

Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 1-2 (2)
2015

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ ДНР
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ВЫСШЕЕ УЧЕБНОЕ ЗАВЕДЕНИЕ
«ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 1 - 2 (2)
2015

Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. Издаётся с 2015 г. Периодичность издания: 2 раза в год.

В журнале публикуются научные статьи и материалы, освещающие философские, исторические и политологические исследования проблем культурного и цивилизационного развития современного общества, вступившего в фазу острого кризиса своих основ.

Учредитель и издатель – государственное высшее учебное заведение «Донецкий национальный технический университет», УНЦ «Социально-гуманитарный институт».

Редакционная коллегия: Главный редактор – Н. П. Рагозин, к.филол.н.; зам. главного редактора – Дрожжина С. В., д.филол.н.; Бакулов В. Д., д.филол.н.; Драч Г. В., д.филол.н.; Поцелуев С. П., д.полит.н.; Гаврилов Н. И., д.филол.н.; Саржан А. А., д.ист.н.; Липинский В. В., д.ист.н.; Атоян А. И., д.филол.н.; Лугуценко Т. В., д.филол.н.; Шелюто В. М., д.филол.н.; Рагозина Т. Э., к.филол.н.; Молодцов Б. И., к.филол.н.; Алексеева Л. А., к.филол.н.; Басенко Н. А., к.полит.н.; Пашков В. И., к.филол.н.; Ромадыкина В. С., к.филол.н.; Сулимов С. И., к.филол.н.; Черкашин К. В., к.полит.н.; Черниговских И. В., к.филол.н.; Целик Т. В., к.филол.н.

Ответственный секретарь – к.филол.н. Т. Э. Рагозина.

Адрес редакционной коллегии: Донецкая народная Республика, 83001, г. Донецк, ул. Артёма, 96, ГБУЗ «ДонНТУ», 3-й учебный корпус, кафедра философии. Тел.: (062) 305-39-18; 066-424-1410.

Эл. почта: tatyana.ragozina@list.ru **Internet:** <http://cic.sgi.donntu.org>

Журнал зарегистрирован в Министерстве информации Донецкой Народной Республики. Регистрационный номер от 06.11.2015 г. № 340.

За содержание статей и их оригинальность несут ответственность авторы. Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 3 от 20.11.2015 г.

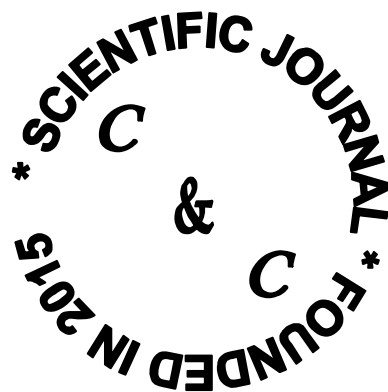
© Авторы статей, 2015

© Донецкий национальный технический университет,

© Социально-гуманитарный институт, 2015

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF DONETSK PEOPLE'S REPUBLIC

STATE HIGHER EDUCATION INSTITUTION
«DONETSK NATIONAL TECHNICAL UNIVERSITY»



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 1 - 2 (2)
2015

Culture and Civilization (Donetsk). Scientific journal. Published since 2015. Published twice per year.

The Journal is devoted to publishing of scientific articles and materials in the field of philosophic, historical and political sciences' problems of cultural and civilizational development of modern society, which has entered the stage of severe crisis of its basics.

Founded and published by Higher Education Institution «Donetsk National Technical University», «Social and Humanitarian Institute».

Editorial board: Editor-in-Chief – N.P. Ragozin, Ph.D.; Vice Editor-in-Chief – S.V. Drozhina, Ph.D.; D.V. Bakulov, Ph.D.; G.V. Drach, Ph.D.; S.P. Potseluev, Political Sciences Doctor; N.I. Gavrilov, Ph.D.; A.A. Sarjan, Historical Sciences Doctor; V.V. Lipinskiy, Historical Sciences Doctor; A.I. Atoyan, Ph.D.; T.V. Lugutsenko, Ph.D.; V.M. Shelyuto, Ph.D.; T.E. Ragozina, Candidate of Philosophic Sciences; B.I. Molodtsov, Candidate of Philosophic Sciences; L.A. Alekseeva, Candidate of Philosophic Sciences; N.A. Basenko, Candidate of Political Sciences; V.I. Pashkov, Candidate of Philosophic Sciences; V.S. Romadykina, Candidate of Philosophic Sciences; S.I. Sulimov, Candidate of Philosophic Sciences; K.V. Cherhashin, Candidate of Political Sciences; I.V. Chernigovskiyh, Candidate of Philosophic Sciences; T.V. Tselik, Candidate of Philosophic Sciences.

