церковнослужителей. На ней всё необычно: полиелей в алтаре, на великом славословии износится крест на середину храма для всеобщего поклонения. И вот сцена в Симеоновском храме, с нашей точки зрения, вершина всего, что написал Солженицын на литургическую тему. Эти строки написал зрелый мастер, воцерковлённый христианин. Не изменяет ему ни художественный вкус, ни богословское знание. На этой службе впервые тропарь Честному и Животворящему Кресту прозвучал в новой редакции:

«Спаси Господи люди Твоя и благослови достояние Твое, победы *богохранимой державе Российской и христолюбивому воинству* ея на сопротивныя даруя».

До сих пор победы спрашивались *благочестивому императору нашему...* Нынешняя редакция тропаря и вовсе упрощена до *православных христиан*.

И на ектениях вместо Государя поминалось Временное правительство. И вот эта перемена замечена нашим летописцем. Это маркер своего рода. Маркер глубины, широты, высоты исследования. «Красное колесо» – летопись революции, её энциклопедия.

Солженицын и революцию оценивает литургически. Она для него ложная Пасха. После отречения Государя петроградская публика находилась как бы в пасхальном опьянении. Разговение началось посреди Великого Поста. Русский философ (у кого ещё из наших писателей найдётся такой образ?) Павел Иванович Варсонофьев в пятницу на третьей неделе Поста слышит неурочный благовест: «это были удары – как если бы татары залезли на русские колокольни и ну бы дёргать» (Март, 362) [11, с. 52].


Первого марта Семнадцатого в Публичной библиотеке Пасха: «Никогда Вера не видела – вне пасхальной заутрени – столько счастливых людей вместе, зараз. Бывает, лучатся глаза у одного-двух – но чтобы сразу у всех?

И это многие подметили, кто и церкви не знал: пасхальное настроение. А кто и шутил, входя: Христос Воскресе! Говорят, на улицах – христосуются незнакомые люди» (Март, 271) [13, с. 403].

Литургии Христовой противостоит черная Месса Революции...

Частью литургии является проповедь. И Солженицын, несомненно, великий миссионер. Через его книги люди идут ко Христу. Его слово имеет и пророческий пафос. Он имеет моральное право написать открытое великопостное письмо патриарху Пимену (1972), обратиться к Третьему Всезарубежному Собору РПЦЗ (1974), выступить на Рождественских чтениях (1996). Он получает Темпелтоновскую премию (1983), которая вручается за успехи в исследовании или открытии в духовной жизни.

После возвращения на родину (1994) писатель вновь обратился к жанру литературных миниатюр – крохоток. Времена переменялись. Теперь Россия снова слышит колокольный звон. И в древнем Угличе, в храме Димитрия-на-Крови, Александр Исаевич ударяет в двадцатипудовый колокол:



«Я – бью, единожды. И какой же дивный гул возникает в храме, сколь многозначно это слитие глубоких тонов, из старины – к нам, неразумно поспешливым и замугнённым душам. Всего один удар, но длится полминуты, а доллеается минуту полную, лишь медленно-медленно величественно угасая – и до самого умолка не теряя красочного многозвучья» («Колокол Углича», 1996) [2, с. 559].

И калязинская колокольня затопленной в советские годы Мологи, казалось бы – знак гибели России, теперь воспринимается писателем как знак добрый:

«...для всех, кто однажды увидел это диво: ведь стоит колокольня! Как наша надежда. Как наша молитва: нет в с ю Русь до конца не попустит Господь утопить...» («Колокольня») [2, с. 560].

Поздние крохотки, как и всё творчество Солженицына, венчает молитва о России (первая публикация 2004):

Отче наш Всемиловитый!

Россиюшку Твою многострадную  
не покинь в ошеломлении нынешнем,  
в её израненности, обнищании  
и в смутности духа.

Господи Вседержитель!

Не дай ей, не дай пресечься:  
не стать больше быть.

Сколько прямодушных сердец  
и сколько талантов

Ты поселил в русских людях.


Не дай им загинуть, погрузиться во тьму, -  
не послуживши во имя Твоё!

Из глубин Беды

вызvoli народ свой неукладный [2, с. 571].

В Вермонте у Солженицына был домовый храм, в котором время от времени совершалась литургия. Писатель не мог представить себе творчество без молитвы и без Причастия. Конечно, он посещал православные храмы русской традиции, но не желал отрывать внимание верующих на себя. Александр Исаевич говорил: «люди будут смотреть на меня, а не молиться». Епископ Григорий (Афонский) освятил домовый храм в честь преподобного Сергия Радонежского, а Мария Александровна Струве-Ельчанинова написала иконы для Солженицыных. В России у писателя уже не было необходимости устраивать домовую церковь, он свободно посещал столичные храмы. Духовником Александра Исаевича стал известный московский священник протоиерей Николай Чернышов, клирик храма святителя Николая Чудотворца в Кленниках, доцент кафедры иконописи ПСТГУ.

**Выводы.** Во II веке священномученик Иринея Лионский писал, что наше учение согласно с Евхаристией и Евхаристия подтверждает наше учение. Эти



слова в полной мере приложимы и к творчеству Александра Исаевича. Как художник Солженицын мастерски изобразил красоту, глубину и драматизм церковного богослужения. Как философ и публицист он видел в православном богослужении духовный источник бытия народа и не устал напоминать об этом в своих трудах. Как летописец-эортолог Солженицын отмеряет время нашего земного бытия православными праздниками. Он продолжает традицию Нестора Летописца и дело выдающихся философов Русского религиозного возрождения XX века.

### Л и т е р а т у р а

1. Шмеман А., протопресвитер. Основы русской культуры: беседы на Радио Свобода. 1970-1971. – М.: Изд. ПСТГУ, 2017. – 416 с.

2. Солженицын А.И. Рассказы и крохотки // Собрание сочинений в 30 томах. Т.1. – М.: Время, 2006. – 672 с.

3. Тихон (Шевкунов), архим. Несвятые святые. : [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/60033.html>.

4. Солженицын А.И. Доклад на Четвёртых Рождественских образовательных чтениях при Московской Патриархии 21 января 1996 // Вестник РХД. №173. – С. 225-239.

5. Балашов Н., прот. На пути литургического возрождения. – М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2001. – 508 с.

6. Солженицын А.И. Россия в обвале. М.: Русский путь, 1998. – 208 с.

7. Солженицын А.И. Красное Колесо: Повествование в отмеренных сроках в четырёх Узлах. – Узел I: Август Четырнадцатого. Кн.2 // Собрание сочинений в 30 томах. Т.8. – М.: Время, 2006. – 536 с.

8. Солженицын А.И. Красное Колесо: Повествование в отмеренных сроках в четырёх Узлах. – Узел I: Август Четырнадцатого. Кн.1 // Собрание сочинений в 30 томах. Т.7. – М.: Время, 2006. – 432 с.

9. Солженицын А.И. Красное Колесо: Повествование в отмеренных сроках в четырёх Узлах. – Узел II: Октябрь Шестнадцатого. Кн.1 // Собрание сочинений в 30 томах. Т.9. М.: Время, 2007. – 512 с.

10. Солженицын А.И. Красное Колесо: Повествование в отмеренных сроках в четырёх Узлах. – Узел II: Октябрь Шестнадцатого. Кн.2 // Собрание сочинений в 30 томах. Т.10. – М.: Время, 2007. – 592 с.

11. Солженицын А.И. Красное Колесо: Повествование в отмеренных сроках в четырёх Узлах. – Узел III: Март Семнадцатого. Кн.3 // Собрание сочинений в 30 томах. Т.13. – М.: Время, 2008. – 776 с.

12. Солженицын А.И. Красное Колесо: Повествование в отмеренных сроках в четырёх Узлах. – Узел IV: Апрель Семнадцатого. Кн.1 // Собрание сочинений в 30 томах. Т.15. – М.: Время, 2009. – 624 с.

13. Солженицын А.И. Красное Колесо: Повествование в отмеренных сроках в четырёх Узлах. – Узел III: Март Семнадцатого. Кн.2 // Собрание сочинений в 30 томах. Т.12. – М.: Время, 2008. – 800 с.



## References

1. Shmeman A., protopresviter. *Osnovy russkoj kul'tury: besedy na Radio Svoboda. 1970-1971.* – M.: Izd.PSTGU, 2017. – 416 s.
2. Solzhenicyn A.I. *Rasskazy i krohotki//Sobranie sochinenij v 30 tomah. T.1.* – M.:Vremya, 2006. – 672 s.
3. Tihon (SHevkunov), arhim. *Nesvyatye svyatye. : [Elektronnyj resurs].* – Rezhim dostupa: <http://www.pravoslavie.ru/60033.html>.
4. Solzhenicyn A.I. *Doklad na CHetyvortyh Rozhdestvenskih obrazovatel'nyh chteniyah pri Moskovskoj Patriarii 21 yanvarya 1996 // Vestnik RHD. №173.* – S. 225-239.
5. Balashov N., prot. *Na puti liturgicheskogo vozrozhdeniya.* – M.: Kruglyj stol po religioznomu obrazovaniyu i diakonii, 2001. – 508 s.
6. Solzhenicyn A.I. *Rossiya v obvale. M.: Russkij put', 1998.* – 208 s.
7. Solzhenicyn A.I. *Krasnoe Koleso: Povestvovan'e v otmerennyh srokah v chetyryoh Uzlah. – Uzel I: Avgust CHetyrnadcatogo. Kn.2 // Sobranie sochinenij v 30 tomah. T.8.* – M.: Vremya, 2006. – 536 s.
8. Solzhenicyn A.I. *Krasnoe Koleso: Povestvovan'e v otmerennyh srokah v chetyryoh Uzlah. – Uzel I: Avgust CHetyrnadcatogo. Kn.1 // Sobranie sochinenij v 30 tomah. T.7.* – M.: Vremya, 2006. – 432 s.
9. Solzhenicyn A.I. *Krasnoe Koleso: Povestvovan'e v otmerennyh srokah v chetyryoh Uzlah. – Uzel II: Oktyabr' SHestnadcatogo. Kn.1 // Sobranie sochinenij v 30 tomah. T.9. M.: Vremya, 2007.* – 512 s.
10. Solzhenicyn A.I. *Krasnoe Koleso: Povestvovan'e v otmerennyh srokah v chetyryoh Uzlah. – Uzel II: Oktyabr' SHestnadcatogo. Kn.2 // Sobranie sochinenij v 30 tomah. T.10.* – M.: Vremya, 2007. – 592 s.
11. Solzhenicyn A.I. *Krasnoe Koleso: Povestvovan'e v otmerennyh srokah v chetyryoh Uzlah. – Uzel III: Mart Semnadcatogo. Kn.3// Sobranie sochinenij v 30 tomah. T.13.* – M.: Vremya, 2008. – 776 s.
12. Solzhenicyn A.I. *Krasnoe Koleso: Povestvovan'e v otmerennyh srokah v chetyryoh Uzlah. – Uzel IV: Aprel' Semnadcatogo. Kn.1 // Sobranie sochinenij v 30 tomah. T.15.* – M.: Vremya, 2009. – 624 s.
13. Solzhenicyn A.I. *Krasnoe Koleso: Povestvovan'e v otmerennyh srokah v chetyryoh Uzlah. – Uzel III: Mart Semnadcatogo. Kn.2 // Sobranie sochinenij v 30 tomah. T.12.* – M.: Vremya, 2008. – 800 s.

### **Slyusarenko A.V. THE LITURGICAL LIFE OF THE ORTHODOX CHURCH IN THE WORKS OF ALEXANDER ISAEVICH SOLZHENITSYN**

*The article deals with the liturgical theme in the works of the Russian writer Alexander Solzhenitsyn. How accurate is the writer in his portrayal of Orthodox worship? How did you assess the liturgical life of the Church contemporary to him? What do we know about the sacramental side of the life of the writer himself? In what works of Solzhenitsyn the liturgical theme is fully revealed? The reader will find answers to these and other questions in our article.*

**Key words:** *liturgy, prayer, requiem, worship, creativity, cross, erotology.*



**Протоиерей Алексей Владимирович Слюсаренко** – кандидат богословия, почётный доцент кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Archpriest Alexey Vladimirovich Slyusarenko** – candidate of theology, Senior Lecturer at the Department of Philosophy, Honorary Associate Professor of the State Educational Establishment Education «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**E-mail:** slusarenkoa@mail.ru

**Рецензент: Скляр Павел Петрович** – доктор психологических наук, профессор, директор института философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 130.2: 291.3

*Архимандрит Варфоломей (Кузнецов)*


## **«ЗЛОЙ» АСКЕТИЗМ КАК ИСТОЧНИК ДЕВИАНТНОГО КУЛЬТУРОГЕНЕЗА**

*Исследуется взаимосвязь аскетизма и зла, когда аскетизм становится способом рождения зла по отношению к личности другого человека. Показаны разные виды аскетизма и их влияние на личностные качества человека и процессы культурогенеза. Ставится проблема квазиаскетизма как основного источника девиантности культурогенеза в современных условиях бытия человека и социума.*

**Ключевые слова:** аскетизм, квазиаскетизм, консьюмеризм, личность, девиантность, культурогенез.

Традиционно проблема зла и его преодоления рассматривалась и продолжает рассматриваться в категориях этики, а сущность аскетизма – как абсолютно положительное свойство в человеческом бытии, которое гарантированно удаляет человека от зла. Между тем и зло, и даже аскетизм в современных жизненных обстоятельствах становятся все более многоликими, мир – все более «злым», в котором все более искусно обходятся все нравственные и юридические законы, и зло все изощреннее маскируется под личиной аскетизма, так что аскетизм как образ жизни все чаще оборачивается злом. «Механизмы» и причины этих перверсий (извращений, отклонений от нормы, или социально-психологического явления сознательных или стихийно неосознанных **замен** в сознании человека реальных представлений о сути объекта или ситуации искажёнными образами) – эти подмены и их причины таятся в человеческой душе, в изменившихся обстоятельствах нашего бытия (подмены культуры квазикультурой), а разгадка – в диалектике внутреннего и внешнего человека, в отношениях одного человека с другим посредством веры и вещей. Онтология указанных подмен наиболее характерна именно для *культурного пространства*, наиболее опасна именно для его судеб, в то же






время она остается наименее осознанной и изученной именно в пространстве культуры. Указанная в названии статьи проблема становится особенно ясной, если исходить из понимания культуры и, соответственно, культурного пространства предложенного проф. В.Д. Исаевым: *«По нашему мнению, культуру для указанных целей следует рассматривать как пространственно-временной способ жизнедеятельности человека во имя и рядом с Другим, с альтруизм-центром «мы», который в своем бытии подчиняется логике вечности, воспроизводит вещи и отношения преимущественно в этой логике, и по отношению к которому цивилизация выступает вспомогательным служебным средством поставки ресурсов для физического существования человека в качестве субъекта культуры.»*

*Пространственно-временной способ жизнедеятельности человека с эго-центром – «я», обслуживаемым техникой и технологией и разворачивающимся в соответствии с логикой истории и в историческом времени, мы предлагаем называть цивилизацией.*

Конечно, цивилизация – это пространство, вне которого человек не может жить, но зато ему следует постоянно помнить, что цивилизация – это **лишь поле пользы**. Следующий шаг в переосмыслении этих важнейших, на наш взгляд, категорий состоит в том, чтобы понять простейшую и в то же время важнейшую истину: *«Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит (Мф. 16:26)»* [1, с. 13]. Польза – понятие многозначное, понимание его смысла зависит от того, какие ценности (цивилизационные или культурные) формируют мировоззрение и целеполагание человека.