Secretary in Charge – Candidate of Philosophic Sciences T.E. Ragozina.

Editorial Board's address: Donetsk People's Republic, 83001, Donetsk, Artema str., 96, Donetsk National Technical University, 3rd Campus, Philosophy Chair. Tel.: (062) 305-39-18; 066-424-1410.

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru **Internet:** <http://cic.sgi.domntu.org>

The journal is registered by Ministry of Information of Donetsk People's Republic. Registration dd 06.11.2015 No.340.

Contents and originality of the articles are of the authors' responsibility. The editors' opinion may differ from that of the authors'.

Signed to publishing according to recommendation of the Scientific Board of «Donetsk National Technical University». Protocol № 3 dd 20.11.2015.

© Authors of the articles, 2015
© Donetsk National Technical University
© Social and Humanitarian Sciences Institute, 2015

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№№ 1 – 2 (2) / 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Философия		
Рагозина Т. Э.	Культура как явленная метаморфоза первичной реальности	7
Рагозин Н. П.	Цивилизация versus культура: по следам Марксовых размышлений	25
Молодцов Б. И.	О величии бытия за порогом реальности: к вопросу о специфике форм учёта сознанием безмерной стихии бытия ...	38
Даниленко Г. Э.	Утопическая теория: опыт функционального анализа	45
Лемешко Г. А.	Становление историософских идей в Древней Руси: «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона	50
Лугуценко Т. В.	Повседневность в пространстве виртуальной культуры ...	55
Шелюто В. М.	Философские аспекты литературного творчества В. М. Гаршина: человек с большой совестью в конфликтном мире	61
Целик Т. В.	Идентичность и кризис ценностных оснований современной цивилизации	68
Политические науки		
Дмитриев В.	Либеральный стандарт, права человека и нравственная ответственность	75
Рагозин Н. П.	Народный суверенитет, национальное государство и «право наций на самоопределение»	83
Сулимов С. И., Черниговских И. В.	Об истоках ваххабизма и его роли в исламистском террористическом движении	90
История		
Саржан А. А.	Основные приоритеты аграрной политики СССР в послевоенные годы (1945 – начало 1950 гг.)	97
Липинский В. В.	Формирование системы социального воспитания детей в УССР в первой половине 1920-х годов	101
Отзывы и рецензии		
Чичина Е. А.	Многоплановость пространства культуры	107
Научная хроника		
Черкашин К. В.	Визит делегации учёных ДНР и Крыма в Японию	109
Анонсы и объявления	Международная научная конференция «Формы и механизмы социально-исторической преемственности»	111
Приложения	Требования к оформлению научных статей	113
	Образцы оформления статей	114

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 1 - 2 (2) / 2015

CONTENTS

Philosophy		
R a g o z i n a T. E.	Culture as actual metamorphosis of initial reality	7
R a g o z i n N. P.	Civilization versus culture: in the wake of Marx's thoughts	25
M o l o d t s o v B. I.	The greatness of being out the threshold of reality: the question about taking into account by consciousness immeasurable element of being	38
D a n i l e n k o G. E.	The utopian theory: the functional analysis experience	45
L e m e s h k o G. A.	Formation of historiosophical thoughts in Ancient Russia: «Sermon on Law and Grace» by mitropolitan Hilarion	50
L u g u t s e n k o T. V.	In the spaces of everyday virtual culture	55
S h e l y u t o V. M.	Philosophic aspects of V. M. Garshin's works: a man with sick conscience the conflict world	61
T s e l i k T. V.	Identity and the crisis of axiological foundations in modern Civilization	68
Political sciences		
D m i t r i e v V.	Liberal standard, human rights and moral responsibility	75
R a g o z i n N. P.	People's sovereignty, national state and "nations right for self-determination"	83
S u l i m o v S. I., C h e r n i g o v s k i h I. V.	On the origins of wahhabism and its role in the islamist terrorist movement	90
History		
S a r z h a n A. A.	Main priorities for agricultural policy Soviet Union in the postwar years (1945 – early 1950 years)	97
L i p i n s k i y V. V.	Formation of social upbringing of children in the USSR during the first half of the 1920-ies	101
Reviews		
C h i c h i n a E. A.	Variability of Cultural Space	107
Science Chronicles		
K. V. Cherkashin	Vizit of Donetsk People's Republic and Crimea scientists' Delegation to Japan	109
Announcements and notices	Information Letter on International Scientific Conference «Forms and Mechanisms of Social and Historical Succession»	111
Annexes	Requirements to design of scientific articles	113
	Examples of articles' design	114

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

e-mail: tatyana.ragozina@list.ruКУЛЬТУРА КАК ЯВЛЕННАЯ МЕТАМОРФОЗА
ПЕРВИЧНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Аннотация. Проблема, которой посвящена настоящая статья, сопряжена с выяснением и постановкой коренного для всякой философии культуры вопроса о том, суть ли культура реальность, обладающая самостоятельным бытием, в силу чего она может быть квалифицирована как нечто первичное, или же она есть нечто производное и зависимое в своём существовании, а значит – есть некая метаморфоза, некий результат и следствие определённых превращений, которые претерпела в своём развитии другая, исходная по отношению к ней реальность, и потому должна быть определена как нечто вторичное.

В связи с этим рассматривается вопрос об особенностях новоевропейского мировоззрения, обусловивших необходимость появления классического понятия культуры, а также прослеживается, как эти особенности преломились в структуре самого понятия культуры.

Ключевые слова: историзм, способ бытия культуры, метаморфоза, форма исходная – форма превращённая, предпосылка – результат, деятельность.

Прошло без малого сто лет со времени написания одной из программных работ Эрнста Кассирера «Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры», а проблемы и трудности, о которых говорил немецкий мыслитель и которые были характерны для молодой становящейся философии культуры на заре прошлого века, в полной мере могут быть адресованы и сегодняшнему состоянию дел в этой отрасли философского знания.

И сегодня, вслед за Кассирером, в известном смысле можно утверждать, что «Из всех отдельных областей, обычно выделяемых в составе целостной системы философии, философия культуры представляет собой... раздел, существование которого чаще всего даёт повод для сомнений и дискуссий. Даже её понятие ещё ни в коей мере не является достаточно чётко очерченным и однозначно определённым. Не хватает не только надёжных и признанных решений основных проблем, ...не хватает даже согласия в том, *относительно чего* в пределах этой сферы можно осмысленно и оправданно задавать вопросы» [1, с. 155] – (курсив наш – Т. Рагозина).

Проблема обоснования философии культуры, или, что то же самое, – *проблема концептуальных границ предмета*, изучаемого философией культуры, а именно об этом по сути дела идёт речь в приведённом отрывке, ныне стоит так же остро, как и во времена Кассирера, ибо и сегодня «современное мышление лишь постепенно сознаёт...», что внутри устоявшихся областей философского знания и став-

ших для них уже традиционными постановок основных философских проблем подспудно вызрели и «...существуют ещё иные, самостоятельные способы и направления постановки философских вопросов» [1, с. 155].

В частности, предлагаемая вниманию читателей статья является попыткой осветить тот *особый ракурс* означенной проблемы, который представляет собой один из вариантов такого «иного» способа постановки философских вопросов и который хотя и является продолжением «старого» основного вопроса философии, выросшим в его недрах, всё же прямо и непосредственно не совпадает с его *абстрактно-всеобщей постановкой* потому, что является его *конкретно-исторической модификацией*, наиболее зрелой в сравнении с предшествующими формами и представляющей собой не столько новое направление в ряду других направлений, сколько *новую всеобщую форму философствования*, а именно – *философию культуры*.

Проблема, которая отражена уже в самом названии нашей статьи и о которой речь пойдёт ниже, теснейшим образом оказывается сопряжена с выяснением и постановкой коренного для философии культуры вопроса о том, суть ли культура реальность, обладающая *самодостаточным бытием*, в силу чего она может быть квалифицирована как нечто *первичное*, или же она есть нечто производное и зависимое в своём существовании, а значит – есть некая *метаморфоза*, есть *результат* и *следствие* определённых превращений, которые претерпела в своём развитии другая, исходная по отношению к ней реальность, и потому должна быть определена как нечто *вторичное*.

Иначе говоря, проблема, о которой идёт речь, связана с непрояснённой до сих пор ситуацией относительно того, *что* является *основным вопросом философии культуры*.