В проблемном поле «человек – мир» важное место принадлежит ориентации человека в мире в связи с его отношениями с прошлым, настоящим и будущим, которые составляют основу земного бытия и самоидентификации человека. Но в этой основе будущее, становясь настоящим, постоянно обнаруживает латентные тенденции, которые оставаясь часто сокрытыми, формируют непредсказуемые обстоятельства, а человек, осуществляя действия привычные и, казалось бы, с прогнозируемым результатом, получает в качестве следствия своей активности явления неожиданные и, главное, деконструктивные по отношению к личности вообще и собственной – в частности. В результате само общество непредсказуемо (сарендипно) меняется, ценности, установки, представления о сущности человека, которые имели значимость для общества, обнаруживают свою антиномичность, и обществу приходится заниматься построением все новых и новых ценностных матриц. Именно поэтому мы считаем, что исследование метафизики аскетизма и зла в бытии современного человека как субъекта, как личности является весьма актуальной. Сегодня все настоятельнее проявляется потребность анализа зла как в классической, так и в новой, постнеклассической, парадигме с сохранением принципиального понимания возможностей, важности и сложности перехода вечных и непреходящих ценностей реальной культуры и ее императивности на сторону добра.




Именно поэтому несмотря на многовековую философскую и теологическую традиции, исследование аскетизма и зла в системе ценностных ориентаций современного человека становится все более актуальным, а изучение их метафизики именно в рамках главного проблемного поля философии настоятельно необходимым.

Именно поэтому определение онтологических основ девиантности культурогенеза современной личности под воздействием злых начал бытия и диалектика антропологической конструктивности добра и зла в становлении социума и личности эпохи постдеконструктивизма и глобализации и аскетических практик стала особенно важной сегодня.

Проблематика зла является внутренне неоднородной. Она исследуется в философских (Аристотель, Г.В. Лейбниц, Ф. Ницше, Ф. Шеллинг), религиозных (Фома Аквинский, И.А. Ильин, И.О. Лосский, Дж. Рассел, Вл. Соловьев), этических (Л.П. Красавин, Л.Н. Коган, А.Л. Скрипник), психологических (А. Гуггенбуль, К. Лоренц, З. Фрейд, Э. Фромм) и социокультурных (Ж. Бодрийяр) концепциях.

Наибольший вклад в разработку этой темы внесла богословская традиция и религиозная философия в анализе аскетизма и зла, суть которой в основном выражена в послании апостола Павла к Ефесянам, где сказано: «Всякое слово гнилое да не исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере, дабы оно доставило благодать слушающим». Естественно, что знание этого положения выступает императивом в мыслях и поведении христианина. Этот аспект искоренения зла из жизни человека занимал и занимает очень большое место в богословской литературе и исследованиях философии культуры и религии.

Но при чем здесь аскетизм? Есть аскетизм как убежденность, как философия, как мировоззрение, которое имеет целью сконцентрировать энергию человека на достижение духовных ценностей. В Новой философской энциклопедии аскетизм определяется так: «АСКЕТИЗМ (от греч. ἀσκητής – упражняющийся, подвижник) – метод **нравственного совершенствования и духовного возвышения** человека посредством регуляции им своих телесных и душевных побуждений, а также соответствующая практика, т.е. собственно аскеза. Как нравственный принцип аскетизм противоположен гедонизму... Специфически духовный смысл этому слову придали стоики, понимавшие под аскезой главным образом ритуальное воздержание и духовное упражнение в добродетели. В этом же смысле слово употреблялось раннехристианскими мыслителями» [2]. Следует отметить, что в богословской литературе под аскетизмом нередко понимается **весь комплекс религиозно-ритуальных самоограничений, предпринимаемых человеком с целью отречения от мирского в себе**. Поскольку мы ведем речь о влиянии различных видов аскетизма на культурогенез, обратим внимание на то, что особенности христианского аскетизма определялись учением о природе человеческих страстей, **преодолении искушений** и необходимом самоотвержении человека




в его преданности Христу. Авторы новой философской энциклопедии высказывают очень важную мысль: «Как и в индуизме, в христианстве сами по себе аскетические подвиги без соответствующего умонастроения, внутренней обращенности к высшему (Божеству) **не имеют духовного и этического значения**» (выделено нами – авт.). Это может означать только одно: аскетизм аскетизму рознь. Когда он характеризует бытие личности в культурном пространстве, аскетизм – «нравственное совершенствование» и «духовное возвышение». Когда же речь идет об аскетизме как модной тенденции, навязываемой обществу во имя неких меркантильных целей, аскетизм по сути становится навязанным цивилизацией образом жизни, призванным ограничить свободу человека и подменить гуманистический его выбор потребительским – выбором-для-другого, когда «другим» оказывается не просто производитель, но производитель вещей-товаров и *брендов* [2].

XXI век и без того, онтологически и бытийно расширив область зла, создает антропос зла, в котором как в относительной и привычной земной целостности начинают проявляться императивность и относительная творческая активность зла, которая носит исключительно антропологический характер. Зло в мире увеличивается в геометрической прогрессии. На основании краткого экскурса в становление дискурса о зле и аскетизме как одного из основных способов избежать зла в истории нами делается предположение: зло антропологично и не рождено извне, оно предстает как идеализированный образ, воплощающий в себе не только феноменальные проявления, но и обобщенные представления человека о негативном опыте взаимодействия с миром, а аскетизм постоянно превращается антропологически в этот негативный опыт; диктуя, как человеку предпринимать попытки объективировать зло, тем самым подтверждая онтологическую сущность зла. Существует множество концепций культурогенеза: религиозная орудийно-трудовая, эволюционная, космологическая, психологическая, орудийно-трудовая, эволюционная, космологическая, психоаналитическая, символическая, игровая, социокультурная и др.

Традиционным стало понимание того, что культурогенез порождает добро или, по крайней мере, онтологические основы для формирования и развития добрых слов, отношений и действий. Однако, по нашему мнению, положение меняется, когда конфигурация социума модифицируется бурным становлением потребительских отношений и постепенного превращения общества в потребительское. В таком социуме культурогенез отклоняется от традиции «творить добро по всей земле», он становится девиантным. Напомним, что девиантное поведение (также социальная девиация, отклоняющееся поведение) (лат. *deviation* – отклонение) – это устойчивое поведение личности, отклоняющееся от общепринятых, наиболее распространённых и устоявшихся общественных норм.

Какие же черты приобретает потребительское общество, которые



элиминируют подлинную культуру и формируют квазикультуру, которая и рождает и оправдывает зло.

К основным чертам социума потребителей относятся:

- Возрастание людских потребностей, **увеличение расходов на личные нужды.**

- Снижение роли мелких торговых точек, спрос и престижность торговых центров.

- Популярность среди населения потребительских займов. Широкое развитие и совершенствование систем скидок, дисконтных карт с **постоянной мотивацией к приобретению.**

- **Товары быстро выходят из моды.** Хотя еще не потеряли физических свойств и могут выполнять свои функции, как и прежде.

- Рекламные видео навязывают культуру поведения, а не сами товары – **акцент делается на вкусах, ценностях, желаниях.**

- Наблюдается скорое продвижение понятия «**бренд**» и **то, что за него нужно платить большие суммы.**

- **На коммерческой основе находятся все важные сферы человеческого самосовершенствования:** получение образования (курсы, тренинги, занятия на возмездной основе), поддержание здоровья и занятие спортом (фитнес-центры, спортивный зал, тренажерный), красота и внешний вид – всевозможные процедуры омоложения, пластические операции культивируются в социуме, представляются как необходимые для нормальной жизни.


- Бесперывное производство новинок, **стимулирование людей к их потреблению.**

- Ирония и **презрительное отношение ко всему традиционному.**

- Люди в таком социуме постепенно привыкают, что нельзя обойтись без ультрамодного нового лекарства при болезни и его нужно купить, начинают думать, что для занятия спортом обязательно приобретать абонемент в зал.

- Много новых изобретений довольно полезные и облегчают жизнь. Однако перед приобретением стоит подумать о необходимости такой вещи в домашнем обиходе [3].

Обратим внимание на выделенные характеристики общества потребления. В каждом случае мотивируется как бы самостоятельный выбор в пользу нужной человеку вещи. Но это выбор по сути в пользу **приобретения** ради приобретения, самого обладания вещью, причем обладания не нужной вещью, а ее брендом. Обратим внимание, что приобретение новой вещи означает **отказ от привычной старой.** Это и есть скрытый аскетизм. Без и вне традиций нет личности. Аскетизм как мировоззрение в обществе потребления дробится на отдельные автономные акты отказа-приобретения. Аскетизм в таком качестве сужает безграничный горизонт потребностей личности, делая его плоским механизмом потребляющей машины вечной погони за престижным и новым. Такой аскетизм мы называем **злым аскетизмом**, поскольку в мире нет




большого зла, как лишение человека его личностных качеств. Сошлемся на статью Джорджа Монбио, известного британского журналиста и эколога: *«Корреляция между вещиизмом, несчастьем и неспособностью к сопереживанию и взаимодействию с людьми была замечена давно. Однако исследования, проводившиеся в последние годы, устанавливают причинно-следственную связь. Например, серия экспериментов, результаты которых в июле опубликовал журнал Motivation and Emotion, продемонстрировала, что рост вещизма снижает человеческое благополучие (качество отношений, автономность, осмысленность жизни и т. д.). Когда вещизма становится меньше, люди, напротив, становятся благополучнее»* [4]. Выделенное нами как раз и характеризует лишение человека личностных качеств в обществе, пораженном вещиизмом. Аскетизм традиционно в психологии с подачи З. Фрейда рассматривается как полезный защитный механизм, предохраняющий личность от следования соблазнам в первую очередь потребительского общества. Но консьюмеризм весьма изобретателен и агрессивен. Он переводит аскетизм в «якобы аскетизм», наиболее распространенным видом которого является «лицемерие». «В основе лицемерия лежит ложь, а отец лжи – диавол. Жизнь лицемера не может быть жизнью по Бозе, ею всегда управляет злое начало. Не может устоять царство, которое разделится внутри себя (см. Мф. 12. 25). Именно так наиболее ясно и зримо проявляется взаимосвязь квазиаскетизма, квазидобра и зла как такового.

### Л и т е р а т у р а

1. Исаев В.Д. Духовно-нравственная безопасность как императив образования и воспитания в наше время / Антропос: Логос и Теос. Сборник научных трудов Луганского национального университета имени Владимира Даля. Выпуск № 5. – Луганск: Изд-во ЛНУ им. В. Даля, 2019. – 284 с.
2. Аскетизм / Новая философская энциклопедия : [Электронный ресурс] – URL: [https://gufo.me/dict/philosophy\\_encyclopedia/АСКЕТИЗМ](https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/АСКЕТИЗМ).
3. Общество массового потребления: характеристика и влияние на личность / Nauka.Club – Образовательный портал : [Электронный ресурс] – URL: <https://nauka.club/obshchestvoznanie/obshchestvo-massovogo-potrebleniya-kharakteristika-i-vliyanie-na-lichnost.html>.
4. Вещизм: система, которая выедаёт нас изнутри / Правмир : [Электронный ресурс] – URL: <https://www.pravmir.ru/veshhizm-sistema-kotoraya-vyedaet-nas-iznutri/>.

### R e f e r e n c e s

1. Isaev V.D. Duhovno-nravstvennaya bezopasnost kak imperativ obrazovaniya i vospitaniya v nashe vremya / Antropos: Logos i Teos. Sbornik nauchnyh trudov Luganskogo nacionalnogo universiteta imeni Vladimira Dalya. Vypusk № 5. – Lugansk: Izd-vo LNU im. V. Dalya, 2019. – 284 s.
2. Asketizm / Novaya filosofskaya enciklopediya : [Elektronnyj resurs] – URL: [https://gufo.me/dict/philosophy\\_encyclopedia/АСКЕТИЗМ](https://gufo.me/dict/philosophy_encyclopedia/АСКЕТИЗМ).
3. Obshestvo massovogo potrebleniya: harakteristika i vliyanie na lichnost /



Nauka.Club – Obrazovatelnyj portal : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://nauka.club/obshchestvoznanie/obshchestvo-massovogo-potrebleniya-kharakteristika-i-vliyanie-na-lichnost.html>.

4. Veshizm: sistema, kotoraya vydaet nas iznutri / Pravmir : [Elektronnyj resurs] – URL: <https://www.pravmir.ru/veshhizm-sistema-kotoraya-vydaet-nas-iznutri/>.

**Archimandrite Bartholomew (Kuznetsov). «EVIL» ASCETISM AS A SOURCE OF DEVIANT CULTUROGENESIS**

*The interrelation of asceticism and evil is investigated, when asceticism becomes a way of giving birth to evil in relation to the personality of another person. The different types of asceticism and their influence on the personal qualities of a person and the processes of cultural genesis shown are. The problem of quasi-asceticism is posed as the main source of deviance in cultural genesis in modern conditions of human and social life.*

**Key words:** *asceticism, quasi-asceticism, consumerism, personality, deviance, cultural genesis.*

**Кузнецов Денис Владимирович** – архимандрит Варфоломей, магистр-аналитик теологии, соискатель кафедры философии Луганского государственного университета имени Владимира Даля, наместник Свято-Иоанно-Предтеченского монастыря.

**Kuznetsov Denis Vladimirovich** – Archimandrite Bartholomew, the master-analyst of theology, applicant student of the Department of Philosophy of the Lugansk Vladimir Dahl State University, the Abbot of Monastery of St. John the Precursor.

**E-mail:** [kaf.filosofia.teologia@yandex.ru](mailto:kaf.filosofia.teologia@yandex.ru)

**Рецензент: Исаев Владимир Данилович** – заслуженный работник образования ЛНР, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

## **КОГНИТИВНЫЙ ДИССОНАНС ПРИ ПРОВЕДЕНИИ МЕРОПРИЯТИЙ, НАПРАВЛЕННЫХ НА ОБЕСПЕЧЕНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО И ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ**

*В статье рассматриваются трудности внедрения в образовательную систему понятий связанных с православной святоотеческой традицией. Указываются примеры пропаганды языческой культуры в образовательной сфере, и приводятся варианты решения этой проблемы с учетом ГОСа.*

**Ключевые слова:** *Православие, культура, патриотизм, духовно-нравственное воспитание, образование, Отечество, народ.*


*«Поверьте мне, что Россия погибнет только тогда,  
когда иссякнет в ней Православие...»*

**В.И. Даль.**

2021 год, объявленный главой Луганской Народной Республики Леонидом Пасечником Годом Владимира Даля, подходит к завершению. Проведено бесчисленное количество мероприятий. Цель этих мероприятий была в том, чтобы обратить внимание общественности на достижения и деятельность казака Луганского для сохранения знаний, ценностей культуры и идеологии наших предшественников, составляющих уже 220 лет назад часть Русского мира [6].

А что же, по мнению Владимира Даля, было главной ценностью, сердцевиной и фундаментом Русского мира? То, что тщательно обходили и умалчивали на всех бесчисленных мероприятиях, посвященных тому, кто всей душой принял не только культуру русского народа, но и культуурообразующую ее основу – православие. Будучи протестантом по вероисповеданию, на закате своих дней он, наконец, через миропомазание стал полноправным членом Русской православной Церкви, чем завершил делание всей своей жизни – теозиса, обожения. Все остальные свои труды он считал лишь средством к достижению этой главной цели: «я всю жизнь искал истины и теперь нашел ее» («Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14:6)).

В 1871 году, осенью, Владимир Иванович серьезно занемог – с ним произошел апоплексический удар. Он попросил к себе домой прийти уважаемого им священника, который и совершил Таинство Миропомазания. Апоплексические удары повторялись вновь и вновь, и между ними раб божий Владимир прибегал к Таинствам Исповеди и Причастия. 22 сентября 1872 года



Даль отошел в мир иной, навечно став частью Церкви по обетованию ее основателя Христа: «Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает, и Аз в нем» (Ин 6:56).

В своем разговоре с Павлом Мельниковым-Печерским Даль утверждал: «Самая прямая наследница апостолов, бесспорно, ваша греко-восточная Церковь, а наше лютеранство дальше всех забрело в дичь и глушь... Православие – великое благо для России, несмотря на множество суеверий русского народа. Но ведь все эти суеверия не что иное, как простодушный лепет младенца, еще неразумного, но имеющего в себе ангельскую душу. Сколько я ни знаю, нет добрее нашего русского народа и нет его правдивее, если только обращаться с ним правдиво... А отчего это? Оттого, что он православный... Поверьте мне, что Россия погибнет только тогда, когда иссякнет в ней Православие...».

Образование, по глубокому убеждению В.Даля, должно было послужить тому, чтобы искоренить суеверия – «простодушный лепет младенца, еще неразумного».

«...расколы – говорил он, – вздор, пустяки; с распространением образования они, как пыль, светятся с русского народа. Раскол недолговечен, устоять ему нельзя; что бы о нем ни говорили, а он все-таки не что иное, как порождение невежества... Пред светом образования не устоять ни темному невежеству, ни любящему потемки расколу. Суеверия тоже пройдут со временем...» [8].

Увы, данная мечта не совсем сбылась, если старообрядческий раскол удалось частично разрешить, то современный раскол на Украине вопреки декларируемой конституцией отделения церкви от государства активно поддерживается властью, взращивая антагонизм между собственным народом по старой и всем известной схеме – разделяй и властвуй [10].


Ещё хуже обстоит дело с суеверием, основным оружием против которого Даль считал просвещение и образование. Владимир Иванович собрал огромное количество суеверий и предрассудков, распространенных по всей Российской империи, в книге «О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа».

Вот, что он написал в предисловии: «Если и смотреть на поверья народа, вообще, как на суеверие, то они не менее того заслуживают нашего внимания, как значительная частица народной жизни; это путы, кои, человек надел на себя – по своей ли вине, или по необходимости, по большому уму, или по глупости, – но в коих он должен жить и умереть, если не может стряхнуть их и быть свободным» [4, с. 13-19].

Даль старался помочь русскому народу стряхнуть с себя эти путы, избавить необразованного простолюдина от религиозного невежества, от духовной неразборчивости, даже можно смело сказать, от духовного предательства своей веры, обетов, данных в Таинстве Крещения, и стать на путь духовной свободы, духовного видения и верности.

Аналогичные задачи ставит перед педагогами и Государственный





образовательный стандарт начального общего образования ЛНР, который указывает на *обеспечение духовно-нравственного развития, воспитания и сохранения здоровья обучающихся.*

Для этого, в частности, при освоении предметной области ОПК ставятся задачи, *направленные на формирование первоначальных представлений о православной культуре, гражданской идентичности, приобщение к духовным, нравственным ценностям на основе православной святоотеческой традиции.*

К сожалению, по факту часто вместо этого под видом православной культуры формируются представления, основанные не на православной святоотеческой традиции, как прописано в ГОСе, а на так называемых «народных обрядах», «славянских древних традициях», «суевериях и поверьях», что по сути является языческой культурой и даже оккультной практикой.

Таким образом, к сожалению, приходится констатировать тот факт, что нынешние попытки нашей системы образования часто приводят не к «освобождению от пут суеверия», а к ещё большему порабощению.

Рассмотрим конкретные факты: ежеквартально от вышестоящих органов власти главам администрации городов и/или районов приходят документы, в которых так или иначе затрагивается тема православия. Например: «включить в план мероприятия, направленные на православных христиан, в частности, мероприятия, посвященные Дню святой Троицы».

Никаких пояснений, методических указаний при этом нет. Каждый действует по собственному разумению – и вот, что из этого выходит. Приведу пример варианта сценария, принесенного мне для согласования из учреждений дополнительного образования:

**«Березка:**

Низкий поклон вам, люди гостеприимные! Пришла я к вам на неделе семиковой, неделе зеленой да русальной. В народе называют эту неделю Зелеными святками, когда русалки выходят из воды и качаются на березах. А я рада быть хозяйкой вашего праздника. Хочу, чтоб весело и радостно было сегодня всем. Пойте и веселитесь!

**Ведущий:**


А на праздник Вознесения проводили древний обряд – крещение Кукушки. Это обряд связан с обновлением жизненных сил природы.

**Кукушка:**

На Троицкую неделю в некоторых регионах страны незамужние девушки гадали, кто первый замуж выйдет. Обряд назывался «Похороны кукушки» [1].

Не могу позволить себе как «служителю культа» продолжить описание самого обряда, иначе нарушу закон ЛНР **«О свободе совести и религиозных объединениях»** **Статья 12 п. 8, в которой сказано что, основанием для ликвидации религиозной организации и запрета деятельности религиозного объединения в судебном порядке является: публичное распространение оккультных знаний.**

**Гадание** – ритуал, направленный на установление контакта с



потусторонними силами с целью получения знаний о будущем. Разновидность магии. Включают оккультные методики, приёмы и обряды, существующие в культурах многих народов и якобы позволяющие узнать будущие или просто неизвестные факты [7].

Прошу заметить, что в законе говорится даже не об оккультной практике, а о публичном распространении оккультных знаний, что уже является поводом для запрета религиозного объединения. К счастью ли, или к несчастью, на образовательные учреждения этот закон не распространяется.


А ведь образ Святой Троицы послужил знаменем освободительного движения, духовным руководителем которого был игумен земли русской Сергей Радонежский. Своим безоговорочным авторитетом он смог убедить русских князей смирить свою гордость и подчиниться Дмитрию Донскому, коего и благословил на решающее сражение, послав с войском монахов, бывших воинов Александра Пересвета и Андрея Ослябю.

Эта славная страница нашей отечественной истории могла бы послужить прекрасным примером для воспитания гражданского патриотизма, в котором так нуждается современная молодежь.

Вот что пишет академик Борис Раушенбах, создатель систем ориентации космических спутников и одновременно автор труда «Предстоя Святой Троице», исследователь древнерусской иконы: «Появление в XV веке «Троицы» Рублева не было следствием постепенного развития, это был скачок, нечто взрывоподобное. С поразительной смелостью художник совершенно исключает сцены гостеприимства, убирает все дальнее. Стол более не уставлен «столовыми приборами» по числу вкушающих персон – это уже не совместная трапеза, которая может сплотить членов единого товарищества, а евхаристия, объединяющая не в товарищество, а в Церковь».

В основе композиции рублёвской «Троицы» лежит круг – как образ гармонического совершенства, он приобретает глубокий духовный смысл и всю силу художественного воздействия. Икона Рублева не круглой формы, но незримое присутствие круга делает его особенно действенным. Едва проступая в очертаниях фигур, он объёмлет, замыкает их, как бы дает зрителю подтверждение тому, что три существа могут, не поступаясь своей самостоятельностью, составить одно неделимое целое. Круг служит здесь выражением единства и покоя. Этот традиционный символ неба, света и божественного совершенства воздействует как незримо присутствующее, возвышенно-духовное совершенство. И вместе с тем круг сам по себе оказывает эстетическое воздействие, как те правильные тела, о которых говорил еще Платон.

Уже в XIV веке почитание «Святой Троицы» Андрея Рублева было основано не только на ее догматическом содержании, но и на соотношении с конкретными условиями русской политической и народной жизни. Это было время постоянных феодальных войн, уносивших тысячи жизней и систематически ослаблявших и без того некрепкие русские княжества. Лучшие



люди понимали, что распри таят в себе величайшее зло, ибо они ослабляют Русь и делают ее легкой добычей врага. В сознании человека Древней Руси факты реальной жизни были неразрывно связаны с понятиями, почерпнутыми из Священного Писания и творений святых отцов, поэтому образ Троицкого единства на рублевской иконе становился ясной жизненной программой.

В иконе Троицы Единосущной и Нераздельной люди видели осуждение усобиц и необходимость собирания Руси. Преподобный Сергей Радонежский, по словам его первого биографа Епифания Премудрого, основал Троицкий монастырь для того, чтобы «воззрением на Святую Троицу побеждался ненавистный страх розни сего мира».


Но, вероятно, наиболее значительная мысль, которая владела Рублевым, когда он писал икону Святой Троицы, была мысль о необходимости и благотворности жертвенной любви. Все, кто писал о Троице как о Троишестасном Божестве, говорят о любви, исполняющей Троицу. Эта любовь, жертвенная и всесовершенная, запечатлена в иконе преподобного Андрея. Поэтому его «Троица», дающая ясный образ божественной Любви, которая никогда не перестает (1 Кор. 13:8), была, есть и будет образцом для устройства жизни каждого человека. Образцом высоким, но вполне реальным для исполнения во все времена, наипаче же в годину испытаний [9].

Не трудно заметить разницу между этими двумя концепциями.

«Праздники занимают особое место в жизни детей, у каждого из них есть свое лицо, своя ведущая идея. Праздник в школе – это большое и важное дело, коллективное и всегда творческое. Но чтобы праздник оказывал должное воспитательное влияние, важно, чтобы он стал своеобразной формой духовного самовыражения, духовного обогащения ребенка. У такого праздника есть своя история, и дети должны ее знать. При организации праздника важно также учитывать его признаки, а именно: наличие идеи, четкого сюжета, композиции, традиции, обычаев, иногда костюмированности, яркой наглядности, творческого игрового действия, неожиданности и иногда сюрпризности» [5, с. 27-28].

Зачастую современное общество не интересуется глубинным смыслом того или иного праздника. На уровне образовательных учреждений вместе с православной культурой в нашу жизнь вошли новые праздники, иногда претендующие на христианское происхождение, например, Масленица в современном её проявлении, несущая явно выраженные языческие обряды; индуистский праздник Холи, который на родине происхождения включает в себя не только осыпание друг друга цветным порошком, но и сожжением чучела, прогоном скота через огонь, а также обрядность праздника содержит оргиастические элементы. Хеллоуин – праздник языческого происхождения с претензиями на католический праздник Всех Святых, День святого Валентина, Китайский Новый год и т.д.

Эти праздники привлекают своей яркостью, весельем, новизной. Также тем, что распространены во многих странах, помимо своего происхождения,



являются, если можно так выразиться, модными. Создается впечатление, что мы идем в ногу со временем. Но их искусственную рекламу и популяризацию многие исследователи относят к чисто коммерческому проекту, как например, День влюбленных, опять-таки с использованием христианского авторитета – святого Валентина [11, с. 300].

Вышеприведенные примеры проведения праздников не соответствуют целям и задачам работы общеобразовательных учреждений, не имеют строгую целенаправленность и соответствие ГОСу.

Языческая культура привлекательна для современного общества ещё и тем, что не требовательна к морали. Опираясь на первобытные человеческие инстинкты, решает проблемы жестокими методами: кровь за кровь, око за око. Язычество – это культ агрессии и силы: прав тот, кто сильнее. Особо мерзким проявлением язычества являются человеческие жертвоприношения. На рубеже первого тысячелетия до Рождества Христова вавилонский властитель Ашшурбанапал так описывает свою религиозную деятельность по умирению великих богов, оскорбленных тем, что народ их недостаточно почитал: «Мой дед Синаххериб был закопан, в жертвоприношение ему, закопал я этих людей живыми. Их плоть скормил я псам, свиньям, воронам, орлам. Совершив эти дела и так умиротворив сердца великих богов, моих владык» [12].

Нам может показаться, что человеческие жертвоприношения остались в прошлом. Однако если посмотреть на аборт под определенным углом, то можно прийти к выводу, что внутреннее устройство современного общества вполне соответствует языческому духу, решающему свои материальные проблемы путем убийства собственных детей, что неизбежно приведёт к вымиранию нации.


Демограф Владимир Борисов выделяет следующие возможные последствия этой ситуации: «исчезновение страны или присоединение к другой стране из-за уменьшения численности населения, постарение совокупности рабочей силы в стране и, как следствие, повышение пенсионного возраста, нехватка трудовых ресурсов и призывного контингента» [2, с. 135-136].

Не чуждо языческой культуре и самоубийство, пропаганда которого отнюдь не решает демографическую катастрофу.

В польской «Великой хронике» приведены слова короля алеманов: «Я за вас всех, о знатные, принесу торжественную жертву подземным богам...И вскоре, бросившись на меч, покончил с жизнью» [3, с. 58].

Эти примеры демонстрируют «идею, сюжет, яркую наглядность, неожиданность, сюрпризность и духовное обогащение» языческого обряда.

При подготовке подобных мероприятий необходимо обращаться за помощью к высококвалифицированным специалистам. Не брать первый попавшийся материал из Интернета. Как правило, все, что именуется «народным обычаем», «древней народной традицией», «славянской мифологией» и т.д., на самом деле или язычество, или языческая культура.



## Л и т е р а т у р а

1. Берништам Т.А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Материальная культура и мифология: сб. МАЭ / отв. ред. Б.Н. Путилов. – Л.: Наука, 1981. – Т. 37. С. 179-209.

2. Борисов В.А. Демография: учебник для вузов – 2-е изд., исправл. – М.: Издательский дом «NOTABENE», 1999, 2001. – 272 с.