Если свести данную проблему к её узнаваемой форме, то она может быть сформулирована как проблема *сущности* культуры, знакомая нам в виде эпистемологического вопроса «*Что* есть культура?». Правда, уже при ближайшем рассмотрении становится ясно, что это – отнюдь не сугубо эпистемологическая проблема, ибо её решение напрямую связано с тем, как мы отвечаем на *онтологический вопрос*, предстающий пред нами двумя взаимосвязанными гранями своего содержания, а именно: 1) *что* является *источником* и *всеобщим субстратом* культуры и 2) обладает ли культура *собственным способом бытия* и если – да, то каков этот *собственный способ бытия* культуры? Вот круг задач, рассмотрение которых, возможно, позволит в итоге лучше понять, «*что* есть культура?» и «...относительно чего в пределах этой сферы можно осмысленно и оправданно задавать вопросы» [1, с. 155]. Словом, позволит лучше понять, каков *специфический предмет* философии культуры, в котором она черпает обоснование правомерности своего существования.

Однако, чтобы осуществить *логический анализ* поставленной проблемы и суметь, насколько это возможно, избежать сугубо *историко-философского ракурса* исследования, малопродуктивного в подобных случаях ¹, очерченный круг задач с

¹ Преимущество *логического способа* исследования состоит в том, что он, анализируя предмет с точки зрения его *чистой формы*, свободной от исторических случайностей и частных, а также от разного рода мешающих наслоений и привнесений в виде субъективных оценок и мнений того или иного философа, позволяет выявить подлинно *всеобщие, необходимые, закономерные черты и свойства* изучаемого предмета.

самого начала должен быть расширен за счёт рассмотрения вопросов методологического свойства.

Поскольку разгадка сущности любого явления, согласно классической диалектической точке зрения, связана с пониманием особенностей его происхождения, постольку и в вопросе о сущности культуры необходимо руководствоваться указанным соображением. Поэтому, приступая к рассмотрению столь фундаментальных вопросов, начнём, пожалуй, с того, что в качестве методологического кредо и в порядке предварительного ответа на изложенные выше сетования Э. Кассирера по поводу сомнительности/дискуссионности *понятия философии культуры*, проявляющейся в том, что оно «...ещё ни в коей мере не является достаточно чётко очерченным и однозначно определённым» [1, с. 155], позволим себе напомнить знаменитое положение из «Науки логики» Гегеля, согласно которому «...дефиниция науки... имеет своё доказательство исключительно в указанной необходимости её происхождения» [2, с. 102].

Будучи абсолютно верным, это общее положение всё же требует некоторых уточнений, касающихся следующих моментов. Поскольку конституирование всякой теоретической науки всегда неизбежно связано со становлением её основного, базисного понятия, ибо именно в нём в первую очередь получает своё отражённое существование *предмет* данной науки, постольку вопрос об обосновании философии культуры как особой науки оказывается тождественен вопросу о необходимости происхождения её центрального понятия – *понятия культуры*, оборачиваясь, с одной стороны, проблемой поиска причин, обусловивших его закономерное *становление*, с другой – проблемой выявления содержательной структуры *ставшего* понятия.

В *логико-методологическом плане* это означает, что мы сталкиваемся с типично диалектической проблемой, известной в истории философской мысли как проблема соотношения *предпосылки* и *результата*, суть которой в следующем: чтобы выработать теоретическое *понятие* какого бы то ни было предмета, необходимо знать и понимать *историю* его возникновения. Однако, чтобы постичь действительную (а не мнимую и лишь видимостную) *историю* предмета, необходимо уже располагать теоретическими представлениями о его сущности, то есть – располагать определённым *понятием* предмета.

Данный парадокс, выражающий закономерность процесса познания, состоящую в том, что постижение истинных законов всегда начинается с конца, задним числом – *post festum*² – и движется от нащупывания *структуры* достигшего своей зрелости предмета к пониманию его действительной *истории*, коренится в объективных закономерностях развития, состоящих в том, что *структура ставшего предмета* в «снятом виде» содержит в себе всю *историю его становления*.

Эта общая закономерность развития, всесторонне обоснованная Марксом и получившая широчайшую известность в виде знаменитой метафоры, гласящей: «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны» [3, с. 43], применительно к нашей конкретной задаче может быть сформулирована следующим образом: знание структуры *ставшего* понятия культуры, достигшего своего развитого состоя-

² В этом важнейшем вопросе Гегель и Маркс были абсолютно единодушны: гегелевский постулат о *сове Минервы, начинающей свой полёт лишь с наступлением сумерек*, и марксово кредо о том, что *анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны*, – суть лишь разные *метафоры*, выражающие один и тот же методологический принцип.