3. «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI-XIII вв.: (Перевод и комментарии) / под ред. В.Л.Янина; Сост. Л.М. Попова, Н.И. Щавелева. – М.: Изд-во Моск, ун-та, 1987. – 264 с.

4. Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. – М.: Изд-во: Аргументы недели, 2017. – 208 с.

5. Дивногорцева С.Ю. Духовно-нравственное воспитание личности в условиях образовательного учреждения: учебно-методическое пособие / С.Д. Дивногорцева; [науч. Ред. Т. И. Петракова]. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. – 52 с.

6. Заявление главы ЛНР Леонида Пасечника о проведении в Республике Года Владимира Даля. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://lug-info.com/news/zayavlenie-glavy-lnr-leonida-pasechnika-o-provedenii-v-respublike-goda-vladimira-dalya-63784>.

7. Карта слов и выражений русского языка. Значение слова «гадание». [Электронный ресурс]. – Режим доступа. – <https://kartaslov.ru/>.

8. Мельников-Печерский П.И. Воспоминания о В. И. Дале. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://az.lib.ru/m/melxnikowpecherskij\\_p/text\\_1873\\_vospominaniya\\_o\\_dale.shtml](http://az.lib.ru/m/melxnikowpecherskij_p/text_1873_vospominaniya_o_dale.shtml).

9. Погребняк Н. Из истории иконографии Святой Троицы. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://stsl.ru/news/all/iz-istorii-ikonografii-svyatoy-troitsy>.

10. Симон (Шлеев), Единоверие в своём внутреннем развитии. – М.: «Медиум», 2004. – 480 с.

11. Скрыпник А.В. Духовная безопасность православных праздников и профанизация современных культурных мероприятий // Несторовские чтения: Проблемы комплексной безопасности студенческой молодёжи в контексте духовно-нравственного воспитания в высшей школе : материалы IV Международной научно-образовательной конференции, посвященной Дню Памяти преподобного Нестора Летописца (14–15 ноября 2018 г.). ГОУ ВПО ЛНР «Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко» – Луганск, 2019. – 396 с.


12. Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. – М., 1995. – 293 с.

## References

1. Bernishtam T.A. Obryad «kreshchenie i pohorony kukushki» // Material'naya kul'tura i mifologiya: sb. MAE / otv. red. B.N. Putilov. – L.: Nauka, 1981. – T. 37. S. 179-209.

2. Borisov V.A. Demografiya: uchebnik dlya vuzov – 2-e izd., ispravl. – M.: Izdatel'skij dom «NOTABENE», 1999, 2001. – 272 s.

3. «Velikaya hronika» o Pol'she, Rusi i ih sosedyah XI-XIII vv.: (Perevod i kommentarii) / pod red. V.L.YAnina; Sost. L.M. Popova, N.I. SHCHHaveleva. – M.: Izd-vo Mosk, un-ta, 1987. – 264 s.



4. Dal' V.I. O pover'yah, sueveriyah i predrassudkah russkogo naroda. – M.: Izd-vo: Argumenty nedeli, 2017. – 208 s.

5. Divnogorceva S.YU. Duhovno-nravstvennoe vospitanie lichnosti v usloviyah obrazovatel'nogo uchrezhdeniya: uchebno-metodicheskoe posobie / S.D. Divnogorceva; [nauch. Red. T. I. Petrakova]. – M.: Izd-vo PSTGU, 2019. – 52 s.

6. Zayavlenie glavy LNR Leonida Pasechnika o provedenii v Respublike Goda Vladimira Dalya. – [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://lug-info.com/news/zayavlenie-glavy-lnr-leonida-pasechnika-o-provedenii-v-respublike-goda-vladimira-dalya-63784>.

7. Karta slov i vyrazhenij russkogo yazyka. Znachenie slova «gadanie». [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa. – <https://kartaslov.ru/>.

8. Mel'nikov-Pecherskij P.I. Vospominaniya o V. I. Dale. [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: [http://az.lib.ru/m/melxnikowpecherskij\\_p/text\\_1873\\_vospominaniya\\_o\\_dale.shtml](http://az.lib.ru/m/melxnikowpecherskij_p/text_1873_vospominaniya_o_dale.shtml).

9. Pogrebnyak N. Iz istorii ikonografii Svyatoj Troicy. [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://stsl.ru/news/all/iz-istorii-ikonografii-svyatoy-troitsy>.

10. Simon (SHleev), Edinoverie v svojom vnutrennem razvitii. – M.: «Medium», 2004. – 480 s.

11. Skrypnik A.V. Duhovnaya bezopasnost' pravoslavnyh prazdnikov i profanizaciya sovremennyh kul'turnyh meropriyatij // Nestorovskie chteniya: Problemy kompleksnoj bezopasnosti studencheskoj molodyozhi v kontekste duhovno-nravstvennogo vospitaniya v vysshej shkole : materialy IV Mezhdunarodnoj nauchno-obrazovatel'noj konferencii, posvyashchennoj Dnyu Pamyati prepodobnogo Nestora Letopisca (14-15 noyabrya 2018 g.). GOU VPO LNR «Luganskij nacional'nyj universitet imeni Tarasa SHEvchenko» – Lugansk, 2019. – 396 s.

12. YAKobsen T. Sokrovishcha t'my. Istoriya mesopotamskoj religii. – M., 1995. – 293 s.


### **Hegumen German (Skrypnik). COGNITIVE DISSONANCE IN CONDUCTING EVENTS AIMED AT PROVIDING SPIRITUAL, MORAL AND PATRIOTIC EDUCATION**

*In the article the author examines the difficulties of implementation of the concepts related to the Orthodox patristic tradition into the educational system. Examples of the propaganda of pagan culture in the educational sphere are indicated, options for solving this problem, considering the State Educational Standard, are given.*

**Key words:** *Orthodoxy, culture, patriotism, spiritual and moral education, education, Fatherland, people.*

**Скряпник Александр Васильевич** – игумен Герман, аспирант кафедры педагогики ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный педагогический университет»; методист методического кабинета при управлении образования Администрации города Свердловска и Свердловского района.

**Skrypnik Alexander Vasilievich** – Hegumen German, postgraduate student of the Department of Pedagogy State Educational Establishment of Higher Education "Lugansk State Pedagogical University"; a methodologist of the methodological office at the



Department of Education of Sverdlovsk city and the Sverdlovsk region Administration.

E-mail: german\_ski@mail.ru

**Рецензент:** **Звонок Наталья Степановна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

УДК 271


*Оначенко И. М.*

## **ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ПРОТ. А. ШМЕМАНА И НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ**

*Статья посвящена сравнительному анализу некоторых ключевых идей о. Г. Флоровского и протпр. А. Шмемана. В статье ставится под сомнение утверждение о. П. Гаврилюка о том, что литургическое богословие о. А. Шмемана является разновидностью неопатристического синтеза. Автор подчеркивает, что труды святых отцов не являлись для о. А. Шмемана основополагающим элементом его богословской мысли. Его тексты отмечены сложным отношением к монашеству, а также критикой таких византийских мистиков как Псевдо-Дионисий Ареопагит. Заметно также явное расхождение между зрелым о. А. Шмеманом и о. Г. Флоровским в отношении «христианского эллинизма». Автор, тем не менее, утверждает, что есть аспекты, где интуиции Флоровского и Шмемана совпадали. Например, о. Александр считал, что для подражания Святым Отцам в богословии православным богословам необходимо вернуться к их опыту, источник которого, по его мнению, содержится в богослужении и Евхаристии. Убеждение, что православное богословие не может ограничиваться только академической плоскостью, но должно органично соединяться с опытом богообщения и выражать его, было свойственно также о. Г. Флоровскому и В. Лосскому. Учитывая серьезные расхождения между Флоровским и Шмеманом, автор приходит к выводу, что литургическое богословие отца Александра не является формой неопатристического синтеза в том виде, как его понимал о. Георгий.*

***Ключевые слова:** Шмеман, Флоровский, Лосский, литургическое богословие, неопатристический синтез.*

**Постановка проблемы.** В 2021 году исполнилось 100 лет со дня рождения выдающегося русского богослова, церковного деятеля и мыслителя протопресвитера Александра Шмемана. Его богатое наследие вызывает большой интерес не только у богословов, философов и филологов, но и у всех, кто так или иначе интересуется православной традицией. В мире богословия отец Александр известен прежде всего как автор оригинальной концепции, которую он называл литургическим богословием. Хотя термин «литургическое богословие» использовался русскими и западными богословами и до Шмемана, но, как отмечал известный литургист о. Р. Тафт, именно отец Александр наполнил его смыслом, который ранее в него не вкладывался [21, с. 166].



В 2009 году в предисловии к самому крупному сборнику статей о. Александра на русском языке А. И. Кырлежев указывал, что серьезный и подробный анализ его «литургического богословия» еще не проведен<sup>1</sup> [16, с. 5]. Впрочем, попытки охарактеризовать проект литургического богословия о. Александра и определить его место на карте православного богословия XX века можно наблюдать в работах зарубежных исследователей. Так, например, известный историк и богослов о. Павел Гаврилюк видит в литургическом богословии о. Александра разновидность неопатристического синтеза. Такой вывод можно сделать уже исходя из названия его статьи «Разновидности неопатристики: Георгий Флоровский, Владимир Лосский и Александр Шмеман», которая была опубликована в оксфордском руководстве по русской религиозной мысли в 2020 году. Автор считает, что литургическое богословие о. А. Шмемана может рассматриваться как версия неопатристики с акцентом на литургической практике и Евхаристии [18, с. 538]. Среди исследователей есть и другие точки зрения на этот счет. Отец Э. Лаут, например, сомневается в том, что Шмеман являлся приверженцем неопатристического синтеза и подчеркивает, что «это маловероятно, хотя бы из-за публикации дневников последнего десятилетия его жизни, где ясно представлена его точка зрения» [4, с. 328]. Друг и сподвижник отца Александра протопресвитер Иоанн Мейендорф вместе с Йост ван Россумом приходят к выводу, что «во многом его работы противоречат мнению святых отцов» [6, с. 568], что также плохо согласуется с лозунгом «вперед к Отцам». Возникает вопрос, насколько корректно рассматривать литургическое богословие о. Александра в качестве разновидности неопатристического синтеза?


**Цель исследования.** Мы попробуем сопоставить программу неопатристики о. Г. Флоровского и концепцию литургического богословия о. Александра, чтобы понять, является ли его богословие разновидностью программы «возврата к отцам».

**Основная часть.** Основные аспекты неопатристического синтеза были озвучены о. Г. Флоровским на богословской конференции в Афинах в 1936 году. Мысли о. Георгия на эту тему присутствуют и в других публикациях. Например, в последней главе *Путей русского богословия* и в так называемом

---

<sup>1</sup> Надо, тем не менее, заметить, что в последние годы на постсоветском пространстве появляются новые публикации и исследования посвященные литургическому богословию о. А. Шмемана. Здесь можно упомянуть: *Агапов О. прот.* Литургическое богословие прот. Александра Шмемана // Научные труды Самарской Духовной семинарии. 2014. – С. 3-35; *Михайлов П. Б.* Литургический символизм отца Александра Шмемана. URL: [https://www.rp-net.ru/book/discussion/theology\\_of\\_joy/mikhailov.php](https://www.rp-net.ru/book/discussion/theology_of_joy/mikhailov.php) (дата обращения: 10.11.2020). В 2013 году в России была защищена первая кандидатская диссертация прот. О. Агапова «Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте русской и европейской культуры XX века: важнейшие точки соприкосновения», а в 2020 году в Украине – докторская диссертация прот. А. Дудченко «Литургический реализм в богословии Александра Шмемана».






«богословском завещании», которое свет увидел благодаря изданию книги его биографа Э. Блейна. Представляется важным для начала выделить основные аспекты программы «возврата к отцам»<sup>2</sup>. Во-первых, о. Г. Флоровский подчеркивает, что новый богословский синтез должен черпать вдохновение в творениях святых отцов, но он должен быть не повторением того, что они говорили, а подражанием им в творчестве [11, с. 506]. Во-вторых, он должен быть «неопатристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами» [2, с. 155]. В своем «завещании» отец Георгий подводит итог и подчеркивает, что православное богословие должно:

- Быть историческим (т.к. «Бог действует в истории»);
- Соответствовать категориям «христианского эллинизма»;
- Приводить к жизни во Христе [2, с. 156].

Может возникнуть закономерный вопрос: а есть ли у нас образец, который бы соответствовал данным критериям? Интересно, в этой связи, что сам о. А. Шмеман считал, что о. Г. Флоровский не объяснил, в чем состоит сущность и метод этого проекта<sup>3</sup>, т.е. для о. Александра идея возврата к Отцам представлялась больше призывом или лозунгом, чем ясно изложенной программой. Отец Э. Лаут, предложивший реконструкцию метода данного «синтеза», также замечал: понимание того, что о. Георгий понимал под новым синтезом, осложняется тем, что он не предложил систематического труда, посвященного этой теме [4, с. 140]. Тем не менее в этом вопросе на помощь приходит сам о. Г. Флоровский, который высоко оценивал работу В. Лосского «Мистическое богословие Восточной Церкви» и считал, что она может рассматриваться в качестве версии неопатристического синтеза, не разделяя, однако, тот акцент, который ее автор делал на апофатическом богословии [3, с. 439]. Мы еще вернемся к труду Владимира Николаевича и рассмотрим один из аспектов, где интуиции о. А. Шмемана и Лосского совпадают.

*«Загораться вдохновением от отеческого пламени»*

- 
- 2 Из последних публикаций на эту тему см. *Лаут Э. прот. Отец Георгий Флоровский и неопатристический синтез // Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени.* – М.: Паломник. 2020. *Михайлов П. Б.* Неопатристический синтез // Православная энциклопедия, т. XLVIII (2017). – С. 654-657. *Гаврилок П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. – Киев: Дух и литера. 2017. *Хоружий С. С.* Идея неопатристического синтеза как недошедшее послание // Вопросы философии. 2014. № 7. – С. 154-160. *Михайлов П. Б.* Богословский метод в споре о Софии // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. – М.: 2013. С. 173; *Михайлов П. Б.* Русский неопатристический синтез // Русская патрология. Материалы академической конференции. Сергиев-Пасад. 2009. С. 368.
- 3 В письме к Н. Струве от 10 апреля 1980 о. А. Шмеман писал: «Ведь вот, Флоровский: замечательный историк, нет слов, но ведь он так никогда и не объяснил, в чем сущность и, главное, метод «нео-патристического» синтеза. А это оказывается знамением, лозунгом». Вестник РХД, 190 (2005-2006), 117-118.



В *Путиях русского богословия* о. Г. Флоровский, очерчивая грани нового богословского синтеза, писал о том, что отцы должны сделаться источником вдохновения для православного богослова: «Речь идет... о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать древние тексты» [11, с. 506]. Можем ли мы ответить на вопрос о том, в какой степени святые отцы являлись вдохновением для о. А. Шмемана?


Тексты о. Александра показывают, что в ранние годы он разделял идею «возврата к отцам» и ему, в том числе, была близка мысль о. Георгия о необходимости черпать вдохновение в святоотеческом наследии. В письме к о. Г. Флоровскому от 3 апреля 1951 года он писал: «все, что во мне есть „церковного“, зовет меня к подлинному богословию и подлинной науке, а не гримасе „научности“, и тут Отцы Церкви – это я от Вас узнал – суть вечный и вдохновляющий пример» [17, с. 315]. Период переписки был временем, когда о. А. Шмеман находился под глубоким влиянием о. Георгия. Книга «Пути русского богословия» сыграла очень важную роль в его становлении и осознании им своего богословского призвания<sup>4</sup>. Например, причины «разрыва» между богословием и богослужением, о котором так часто о. Александр говорит в своих трудах, он видел в «западном пленении»<sup>5</sup> православного богословия – концепции, которую о. Г. Флоровский развивал в *Путиях русского богословия* [16, с. 251]. В свои молодые годы он настолько восхищался о. Георгием, что даже именовал его отцом Церкви<sup>6</sup> и хотел заниматься наукой под его руководством. Такое отношение к о. Георгию во многом можно объяснить и тем видным положением, которое он занимал на международной экуменической сцене в середине XX века. Многие православные христиане и христиане других конфессий в то время ассоциировали голос о. Г. Флоровского с голосом Православия. Естественно предположить, что восхищение о. Георгием в ранний период привело к рецепции и его идей. Влияние о. Г. Флоровского признает и сам о. Александр, когда в предисловии в одной из своих книг выражает ему благодарность и говорит, что многим ему обязан [13,

---

4 В письме о. Георгию Шмеман писал о. Георгию: «Именно чтение Вашего предисловия к „Путиям русского богословия“ – мне было тогда 16 лет – зажгло во мне огонек того богословского эроса, который навсегда убедил меня в том, что богословие есть служение Церкви и невозможно без живого служения ей „словом, житием, верой...“» [17, с. 315]. См. также *Шмеман А., протопр.* Три образа // Вестник РСХД. – 1971. № 101-102. – С. 11.

5 В данный момент предпринимаются попытки пересмотра данной концепции. См. например, Антонов К. М. «я, благодарение Богу, не богослов...»: становление русской религиозной философии и истоки концепции западного пленения православного богословия. // Христианское чтение. №3. – 2015. – С. 68-92.

6 В письме от 3 апреля 1951 года о. Александр писал: «Оставьте это копание и доказательство немецкому Sitzfleisch`у Ивану [Мейендорфу] и будьте „Отцом Церкви“, неся нам насущный хлеб и освобождающие просторы католической веры, а не „изюминки“, которые еще больше прославят Вас среди 15-ти византологов...» [17, с. 314].



с. 8]. Если вслед за В. Александровым данный период жизни о. А. Шмемана называть «византийским» [1, с. 256], то сложно сказать, когда и по каким причинам в интеллектуальной биографии о. Александра произошел переходный момент и отказ от «византизма» – нам кажется, что это один из вопросов, на который еще предстоит ответить исследователям его творчества<sup>7</sup>. Если в молодые годы о. А. Шмеман вслед за о. Г. Флоровским видел в святых отцах источник вдохновения для богословского творчества, то в зрелые годы в дневниках он признается, что, например, такие отцы, как Кавасила и Дионисий, всегда нагоняли на него «неимоверную тоску» [15, с. 236].


Впрочем, негативное отношение к Псевдо-Дионисию о. Александр демонстрировал уже в *Введении в литургическое богословие*. Духовный опыт, который выражал данный средневековый автор, он называл *мистериальным благочестием*. Отец Э. Лаут довольно эмоционально характеризует позицию о. А. Шмемана по этому вопросу: «настоящий злодей [по мысли Шмемана] – мыслитель, писавший под именем Дионисия Ареопагита» [4, с. 341]. В том, что говорит о. Эндрию есть некоторое преувеличение, но о. Александр, действительно – и здесь определенную роль сыграло влияние его учителя о. Н. Афанасьева – придерживался мысли, что в литургическом благочестии в после-константиновскую эпоху произошла метаморфоза в восприятии христианского культа. Он считал, что под влиянием языческих интуиций, начиная с IV века литургическое благочестие стало воспринимать богослужение в категориях «священного» и «профанного» в то время, как ранней Церкви было чуждо такое отношение к культу. Сюда же Шмеман относил и всё более усиливавшийся разрыв между клиром и народом Божиим, возникновение понятия «мирянин», появление иконостаса и мистериального понимания посвящения в иерархические степени «как постепенного повышения по ступеням священной тайны» [14, с. 148]. Идеи Ареопагита в этом смысле были для о. Александра следствием указанных выше процессов, и спустя много лет он не поменял свою точку зрения, полагая, что они привели к дехристианизации и секуляризации [15, с. 619].

#### *Христианский эллинизм*

В отношении категории «христианского эллинизма» мы наблюдаем явное расхождение между о. Г. Флоровским и зрелым о. А. Шмеманом. В дневниках отец Александр называет абсолютизирование Флоровским греческих категорий «ересью», подобной «ереси» старообрядчества. Он считал, что категории не могут быть вечными, «потому что они-то и являют „преходящесть” образа

---

<sup>7</sup> В качестве рабочей гипотезы можно предположить, что данный переходный этап начался во время погружения Шмемана в литургическую проблематику, когда он занимался докторской диссертацией *Введение в литургическое богословие*. Именно тогда он начинает критично относиться к «мистериальному благочестию», главным выразителем которого для него станет Псевдо-Дионисий Ареопагит.



мира сего» [15, с. 84]. Видимо, различное отношение к «эллинским» категориям можно объяснить разными проблемами, перед которыми стояли о. Александр и о. Г. Флоровский. Современные исследователи сходятся во мнении, что для о. Г. Флоровского разработка и защита концепции «христианского эллинизма» была в значительной степени связана с полемикой против позиции немецкого протестантского богослова Адольф фон Гарнака, утверждавшего, что Евангельская весть исказилась под влиянием греческой мысли<sup>8</sup>. Для отца Георгия такая интерпретация была неприемлема, и концепция христианского эллинизма, которую защищал он, объясняла феномен эллинизации как «воцерковление» или «обращение эллинистического ума и сердца»<sup>9</sup>. В большой степени она имела апологетический характер, приобретая, впрочем, по мысли о. Г. Флоровского, непреходящее значение для православного богословия.

Очевидно, что о. Александр не стоял перед проблемой защиты концепции эллинизации христианства. По всей видимости, его критика «христианского эллинизма» выростала из убеждения, что «христианский эллинизм» вступает в конфликт с тем, что он обозначал как «эсхатологическое содержание христианства» [15, с. 389]. Надо вспомнить, что для отца Александра «эсхатология» означала не столько мысль о конечных судьбах мира, сколько осмысление феномена присутствия будущего Царства Божьего в настоящем:


«Я знаю, что „упрощаю“, но не могу отрешиться от убеждения, созревшего во мне, в сущности, очень рано, почти в детстве, что суть христианства – эсхатологическая и что всякое отступление от нее, а оно началось очень рано, изнутри подменяет христианство, есть „апостазия“». Эсхатологическое значит, что христианство направлено одновременно и целиком на сейчас и на Царство будущего века, причем „знание“ и опыт второго всецело зависят от первого» [15, с. 445].

Может возникнуть вопрос: почему в представлении о. Александра «эсхатология» противоречит «христианскому эллинизму»? Как видно из дневниковых записей, Шмеман видел проблему в возведении в абсолют того, что имеет не вечное, а преходящее значение. Эллинизация христианства или лучше сказать – христианизация эллинистической культуры – это синтез, который имел место в истории. Церковь смогла донести Благоую весть в тех категориях и на том языке, который был понятен человеку античной культуры и этот древний синтез – что было важно для о. Александра – был соотнесен с эсхатологической реальностью христианства, с Царством Божьим, которое «не от мира», но «в мире сем». Если синтез или другие элементы православной культуры перестают являть Царство Божье и с ним соотносится, если перестают быть свидетельством и ответом на духовный поиск мира, то они теряют свое подлинное назначение и становятся ценностью «в себе» или даже

---

8 см. [9, с. 62]; [3, с. 370]; [4, с. 140].

9 Цит. по [3, с. 381].



«идолом». «Такова очевидная греховность „абсолютизации” в Православии ее исторической культуры: пяти восточных патриархатов, переживание греками „Вселенского Патриарха” как священной и вечной категории Православия и т.д.» [15, с. 124]. Несогласие о. Александра с о. Г. Флоровским именно в абсолютизации последней категории «христианского эллинизма». По всей видимости, о. Георгий со своей стороны не согласился бы с о. Александром и вполне возможно назвал бы его богословом, который заблудился и «выпал из ритма соборности»<sup>10</sup>.

*Литургическое богословие как возврат к мышлению Отцов*

Здесь возникает еще один вопрос: значит ли неприятие Шмеманом мистического богословия и критику «христианского эллинизма» полное выпадение из линии неопатристики? Есть ли аспекты, где воззрения о. А. Шмемана, о. Г. Флоровского и В. Лосского совпадают? Понятно, что в отношении категории «христианского эллинизма» заметно явное расхождение о. Александра с о. Георгием. Впрочем, пересмотр категории «христианского эллинизма» был присущ не только Шмеману, но и его соратнику и другу о. И. Мейендорфу<sup>11</sup>, которого обычно относят к представителям неопатристического синтеза с меньшими колебаниями.


В своем неприятии «мистериального» благочестия и сложном отношении к монашеству<sup>12</sup> о. Александр серьезно расходится с В. Лосским, который свою книгу «Очерк мистического богословия Восточной церкви» начинает именно с анализа апофатического богословия Псевдо-Дионисия. Исследователи отмечают, что для Лосского апофатика была основным богословским методом, которым он пользовался [8, с. 172]. Владимир Николаевич полагал, что это – «единственный путь всякой богословской мысли» [10, с. 58]. Но даже принимая во внимание это расхождение и тот факт, что Псевдо-Дионисий, как выражался отец Александр, нагонял на него «неимоверную тоску», интуиции Лосского и Шмемана парадоксальным образом сходятся. Например, когда Шмеман в статье «Богословие и богослужение» пишет о том, что

---

10 Отец Георгий писал: «...когда богослову начинает казаться, что «греческие категории» устарели, это свидетельствует только об его собственном выпадении из ритма соборности. Кафолическим богословием может быть только в эллинизме...» [11, с. 509].

11 о. И. Мейендорф в своем предисловии к *Путиям русского богословия* писал: «...православный богослов может поставить вопрос, не слишком ли узко Флоровский понимает святоотеческое предание. Если критиковать русское православие во имя «византинизма», не следовало бы также подвергнуть критике и сам византинизм? Равнозначен ли он Священному преданию как таковому?» [11, с. 8].

12 Например, в дневниках он писал: «Я знаю, что я человек „не духовный”. Знаю точно, что в этой области я чего-то не чувствую (то есть не испытываю никакой тяги к Феофану Затворнику и Игнатию Брянчанинову), что тут что-то меня отталкивает. Но не знаю, ошибаюсь ли я в этом отталкивании. Может быть, чего-то не вижу, не слышу...» [15, с. 502].




академическое богословие стало «интеллектуальной игрой», к которой равнодушны и клир и миряне [16, с. 250], – по большому счету, об этой опасности знает и Лосский и «предлагает» избегать эту ситуацию через язык апофатического богословия, в котором «решительно исключается всякое абстрактное и чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости» [5, с. 25]. По всей видимости об этой немощи «рационалистического богословствования» говорит о. Александр, описывая курс о Божьей Матери в православном богослужении, который он преподавал в Свято-Владимирской семинарии. «Недостаточность слов, – пишет он, – нищета и даже тщета нашего теперешнего, „научного“ богословия нигде не вскрывается с такой очевидностью, как здесь, где все – тайна, все – знание изнутри, а не извне, от „evidence“ и „data“» [15, с. 386]. Кроме этого, Владимир Николаевич полагает, что «нет богословия вне опыта... Чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом» [5, с. 25]. Убеждение в том, что богословие не может существовать без духовного опыта, проходит красной нитью во всех трудах о. А. Шмемана, посвященных литургическому богословию<sup>13</sup>. Для о. Александра духовный опыт, как правило, означает опыт литургический – именно в литургии, по его мнению, богословская мысль должна искать источник для вдохновения. В случае отца А. Шмемана такое убеждение накладывало глубокий отпечаток и на его понимание неопатристического синтеза. Например, в статье «Богословие и Евхаристия» он описывает, как понимает возвращение к Отцам:

«В последние годы мы неоднократно слышим, что православному богословию для преодоления его внутренней немощи и недостатков необходимо вернуться к Отцам... Разрыв с живой святоотеческой традицией и вправду оказался началом великой богословской трагедии Православия. Но что означает и как должен осуществиться этот «возврат»? ... Означает ли он простое повторение сказанного Отцами – в предположении, что они сказали все мало-мальски существенное и нам остается лишь констатировать их согласие? ... Церковь никогда не учила, что Отцы ответили на все вопросы, что их богословие – это «все» богословие и что современный богослов – лишь комментатор святоотеческих текстов. Превращение Отцов в чисто формальный и непогрешимый авторитет, а богословия – в «патристическую» схоластику означало бы измену самому духу святоотеческого богословия, навеки

---

<sup>13</sup> Возможно этим совпадением интуиций можно объяснить и то глубочайшее уважение о. Александра к Владимиру Николаевичу, высказанное по поводу его кончины в журнале Свято-Владимирской семинарии от 1958 года: «...кто знал его близко и имел радость разделять с ним богословскую и духовную дружбу, знает, что в его лице Православное богословие потеряло одного из самых одаренных и преданных ему служителей, того для которого богословие было уникальной и святой “харизмой” в Церкви, которая требует посвящения всей жизни» [19, с. 47-48].




остающемуся поразительным примером духовной свободы и творчества. «Возврат к Отцам» означает прежде всего возврат к их духу, их тайному и таинственному вдохновению, делавшему их истинными свидетелями Церкви <..> Мы по-настоящему вернемся к Отцам, а не только к их «текстам», – когда заново обретем и сделаем своим опытное переживание Церкви не только как «учреждения, доктрины или системы»..., но как всеохватывающей, всеприемлющей и всепреображающей жизни, как перехода в реальность искупления и преображения. Средоточие этого переживания... в Евхаристии, Таинстве Церкви, истинном явлении и самооткровении Церкви. Евхаристия есть органичный источник и необходимая «точка отсчета» богословия...» [16, с. 214-215].