ния и потому могущего быть рассмотренным в его *классически чистом виде*³ (как сказали бы Гегель и Маркс), есть ключ к пониманию всеобщих закономерностей его *становления и развития*. Ниже эта характеристика *классичности* как свойства *ставшего понятия*, будет дополнена и уточнена. Пока же обратим внимание на следующие моменты, принципиально важные для определения структуры *ставшего* понятия культуры.

Как известно, культура в качестве особого предмета философской рефлексии отвоёвывает себе нишу в истории человеческой мысли отнюдь не с самого начала возникновения философии, а на сравнительно позднем этапе общественного развития – лишь в Новое время. Соответственно и развитое *понятие* культуры (в отличие от многочисленных *представлений* обыденного сознания, имевших хождение уже с незапамятных времён и вобравших в себя весьма широкий спектр самых различных смысловых значений и оттенков) как таковое формируется только в эпоху новоевропейского Просвещения, ставшую колыбелью нового мировоззрения, существенно отличавшегося от прежних форм мировоззрения рядом особенностей. Данное обстоятельство заставляет нас предположить, что становление понятия культуры закономерным образом было связано именно с этими *особенностями* нового мировоззрения и что именно они-то и заключают в себе *необходимость* его возникновения.

Поэтому в методологическом плане важно будет дать отчёт в двух вещах, а именно: 1) что же, собственно, относится к числу *особенностей* новоевропейской системы мировоззрения, обусловивших *необходимость* рождения понятия культуры, и 2) как эти особенности преломились в *структуре* самого понятия культуры?

Теоретическая значимость такой постановки вопроса заключается в том, что она позволяет вычленил в содержании *ставшего* понятия культуры такие *узловые моменты*, образующие его структуру, которые выступают индикаторами специфики новоевропейского взгляда на культуру и которые в силу этого неизбежно являются *всеобщими* и *инвариантными* для самых различных философских учений конца XVII – первой половины XIX вв. Обнаружение понятийного содержания, отвечающего характеристикам *всеобщности, необходимости, инвариантности*, служит, в свою очередь, гарантом того, что мы имеем дело не с чьей-то субъективной точкой зрения, зачастую имеющей характер всего лишь *мнения*, а с чем-то несравненно большим – с *общеэзначимым* и, следовательно, *объективно-истинным* содержанием понятия, в котором получила отражённое существование действительная сущность феномена культуры и которое именно поэтому является *образцовым* (*классическим*) как для философии конца XVII – первой половины XIX вв., так и для всякой последующей философии, желающей быть *мышлением о всеобщих принципах и основаниях культуры*.

В этом, строго очерченном нами смысле, мы и будем говорить о *классическом понимании* культуры, или (что одно и то же) – о *классическом понятии* культуры как некоем *образце* философского взгляда на культуру, характерном для всей новоевропейской философии как таковой (как целостного мировоззрения эпохи), а не только, скажем, для немецкой классики как её разновидности. Полагаем, это не только правомерно, но и абсолютно необходимо в теоретическом плане.

³ Рассмотрение предмета в *классически чистом виде* есть не что иное, как осуществление логического анализа *внутренней структуры* предмета со стороны её *всеобщих, необходимых* и *инвариантных* параметров.

При этом особо стоит обратить внимание на то обстоятельство, что *классически-образцовое понимание* какого бы то ни было явления не тождественно наличию в тексте того или иного философа соответствующего *термина* или *формальной дефиниции*. Как правило, *классическое понятие* предмета может реально присутствовать в тексте *не терминологически*, а *по существу*, раскрывая своё содержание *через систему других понятий* и таким действенным способом заявляя о существовании некоего *особого идейного содержания*, не сводимого целиком и полностью ни к одному из этих понятий, взятых в отдельности, именно потому, что оно выражает *их всеобщую сущностную основу*, их субстанциальное единство – их *всеобщую форму связи*.

Эта общая закономерность в полной мере подтверждается на примере становления понятия культуры: поскольку на первых порах осмысление культуры как предмета философской рефлексии по преимуществу осуществлялось ещё не в своей собственной форме, а внутри и в форме таких характерных для Нового времени проблем и учений, как, например, учение о природе человека или, как учение о государстве и праве, или же «... в форме открытия философских аспектов истории» [4, с. 21] (как квалифицирует становление философии истории Эрнст Трёлльч); наконец – в форме гносеологических, этических и эстетических учений, оставивших потомкам всесторонне разработанные представления о деятельной сущности индивида, постольку и становление содержательно-смыслового ядра понятия культуры происходило через систему таких понятий, как *цивилизация – государство – право – формы познания – наука – религия – искусство – мораль* и т.д.