Тем не менее о. А. Шмеман не ожидал больших успехов от повсеместного «возвращения к Отцам», потому что считал, что оно чаще всего «остается скованным рамками старого западного подхода к богословию» и является больше возвратом «к патристическим текстам, чем к разуму отцов» [20, с. 220]. Для о. Александра это была одна из проблем, которую он хотел преодолеть в своем проекте литургического богословия. Изъян православного богословия он видел в том, что оно перестало искать вдохновение в литургии, оторвавшись от нее как от живительного источника и став только академическим, интеллектуальным разрешением научных проблем, перестав быть словом, свидетельствующим о Боге [20, с. 223]. Святоотеческое богословие по о. А. Шмеману было иным: литургическая жизнь являлась для Отцов Церкви естественной средой для богословия, живым источником и верховным критерием любого христианского суждения [16, с. 225]. Святоотеческая модель богословия имела место в истории и о. А. Шмеман считал, что к ней можно вернуться если преодолеть ряд проблем, связанных с метаморфозой литургического сознания<sup>14</sup>. Главной задачей проекта литургического богословия о. Александра, таким образом, было возвращение к этому «святоотеческому» типу, где литургический опыт, опыт встречи человека с Богом становится главным вдохновением и плодотворной средой, в которой рождается богословская мысль. Некоторые исследователи полагают, что это и есть один из самых главных аспектов неопатристического синтеза, который состоит в том, что православное богословие должно питаться церковным опытом<sup>15</sup>. Всё это, на наш взгляд, совпадает с тем, что о. Г. Флоровский говорил в своем богословском завещании, когда подчеркивал, что цель богословия – жизнь во Христе: «мы должны богословствовать не для удовлетворения нашего интеллектуального любопытства... но для того, чтобы жить, иметь жизнь преизбыточную, в Истине, каковая в действительности есть

---

14 Подробнее про метаморфозу литургического сознания см. статью Шмемана «Богословие и литургическое предание» [16, с. 224-230].

15 К таким выводам приходят, например, С. С. Хоружий [12, с. 156] и П. Б. Михайлов [7, с. 376].




не некая система идей, но Лицо, и именно Иисус Христос» [2, с. 156]. Пожалуй, эта идея была центральной и для литургического богословия о. А. Шмемана. В этом смысле можно согласиться с тезисом о. П. Гаврилюка о том, что о. А. Шмеман отозвался на призыв о. Г. Флоровского и пытался «возвращаться» к Отцам в рамках литургического богословия.

**Выводы.** Можно ли утверждать, что литургическое богословие о. А. Шмемана является разновидностью неопатристического синтеза? Мы видели, что труды святых отцов не являлись для отца Александра основополагающим элементом его богословской мысли. Его тексты отмечены сложным отношением к монашеству, а также критикой таких византийских мистиков, как Псевдо-Дионисий Ареопагит, идеи которого Шмеман считал даже пагубными для Церкви. В этом отношении взгляды о. Александра и о. Георгия явно не совпадали. Подобно этому мы наблюдали расхождение между о. А. Шмеманом и о. Г. Флоровским в отношении христианского эллинизма, который являлся центральной категорией неопатристики для последнего. С другой стороны, есть аспекты, где их интуиции совпадали. Например, в своих публикациях о. Александр часто апеллирует к авторитету отцов и задает вопросы о том, что означает «возврат к Отцам» и как он может быть реализован на практике. Если попытаться проникнуть в сам замысел литургического богословия, мы обнаружим, что главная задача, которую оно должно было решить, это преодоление разрыва между богословием, богослужением и благочестием. Отец Александр считал, что для того, чтобы богословствовать подобно Святым Отцам, православным богословам необходимо вернуться к их опыту, источник которого, по его мнению, содержится в богослужении и Евхаристии. Убеждение, что православное богословие не может ограничиваться только академической плоскостью, но должно органично соединяться с опытом богообщения и выражать его, было свойственно не только о. Александру, но также о. Г. Флоровскому, В. Лосскому и другим богословам эмиграции. Тем не менее учитывая серьезные расхождения с Флоровским в отношении «христианского эллинизма», а также специфическое отношение о. Александра к святоотеческому наследию, мы считаем, что литургическое богословие Шмемана не является формой неопатристического синтеза в том виде, как его понимал о. Георгий.

### Л и т е р а т у р а

1. Александров В. О переписке Шмемана с Флоровским // Вестник РХД, № 211, 2020. – С. 255-267.
2. Блейн Э. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 416 с.
3. Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. – Киев: Дух и литера, 2017. – 536 с.
4. Лаут Э. Современные Православные Мыслители: От «Добротолубия» До Нашего Времени. – М.: Паломник, 2020. – 620 с.





5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви: Догматическое богословие. – М., 1972. – 128 с.

6. Мейендорф И., протопр. Йост ван Россум. Протопресвитер о. Александр Шмеман (1921-1983) // Преподобный Сергей в Париже. – СПб.: Росток. 2010. – 710 с.

7. Михайлов П. Б. Русский неопатристический синтез. Русская патрология. Материалы академической конференции, 2009. – С. 368-383.

8. Михайлов П. Б. Богословский метод в споре о Софии // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития: сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции. 2013. – С. 168-174.

9. Михайлов П. Б. Концепция эллинизации христианства в истории теологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение, 2017. № 71. – С. 50-68.

10. Уильямс Р. Богословие Лосского – изложение и критика. – Киев: Дух и литера, 2009. – 336 с.

11. Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. – Париж: YMCA-Press. 1981. – 599 с.

12. Хоружий С. С. Идея неопатристического синтеза как недошедшее послание // Вопросы философии, 2014. – С. 154-160.

13. Шмеман А. протопр. Исторический путь Православия. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1954. – 388 с.

14. Шмеман А. протопр. Введение в литургическое богословие. – Париж: YMCA Press, 1961. – 247 с.

15. Шмеман А., протопр. Дневники. 1973-1983, М.:Русский путь, 2005. – 720 с.

16. Шмеман А., протопр. Собрание статей 1947-1983. – М.:Русский путь, 2009. – 896 с.

17. Шмеман А., Флоровский Г. Письма 1947-1955 годов / Сост., пред. П. Л. Гаврилюк. – М.: ПСТГУ, 2019. – 448 с.

18. Gavrilyuk P. L. Varieties of Neopatristics: Georges Florovsky, Vladimir Lossky, and Alexander Schmemmann // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. – Oxford. 2020. – PP. 528-542.

19. Schmemmann A. Vladimir Lossky // St. Vladimir's Theological Quarterly 2, 1958. – PP. 47-48.


20. Schmemmann A. Debate on the Liturgy // St. Vladimir's Theological Quarterly 13, 1969. – PP. 217-224.

21. Taft R. F. The liturgical enterprise twenty-five years after Alexander Schmemmann (1921-1983): the man and his heritage // St. Vladimir's theological quarterly. Vol. 53. №. 2/3, 2009. – PP. 139-177.

## References

1. Aleksandrov V. O perepiske Shmemana s Florovskim // Vestnik RHD, № 211, 2020. – S. 255-267.

2. Blejn E. Georgij Florovskij: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof. – М.:Progress–Kul'tura, 1995. – 416 с.

- 
3. Gavrilyuk P. Georgij Florovskij i religiozno-filosofskij renessans. – Kiev: Duh i litera, 2017. – 536 s.
  4. Laut E. Sovremennye Pravoslavnye Mysliteli: Ot «Dobrotolyubiya» Do Nashego Vremeni. – M.:Palomnik, 2020. – 620 s.
  5. Losskij V. N. Ocherk misticheskogo bogosloviya vostochnoj cerkvi: Dogmaticeskoe bogoslovie. – M., 1972. – 128 s.
  6. Mejendorf I., protopr, Jost van Rossum. Protopresviter o Aleksandr SHmeman (1921-1983) // Prepodobnyj Sergij v Parizhe. – SPb.: Rostok. 2010. – 710 s.
  7. Mihajlov P. B. Russkij neopatristscheskij sintez. Russkaya patrologiya. Materialy akademicheskij konferencii, 2009. – S. 368-383.
  8. Mihajlov P. B. Bogoslovskij metod v spore o Sofii // Sofiologiya i neopatristscheskij sintez: dva bogoslovskih itoga filosofskogo razvitiya: sbornik nauchnyh statej po itogam raboty sekcii po istorii russkoj mysli XXII Ezhegodnoj bogoslovskoj konferencii. 2013. – S. 168-174.
  9. Mihajlov P. B. Koncepciya ellinizacii hristianstva v istorii teologii // Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie, 2017. № 71. – S. 50-68.
  10. Uil'yams R. Bogoslovie Losskogo – izlozhenie i kritika. – Kiev: Duh i litera, 2009. – 336 s.
  11. Florovskij G. prot. Puti russkogo bogosloviya. – Parizh: YMCA-Press. 1981. – 599 s.
  12. Horuzhij S. S. Ideya neopatristscheskogo sinteza kak nedoshedshee poslanie // Voprosy filosofii, 2014. – S. 154-160.
  13. Schmemann A. protopr. Istoricheskiy put' Pravoslaviya. – N'yu-York: Izdatel'stvo imeni CHekhova, 1954. – 388 s.
  14. Schmemann A. protopr. Vvedenie v liturgicheskoe bogoslovie. – Parizh: YMCA Press, 1961. – 247 s.
  15. Schmemann A., protopr. Dnevnik. 1973-1983. – M.:Russkij put', 2005. – 720 s.
  16. Schmemann A., protopr. Sobranie statej 1947-1983. – M.:Russkij put', 2009. – 896 s.
  17. Schmemann A., Florovskij G. Pis'ma 1947-1955 godov / Sost., pred. P. L. Gavrilyuk. – M.: PSTGU, 2019. – 448 s.
  18. Gavrilyuk P. L. Varieties of Neopatristics: Georges Florovsky, Vladimir Lossky, and Alexander Schmemann // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford. 2020. – PP. 528-542.
  19. Schmemann A. Vladimir Lossky // St. Vladimir's Theological Quarterly 2, 1958. – PP. 47-48.
  20. Schmemann A. Debate on the Liturgy // St. Vladimir's Theological Quarterly 13, 1969. – PP. 217-224.
  21. Taft R. F. The liturgical enterprise twenty-five years after Alexander Schmemann (1921-1983): the man and his heritage // St. Vladimir's theological quarterly. Vol. 53. №. 2/3, 2009. – PP. 139-177.



**Onachenko I.M. LITURGICAL THEOLOGY OF FR. A. SCHMEMANN AND NEO-PATRISTIC SYNTHESIS**

*The article is devoted to a comparative analysis of some of the key ideas of G. Florovsky and A. Schmemann. The article calls into question P. Gavrilyuk's assertion that the liturgical theology of Father A. Schmemann is a kind of neo-patristic synthesis. The author emphasizes that the works of the holy fathers were not for A. Schmemann a fundamental element of his theological thought. He was quite critical of monasticism and the works of such Byzantine mystics as Pseudo-Dionysius the Areopagite. There is also a noticeable discrepancy between the A. Schmemann and Father G. Florovsky in relation to "Christian Hellenism". The author, nevertheless, claims that there are aspects where the intuitions of Florovsky and Schmemann coincided. For example, Father Alexander believed that in order to imitate the Holy Fathers in theology, Orthodox theologians must return to their experience, the source of which, in his opinion, is contained in the liturgy and the Eucharist. The conviction that Orthodox theology cannot be limited only to the academic plane, but should organically combine with the experience of communion with God and express it, was also characteristic of G. Florovsky and V. Lossky. Taking into account the serious differences between Florovsky and Schmemann, the author comes to the conclusion that the liturgical theology of Fr. Alexander is not a form of neo-patristic synthesis as Fr. George understood it.*

**Key words:** *Schmemann, Florovsky, Lossky, liturgical theology, neo-patristic synthesis*

**Оначенко Игорь Михайлович** – магистр-аналитик религиоведения, соискатель кафедры систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, г. Москва.

**Onachenko Igor Michailovich** – the master-analyst of religious studies, applicant student of Department of Systematic Theology and Patrology at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University, Moscow.

**E-mail:** onachenko@gmail.com

**Рецензент: Звонок Наталья Степановна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г. Луганск.

## ВЛАДИМИР ДАЛЬ КАК ВЕЛИКИЙ ПРАКТИК ЖАНРА ПАСХАЛЬНОГО РАССКАЗА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ


*В данной статье рассматривается одно из направлений творчества Владимира Даля – жанр пасхального рассказа. Мы можем проследить путь духовного усовершенствования личности писателя через его повести и очерки, которые включены в духовное назидательное чтение и по сей день. Даля признавали и любили еще при жизни. Казалось, он нес иго земного бытия с легкостью и радостью. Особенно творческим людям это редко удается. Одно из писем издателю А.И. Кошелеву Даль заканчивает так: «Христос Воскрес. Да воскреснет же Он в сердцах наших любовью к добру и истине, отрешением себя от всякой самотности, жизнью на пользу ближнего» [2, с. 232]. Это пожелание В. Даль в полной мере осуществляет в своих пасхальных рассказах.*

**Ключевые слова:** духовность, творчество, жанр, пасхальный рассказ, русская литература

*Это был, прежде всего, человек,  
что называется, на все руки.  
За что ни брался Даль, все ему удавалось...  
(Н.И. Пирогов).*

**Постановка проблемы.** Можно ли утверждать, что Владимир Даль – один из практиков жанра пасхального рассказа, получившего в дальнейшем широкое развитие среди русских классиков? И что это, литературный эксперимент писателя, подражание отечественным литераторам, записки постороннего наблюдателя? Известно, что впервые этот жанр использовал Алексей Степанович Хомяков, переделав на русский лад английский текст и сместив акцент с западного ожидания чуда в Рождественскую ночь на нравственное перерождение человека в пасхальные дни. Почему все классики дореволюционного периода имели в репертуаре пасхальный рассказ? И отчего эти рассказы так полюбили русскому народу?


**Цель исследования.** Путем изучения творчества Владимира Даля выявить потребность писателя коснуться самых сокровенных струн души человека: совести, стыда, умения прощать. Даль, как и другие литераторы-современники, использует сюжеты для своих пасхальных рассказов из жизни русского народа и создает их в первую очередь с назидательной целью, ориентируясь на народную трактовку праздника Пасхи. У пасхального рассказа славное прошлое в русской литературе. Очевидна и цель Казака Луганского – в своем творчестве показать наличие глубокой религиозности русского народа,



крепкой веры Богу, в смысле доверия и смирения во всех жизненных обстоятельствах, следствием которой является обрядовость, наполненная смыслом, на фундаменте чего и зиждется русская культура. Мы можем свидетельствовать, как ясно и просто ему удастся описать внутреннюю жизнь русского человека: поединок страстей, образ мысли, труд духовного делания и понуждения. По понятным причинам, жанр пасхального рассказа исчез из советской литературы, но остался и долго держался в литературе русского зарубежья. Если мы начнем исследовать тему пасхального жанра, то среди оставивших яркий след писателей мы не встретим имя Владимира Даля. Только при более глубоком изучении его очерков и рассказов можно выявить стремление писателя использовать для просвещения русского народа ненавязчивые сюжеты, взятые из жизни. Так, Владимир Иванович написал множество православных сказок и повестушек, которые прославляют Бога, показывают веру православную и житие святых угодников Божиих [10]. Окончив дело всей жизни – словарь, Владимир Даль решил начать масштабное просвещение с «Вечной Книги», со слова Божия. Он намеревался переложить всю Библию на язык простонародья, т.е. объяснить трудные для понимания места предельно простым языком... Это намерение – показатель духовности и глубокой веры в Слово Божие. Владимир Иванович Даль в своих наставлениях о воспитании всегда говорил, что воспитатель должен видеть в воспитуемом образ и подобие Творца, с разумом и со свободной волей. И научая человека тому, что цель его – достижение Царства Небесного, каждый должен в данной ему жизни трудиться, преумножая свои таланты, и делать добро. Важно, чтоб воспитатель был сам достойным учителем. Именно поэтому сквозь все творческое наследие Владимира Даля проходит проблема духовно-нравственного воспитания как воспитания прежде всего внутреннего человека, живущего по совести, помогающего ближнему и «бегаящего от греха». Подтверждение этому мы найдем и в его размышлениях «О воспитании», и в «Памятной книжке для нижних чинов Императорских казачьих войск», и в рассказе «Отчизна», и в подавляющем большинстве сказок.


Всю свою жизнь Даль и собственным примером, и своими трудами боролся за самое ценное, что есть у человека, – за его бесценную душу. А с какой неподдельной любовью он к этому стремился, каждый может убедиться сам, познакомившись с его замечательными трудами [9].

**Основная часть.** Пасха получала разное художественное освещение в русской литературе. Поэты чаще всего писали и рассуждали о последних событиях земной жизни Христа, обращались к темам и образам Нового Завета. Существует огромная, во многом пока не собранная, поэтическая антология пасхальных стихотворений, в создании которой участвовали почти все русские поэты. Пасхальный рассказ, возникший несколько позже своих собратьев, занял особое место в русской литературе. Одним из первых провозвестников этого жанра был Алексей Степанович Хомяков, который в 1844 году перевел на русский язык «Рождественскую песнь в прозе» Чарльза Диккенса и издал




анонимно под новым характерным заглавием «Светлое Христово Воскресенье. Повесть для детей». Перевод имел успех и был дважды переиздан в журналах в следующем году. Естественно, в английской литературе «Рождественская песнь в прозе» Диккенса дала жанр «рождественского рассказа». В русской же литературе «Рождественская песнь в прозе» создала некоторые жанровые затруднения переводчиков: первый перевод вышел в журнале «Репертуар и Пантеон» и назывался «Святочные видения» – тогда еще неизвестный русской литературе жанр был отнесен к «святочным рассказам». Но философ-славянофил, поэт, прозаик, драматург и публицист Хомяков вышел из затруднения – он создал новый в русской литературе жанр пасхальной повести. Сохранив многое от оригинала, ему удалось сделать английскую «Рождественскую песнь в прозе» русской: перенес место действия в Россию, дал героям русские имена, подробно разработал русский «колорит», но главное – заменил Рождество Пасхой, что изменило смысл повести. Как отмечает один из крупнейших специалистов в области истории классической русской литературы XIX века, доктор филологических наук, профессор В.А. Кошелев: «Пасха, праздник искупления, предрасположена к морали гораздо больше, чем Рождество» [5].

Пасхальное время, по мнению Хомякова, «связано со всем, что есть святого в нашей вере. Это одно время в круглом году, когда каждый готов открыть другому всю свою душу, когда недруги готовы снова подать друг другу руку и забыть все прошедшее и когда все люди, высшие и низшие, равно чувствуют себя братьями в одном общем светлом торжестве!»; когда «нет той христианской души на земле, которая бы не радовалась и не приветствовала своего воскресшего Спасителя» [7]. Пасхальный рассказ восходит к рождественскому, перенимает его ненавязчивую нравучительность и озабоченность соблюдением христианских норм человеком и обществом, но не воспринимает черт святочного рассказа, повествующего о чудесных историях с участием нечистой силы, испытывающей героя. Он замещает карнавальную обрядовость святочного и снежно-ёлочный колорит рождественской обстановки картиной весенне-летнего воскресения природы и символикой Пасхи: куличами, крашением яиц, обряда христосывания [5]. Атмосфера религиозного действия передается всем комплексом праздников, связанных с Пасхой, от завершающегося Страстной неделей Великого поста до исчисляющихся от Светлого Воскресения праздников Вознесения и Троицы. Эта череда отражает ход последних событий земной жизни Христа, его воскресения и явлений ученикам, описанных в четырех Евангелиях. Отражением этой последовательности частично становится идейный сюжет пасхального рассказа: духовное воскресение человека, переживающего момент, символическим аналогом которого выступает тот или иной евангельский эпизод. Герой, погруженный в пасхальную обстановку, проходит через страдание и сострадание, разочарование и благоговейное ожидание чуда, наконец, перелом к благу духовному перерождению. Сложился



своеобразный канон, закрепивший внутренние и внешние особенности жанра. С Пасхой, равно как и предшествующим постом и периодом пятидесятницы, связано множество традиций, прочно вошедших в быт [7]. Пасхальные рассказы широко представлены в русской литературе. Жанру отдали дань творческого увлечения такие русские писатели, как Ф. Достоевский, Л. Толстой, Н. Лесков, А. Чехов, Л. Андреев, А. Куприн, Ф. Сологуб, И. Шмелев, К. Коровин, И. Бунин и многие другие. Среди пасхальных рассказов есть признанные шедевры русской и мировой литературы: «Мужик Марей» Ф. Достоевского, «После бала» Л. Толстого, «Студент» и «Архиерей» А. Чехова, «Легкое дыхание» И. Бунина [5].


Духовная природа этого великого христианского праздника такова, что уже само обращение к нему писателей в своем творчестве зачастую увлекало их на решение таких задач, которые были бы достойны этого праздника. И условной дате, и описанию праздника придавалось иное, более серьезное и глубокое, подчас символическое значение. Пасха дала русской литературе больше, чем образы, мотивы, сюжеты, эпизоды – она дала жанр пасхального рассказа. Судя по всему, жанр возник спонтанно – и у него было много начал. Если хотите, пасхальный рассказ был неизбежен в православной России. В тексте и подтексте русской литературы XIX века и более ранних веков доминирует пасхальный архетип – причем даже у тех авторов, которые вовсе не были замечены в «излишней» религиозности. В литературе существовала традиция обращения к евангельским текстам для создания произведений календарной литературы, уходящих корнями в образность и семантику христианских праздников. Исследователи выделяют как жанр рождественского или святочного рассказа, посвященного Рождеству и Святкам, так и пасхальный рассказ, связанный со Страстной неделей и Пасхой. Пасхальный рассказ назидателен, но ненавязчив – он учит добру и любви во Христе; он призван напомнить читателю евангельские истины. Его сюжеты – «духовное проникновение», «нравственное перерождение человека», прощение во имя спасения души, воскрешение «мертвых душ», «восстановление» человека. Два из трех названных признаков обязательны: приуроченность времени действия к Пасхальному циклу праздников и «душеспасительное» содержание. Иначе без этих ограничений если не все, то многое в русской литературе окажется пасхальным. Оба жанровых критерия важны не сами по себе, а в их взаимосвязи. Стоит отметить, что немало рассказов, приуроченных к Пасхе, не являются пасхальными именно по своему содержанию [5]. И.С. Аксаков в одной из своих статей писал: «Вне народной почвы нет основы, вне народного нет ничего реального, жизненного, и всякое учреждение, не связавшееся корнями с исторической почвой народной, или не выросшее из нее органически, не дает плода и обращается в ветошь. Все, что не зачерпывает жизни, скользит по ее поверхности и тем самым уже осуждено на бессилие и становится ложью» [1, с. 4]. Тем драгоценнее для нас литературное наследие великого соотечественника. Казалось бы, говорить о том, что Даль –



христианский, православный писатель, – парадокс. Как известно, сам писатель принял православие лишь осенью 1871 года, незадолго перед смертью. Тем не менее вся жизнь, все творчество Даля – путь к Истине, путь к православию. «Я всю жизнь искал истины и теперь нашел ее», – говорил он перед смертью. И еще: «Православие – великое благо для России, несмотря на множество суеверий русского народа». Но ведь все эти суеверия не что иное, как простодушный лепет младенца, еще неразумного, но имеющего в себе ангельскую душу. Сколько я ни знаю, нет добрее нашего русского народа и нет его правдивее, если только обращаться с ним правдиво... А отчего это? Оттого, что он православный... Поверьте мне, что Россия погибнет только тогда, когда иссякнет в ней православие». В «Словаре» Даля читаем: «Православие – правоверие, истинная вера» [6]. Словарь Даля является бытийным первоисточником по многим разделам крестьянской жизни. Знание обычаев и традиций русского народа, постепенный приход к православию не могли не отразиться в творчестве писателя. Творчество Даля «зачерпывает», оно питается как раз теми корнями, о которых пишет Аксаков. Это и великолепнейшее знание русской жизни с ее обычаями и традициями, то, без чего, по мнению Даля, Русь не может существовать – православие. И.С. Тургенев, называя Даля «народным» писателем, заметил: «тот заслуживает это название, кто, по особому ли дару природы, вследствие ли многотревожной и разнообразной жизни, как бы вторично сделался русским, проникнулся весь сущностью своего народа, его языком, его бытом» [11, с. 277]. В данной работе мы рассматриваем преимущественно тексты Даля, где нашли свое художественное воплощение церковные праздники и прежде всего праздники Пасхального цикла, в центре которого – Светлое Воскресенье. В этой связи, дополнением к личности писателя послужит его труд – Моисеево Пятикнижие, которое Даль переложил на «понятия русского простонародья», а также намеревался «пройти всю Библию» подобным образом, начав с Евангелия [7, с. 339]. В этом служении русскому народу он подобен греческому литургисту «иже во святых» Иоанну Каппадокийцу, прозванному Златоустом, в свое время много потрудившемуся на ниве доходчивых трактований Священного Писания. В одном из своих произведений Даль пишет о Пасхе так: «Кажется, день этот, глядя на него со стороны, такой же, как и все дни; нет в нем никаких стихийных примет и отличий, а между тем, кому не кажется он, несмотря ни на какое ненастье, днем светлым, радостным и праздничным, которому в году нет ни ровни, ни дружки? А в крестьянском быту, в хорошей семье, и подавно: все заботы, все насущные труды и суеты покоятся; нет на душе ничего, кроме ясной и светлой радости; сброшены с плеч тяжелая, а с ним и черствая вещественность, нужда настоящая и забота о будущем. Бог дал дожить до светлого праздника – и на селе встречаешь одни только спокойные, радостные, беззаботные лица» [3, с. 206].

Очевидно, что замена Рождества на Пасху не только преобразила сам жанр: английская «A Christmas carol in prose» стала русской пасхальной






повестью «Светлое Христово Воскресенье», в которой герои живут не только в Петербурге и в России, но и в православном мире русской жизни: радостно празднуют Пасху, красят яйца, разговляются пасхальным куличом, христуются – замечательно, что те, кому только сейчас открывается истинный духовный смысл праздника, уже не могут не жить по-христиански. Для русского, православного человека праздник Воскресения Христова неотделим от Страстной седмицы. В Православии – это праздник праздников, торжество из торжеств [5].


Многим памяты слова Гоголя о том, как по-разному празднуется «Светлое воскресение» у нас и в «чужой стороне»: «В русском человеке есть особенное участие к празднику Светлого Воскресения. Он это чувствует живее, если ему случится быть в чужой земле. Видя, как повсюду в других странах день этот почти не отличен от других дней, – те же всегдашние занятия, та же вседневная жизнь, то же будничное выраженье в лицах» [4, с. 332]. С 80-х годов XIX века пасхальный рассказ стал массовым жанром газетно-журнальной беллетристики. Редакторы заказывали для пасхальных номеров своих изданий стихи и рассказы – авторы в меру своих возможностей и способностей откликались на эти просьбы [6].

Почти все произведения Даля пестрят пословицами, поговорками. Иногда вместо развернутой характеристики героя дана его оценка только в пословице: «Ему... не приходилось бы жить так – от утра до вечера, а помянуть нечего; неделя прошла, до нас не дошла». «Не учили, покуда поперек лавочки ложился, а во всю вытянулся – не научишь»; «кто кого сможет, тот того и гложет». Проза Даля чуждалась всякой выдумки, всякого сочинительства, и этот принципиальный, хотя не всегда последовательный, отказ от беллетризма нагляден в его циклах рассказов «Картины из русского быта». Даль нашел вполне органичную для себя безыскусную форму, которая вместила все – и «случаи» из его богатейшего опыта врача, военного, чиновника, путешественника, и слышанное от бывалых людей всех сословий, и народные предания, поверья. Еще Гоголь призывал «проездитья по России». Даль по ней «проездилися» как мало кто из русских писателей. Рассказы его – прежде всего рассказы пожившего, много видевшего человека. Именно «Картины из русского быта» и создали Дально репутацию этнографического писателя. В записях Добролюбова есть такое определение дальевской прозы: «Совокупность его рассказов составляет поэтическую этнографию» [9]. Это определение во многом точно и характерно. Даль, следовавший за Гоголем с его пасечником Рудым Паньком и за Орестом Сомовым, подписывавшим свои «малороссийские были и небылицы» псевдонимом Порфирий Байский, нуждался в образе рассказчика, Казака Луганского, там, где давал слово простонародью. Да и любовь к малой Родине осталось в нем навсегда, и живописная Луганщина с ее певучим словом, преданиями часто отзывалась в его прозе. Но Казака Луганского нередко заслоняет сам Даль как личность, внимательно слушающий, дающий слово народным рассказчикам, дорожным



попутчикам, всем, кому есть, что поведать, и трезво рассказывающий то, что видел сам [9]. Творческий след Владимира Даля поражает нас своей многогранностью. С его именем связаны великие деяния. Мы – потомки Луганской Земли – гордимся и чтим своего славного соотечественника. Имя Владимира Даля известно по всему миру. И конечно, на первый план выходит его детище – словарь. Говоря о Владимире Дале, нельзя не упомянуть о скрупулезном, непрерывном, многолетнем труде, – составлении «Живого Великорусского Словаря». Как и нельзя забыть его профессиональную медицинскую помощь нашим соотечественникам и на поле брани, и в мирное время – он всегда спешил помочь. Любая смерть раскрывает всю трагичность человеческого бытия. Даль, будучи участником Хивинского похода, русско-польской и русско-турецкой войн, на полях сражений видел тысячи смертей. И он понимал, как бессмысленна земная жизнь, если нет жизни вечной. Поэтому, изображая картинку русского быта в своих многочисленных повестушках и житейских историях, Даль прежде всего показывал взаимосвязь и взаимозависимость физической и духовной жизни человека. Чего стоит, например, коротенький рассказ с громким названием: «Шило в мешке, а грех на совести не утаишь». Как хорошо удалось писателю обозначить цель жизни христианина – человек призван восходить к святости, для того чтобы унаследовать жизнь вечную. *«Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам»* (Мф. 6: 33). Вот как Владимир Иванович определяет различные уровни духовного бытия человека в своем словаре: *«Человек плотский, мертвый* едва отличается от животного, в нем пригнетенный дух под спудом; *человек чувственный, природный* признает лишь вещественное и закон гражданский, о вечности не помышляет, в искус падает; *человек духовный*, по вере своей, в добре и истине; цель его – вечность, закон – совесть, в искус побеждает; *человек благодатный* постигает, по любви своей, веру и истину; цель его – царство Божие, закон – духовное чутье, искушенья он презирает. Это степени человечества, достигаемые всяким по воле его». Здесь мы видим, несомненно, святоотеческий подход [8]. Как золотой нитью, православным бытом пронизана вся творческая деятельность писателя, его произведения остаются в памяти на всю жизнь. Приятна и его репутация среди друзей современников. Такие гении, как Пушкин, Гоголь, Тургенев и др., находили удовольствие не только в общении с Владимиром Ивановичем, но и в переписке. Замечательно, что Казак Луганский запечатлел и посвятил свое творчество нам, потомкам Луганского края. Он не стеснялся своей малой Родины, но прославил ее на века.

**Выводы.** В этот юбилейный год со дня рождения нашего соотечественника, который оставил бессмертный след для русской национальной словесности, так понятно стремление изучить все таланты и начинания великого писателя. По жизни он уверенно стремился к цели создания словаря, когда этого требовало дело, менял место жительства и престижную должность ради дела всей жизни. Даль любил жизнь как



бесценный дар и успевал оставить индивидуальный след во многих проявлениях социального служения. Его трудолюбие поразительно. Он полностью отображает практическую поговорку о смене труда как о лучшем отдыхе. И конечно, дополнительная разносторонность в жанре скорее раскрывала не столько его талант, сколько внутреннюю работу над усовершенствованием души, свой личный духовный рост. В православном мире рассказы Владимира Даля включены в назидательное, духовное чтение, наряду с Александром Дьяченко, Филаретом Милостивым, Иваном Шмелевым и др. Интересно, что несмотря на занятость, Владимир Иванович занимался переложением Евангелия на понятный «народный» язык и имел цель поработать и над книгами священного Писания Ветхого Завета. Его псевдоним, прославивший Луганские земли по всему миру, вызывает уважение и любовь соотечественников. Как жанр пасхальный рассказ един, но это единство многообразия: сохраняя жанровую сущность неизменной, каждый автор мог выразить в пасхальном рассказе свое, задушевное [5]. И каждый проявил в этом жанре свою меру таланта, степень духовности и литературного мастерства.

### Л и т е р а т у р а

1. Аксаков И.С. Возврат к народной жизни путем самосознания // Сочинения. Славянофильство и западничество: В 2 т. – М., 1886. – Т. 2. – С. 4.
2. Барсуков Н. Жизнь и труды М.П. Погодина: В 22 т. – СПб., 1910. Т. XVI. – 232 с.
3. Даль В. Картины русского быта. Прадедовские ветлы // Отечественные записки. 1857. – Т. СХV. – № 11-12. – 206 с.
4. Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. – М., 2004. – 506 с.
5. Захаров В.Н. Пасхальный рассказ как жанр русской литературы // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/pashalnyy-rasskaz-kak-zhanr-russkoy-literatury>.
6. Конюкова А.Н., Кошелев В.А. «Жанр пасхального рассказа в русской литературе». – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://doc4web.ru/literatura/zhanr-pashalnogo-rasskaza-v-russkoy-literature.html>.
7. Мельников П. Воспоминания о Владимире Ивановиче Дале // Русский вестник. – 1873. – № 3. – С. 275-340.
8. Православие и современность. Информационно-аналитический портал Саратовской митрополии. Русская Православная Церковь Московского Патриархата. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.eparhia-saratov.ru/Articles/povert-e-mne-hto-rossiya-pogibnet-tolko-togda-kogda-issyaknet-v-nejj-pravoslavie>.
9. Служитель Слова – Владимир Даль. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.slideshare.net/Savua/ss-55270353https>.
10. Тарасов К.Г. Пасхальные мотивы в творчестве Владимира Ивановича Даля. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/pashalnye-motivy-v-tvorchestve-v-i-dalya>.

11. Тургенев И. С. // Рец. на кн.: Повести, сказки и рассказы Казака Луганского. // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. – Т. 1. – М., 1978. – С. 277.


### References

1. Aksakov I.S. Vozvrat k narodnoj zhizni putem samosoznaniya // Sochineniya Slavyanofil'stvo i zapadnichestvo: V 2 t. – М., 1886. – Т. 2. – С. 4.
2. Barsukov N. ZHizn' i trudy M.P. Pogodina: V 22 t. – SPb., 1910. Т. XVI. – 232 s.
3. Dal' V. Kartiny russkogo byta. Pradedovskie vetly // Otechestvennye zapiski. 1857. – Т. CXV. – № 11-12. – 206 s.
4. Esaulov I.A. Paskhal'nost' russkoj slovesnosti. – М., 2004. – 506 s.
5. Zaharov V.N. Paskhal'nyj rasskaz kak zhanr russkoj literatury // Evangel'skij tekst v russkoj literature XVIII-HKH vekov. – [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://cyberleninka.ru/article/n/pashalnyj-rasskaz-kak-zhanr-russkoj-literatury>.
6. Konyukova A.N., Koshelev V.A. «ZHAnr paskhal'nogo rasskaza v russkoj literature». – [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://doc4web.ru/literatura/zhanr-pashalnogo-rasskaza-v-russkoj-literature.html>.
7. Mel'nikov P. Vospominaniya o Vladimire Ivanoviche Dale // Russkij vestnik. – 1873. – № 3. – С. 275-340.
8. Pravoslavie i sovremennost'. Informacionno-analiticheskij portal Saratovskoj mitropolii. Russkaya Pravoslavnaya Cerkov' Moskovskogo Patriarhata. – [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.eparhia-saratov.ru/Articles/poverte-mne-chtorrossiya-pogibnet-tolko-togda-kogda-issyaknet-v-nejj-pravoslavie>.
9. Sluzhitel' Slova – Vladimir Dal'. – [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.slideshare.net/Savua/ss-55270353https>.
10. Tarasov K.G. Paskhal'nye motivy v tvorchestve Vladimira Ivanovicha Dal'ya. – [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://cyberleninka.ru/article/n/pashalnye-motivy-v-tvorchestve-v-i-dalya>.
11. Тургенев И. С. // Rec. na кн.: Повести, сказки i rasskazy Kazaka Луганского. // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. i писем: В 30 т. – Т. 1. – М., 1978. – С. 277.

### **Rau I.A., Zvonok N.S. VLADIMIR DAL AS A GREAT PRACTICIAN OF THE EASTER STORY GENRE IN RUSSIAN LITERATURE**

*This article addresses one of the directions of Vladimir Dahl's creativity - the Easter story genre. We can trace the path of spiritual improvement of the writer's personality through his stories and essays, which are included in spiritual hortatory reading to this very day. Dahl was accepted and loved during his lifetime. It seemed that he carried the yoke of earthy being with lightness and joy. Particularly creative people rarely succeed. Dahl ended one of his letters to the publisher A.I. Koshelev: "Christ is Risen. He rises love for goodness and truth in our hearts, dismissal ourselves from all self-ness, living for the benefit of our neighbor" [2, p. 232]. V. Dahl fully implemented this wish in his Easter stories.*

**Key words:** spirituality, creativity, genre, Easter story, Russian literature



**Рау Инна Александровна** – студентка кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Rau Inna Aleksandrovna** – student of the Chair «Philosophy» State Educational Establishment of Higher Education «Lugansk Vladimir Dahl State University».

**E-mail:** mon.irina95@mail.ru

**Звонок Наталья Степановна** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля».

**Zvonok Natalya Stepanovna** – Doctor of Philosophy, Docent, Professor of the Department of Philosophy of the Luhansk State University named after Vladimir Dahl.

**Рецензент: Шелюто Владимир Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля», г.Луганск.



## ТРЕБОВАНИЯ

к публикациям в научном издании по философским наукам  
«Анропос: Логос и Теос»  
Луганского государственного университета  
имени Владимира Даля

1. При оформлении текста: все поля 20 мм; шрифт Times New Roman, кегль 14, интервал – 1,5; абзац – 10 мм. Относительно символов. В тексте необходимо использовать только кавычки такого образца: «», дефис – это короткое тире «-». Не нужно ставить лишние пробелы, особенно перед квадратными или круглыми скобками, а также в них.

2. Разделы статей должны включать:

- Постановку проблемы (в общем виде и ее связь с важными научными и практическими задачами). Статья по возможности должна содержать анализ последних исследований и публикаций.

- Цель исследования.

- Основную часть (изложение основного материала исследования с полным обоснованием полученных научных результатов).

- Выводы.


- Литература на языке текста статьи

- References латиницей

3. Статья подается на русском или английском языках. Оптимальный объем текста статьи 10-12 страниц (не должен превышать 20 тыс. знаков), включая таблицы, схемы и рисунки. Графические материалы к статье должны направляться отдельными файлами. Использование цветных рисунков и графиков не рекомендуется.

4. Вверху на первой странице статьи: индекс УДК – слева, без абзацного отступа. Ниже по правому краю строки курсивным полужирным выделением приводятся фамилии и инициалы автора(ов). Далее, через один интервал прописными буквами полужирным выделением название статьи без переносов с выравниванием по центру. Далее через один интервал с абзацного отступа – аннотация к статье.

5. После названия статьи помещается аннотация на русском языке (не более 500 печатных знаков) и ключевые слова и словосочетания (не более 5). В конце статьи (после списка литературы) на английском языке указываются инициалы и фамилии автора(ов), название статьи и представляется аннотация.



6. Если в статье присутствуют иллюстрации, необходимо располагать их по тексту, выравнивая подписи (рис. 1. Схема ...) по ширине с абзаца 1 см. Второй экземпляр иллюстрации необходимо представить на отдельном листе. Иллюстрации должны быть четкими и контрастными.

7. Таблицы располагать по тексту. Над таблицей поставить ее порядковый номер (Таблица 1) выравнивая по правому краю, под которой разместить название таблицы, выравнивая по центру.

8. Список литературы подается общим списком в конце статьи согласно установленным требованиям (ВАК РФ. ГОСТ Р 7.0.5 от 2008 и ГОСТ 7.82-2001) через 1 см от последней строки шрифтом Times New Roman, кегль 14, с полуторным межстрочным интервалом и выравнивается по ширине. Ссылки на литературу в тексте даются по такому образцу [7, с. 123]. Страница ссылки на несколько источников одновременно разделяется знаком точка с запятой и подается таким образом: [1; 4; 8] или [2, с. 32; 9, с. 48; 11, с. 257]. Ссылка на архивные источники оформляется согласно ГОСТ 11.3 и ГОСТ 11.4 – 2008. Упомянутые в тексте ученые, исследователи называются по алфавиту – Н. Бердяев, А. Лосев, В. Соловьев, Ф. Шеллинг и другие. В начале отмечается имя, а потом фамилию ученого. Необходимо выделять зарубежных и отечественных исследователей.

9. Обязательно подать электронный вариант статьи на диске CD-RW или по электронной почте – dmitriy3003@mail.ru.

При значительном объеме статьи архивировать с помощью WINRAR и подать на диске DVD-RW.

10. Публикация должна быть снабжена информацией об авторе (ах), включающей фамилию, имя и отчество, должность, место работы или учебы, ученая степень, ученое звание, телефон, адрес электронной почты – подаются отдельным файлом.


11. В случае несоблюдения какого-либо из перечисленных требований автор обязан внести необходимые изменения в рукопись в пределах срока, установленного для ее доработки.

12. Для принятия решения о публикации статьи в журнале необходимо предоставить: выписку из заседания совета факультета и рецензию.

13. Ответственность за точность изложенных фактов, цитат, цифр и фамилий несут авторы материалов. В статью могут быть внесены изменения редакционного характера без согласия автора. Редакционная коллегия оставляет за собой право отклонить некачественные материалы без пояснения причин.

14. *Примечание:*

1. *Место работы писать ПОЛНОСТЬЮ*



ГОУ ВО ЛНР «Луганский государственный университет имени Владимира Даля»

State Educational Establishment of Higher Education of Lugansk People's Republic «Lugansk Vladimir Dahl State University».

2. E-mail ОБЯЗАТЕЛЬНО.

3. *В сведениях об авторах статьи Ф.И.О. указывать ПОЛНОСТЬЮ.*

4. Рецензент ТОЛЬКО профессор или член ред. коллегии сборника.

15. Авторы статей оплачивают 40 руб. за 1 стр. (или 400 руб. – за публикацию. В электронном варианте издания – 50 рублей (без сборника)). Каждый из авторов получает один печатный вариант издания. В случае, если нужно большее количество экземпляров, необходимо заранее предупредить редакцию и оплатить стоимость дополнительных экземпляров.



Редколлегия сборника «Анропос: Логос и Теос»

находится по адресу:

к. 314, корпус 2, кв. Молодежный 20а,  
Луганский государственный университет  
имени Владимира Даля,  
г. Луганск, 91034

Главный редактор: Исаев Владимир Данилович

Ответственный секретарь: Кобылкин Дмитрий Сергеевич

e-mail: [dmitriy3003@mail.ru](mailto:dmitriy3003@mail.ru) тел. 072-170-83-33

Контактные данные:

e-mail кафедры философии: [kaf.filosofia.teologia@yandex.ru](mailto:kaf.filosofia.teologia@yandex.ru).

# **АНТРОПОС: ЛОГОС И ТЕОС**

## **Выпуск 8**

Сборник научных трудов

Редакторы *Е.А. Паталахина*  
*Л.В. Бугокова*

Оригинал-макет *Е.А. Коломиец-Кириллова*

---

Подписано к печати 26.04.2022  
Формат 60x84/16. Бумага типогр. Гарнитура Times New Roman.  
Печать офсетная. Услов. печат. листа 23,01. Учет изд. листа 24,5.  
Тираж 100 экз. Изд. № 01294. Цена договорная.

---

**Издательство**  
**Луганского государственного университета**  
**имени Владимира Даля**

*Свидетельство о регистрации серия МИ-СГР 000003 от 20.11.2015 г.*

**Адрес издательства:** 91034, г. Луганск, кв. Молодежный, 20,а.

**Тел.:** (072) 138-34-80

**E-mail:** [izdat.lguv.dal@gmail.com](mailto:izdat.lguv.dal@gmail.com)

**http://**[www.dahluniver.ru](http://www.dahluniver.ru)