Необходимость выявления *всеобщей понятийной формы* в многообразии развиваемых взглядов на культуру, свойственных эпохе Просвещения, лучше всего передаёт гениальная по простоте и глубине мысль Гегеля: «Подобно тому, как об истинном было справедливо сказано, что оно есть *index sui et falsi*, ... так и мы должны сказать, что понятие есть понимание самого себя, а также и лишённого понятия образа...» [5, с. 72].

Эта мысль высказана Гегелем относительно *понятия как такового*, но именно поэтому она справедлива и в нашем случае – в отношении *понятия культуры*, абсолютно точно указывая на его научную ценность, заключающуюся в том, что *ставшее* понятие культуры создаёт возможность *теоретического* рассмотрения предмета на протяжении всей истории его существования, начиная с момента его возникновения, когда оно существовало ещё в виде «лишённого понятия образа», и заканчивая зрелыми стадиями его развития (а также даёт возможность теоретического преодоления разного рода иллюзий и заблуждений относительности действительной сущности культуры).

Дело в том, что классическое понятие культуры, будучи образцовым для самых разнообразных концепций Нового времени и выступая критерием их «соответствия своему понятию» (Гегель), одновременно является тем единственным «наблюдательным пунктом», с высоты которого только и можно разглядеть всю действительную (а не мнимую) историю возникновения и развития философских представлений о культуре, начиная с античности. Это оказывается возможным потому, что *структура ставшего* понятия, будучи закономерным *результатом всего пути становления* соответствующих взглядов, в свёрнутом виде содержит в себе *логику становления* этих взглядов, воспроизводя узловые моменты закономерного пути их развития. Именно поэтому содержание развитого, зрелого понятия (взятого в его классически чистой форме всеобщности) может служить *методологическим*

ориентиром для ретроспективных теоретических рефлексий, выступая одновременно также и *критерием истинности* получаемых выводов и заключений.

При этом не следует думать, что теоретическая значимость какого бы то ни было классического понятия вообще и в данном случае – *понятия культуры*, исчерпывается тем, что оно способно быть масштабом для оценивания идей, взглядов и концепций, когда-либо существовавших в прошлом (и только), что его ценность состоит лишь в том, что оно является *сугубо ретроспективным* критерием истинности соответствующих взглядов. Думать так было бы ошибкой, ибо действительная теоретическая ценность классического понятия культуры в меньшей (если не в большей) степени состоит в том, что оно способно быть также и мерилом в отношении всех позднейших, возникших уже на его собственной основе взглядов, идей, представлений, концепций, – мерилом, определяющим *степень преемственного развития* в них классического понимания культуры образца Нового времени. Иными словами, оно способно быть мерилом (критерием), позволяющим соизмерять *степень истинности* всех последующих идей, представлений, концепций, высвечивая своим содержанием, словно прожектором, *степень их соответствия самому себе*, а значит – степень их соответствия тому *объективно-истинному содержанию*, которое когда-то однажды получило своё *отраженное существование*, ставшее *образцовым*, в классическом понятии культуры.

Говоря о предпосылках понятия культуры, необходимо учитывать указанное выше обстоятельство: поскольку его становление происходило в рамках нового, утвердившегося с середины XVII в. мировоззрения, выразившегося в принципиально новом взгляде на суть общественно-исторического развития, постольку содержательно-смысловое ядро понятия культуры неизбежно должно было быть связано с *особенностями* этого нового понимания истории.

Что касается новоевропейского взгляда на историю, то он в двух пунктах существенно отличался от средневековой библейско-христианской версии, более тысячелетия прослужившей в качестве объяснительной модели истории. Наследуя, в известном смысле, средневековую (августиновскую) логическую схему исторического развития, согласно которой история понималась как объективный, надличностный, направленный процесс изменений во времени, движущийся к заданной (Богом) конечной цели, Просвещение, вместе с тем, уже на заре своего существования со всей определённой утверждает иные мировоззренческие установки, согласно которым история предстаёт как деятельность преследующих свои цели индивидов. Из чего выходило, что не Бог, а *человек* – главный субъект истории, который сам ставит себе *цели*, руководствуясь своими эгоистическими интересами, являющимися побудительными мотивами и одновременно движущими силами истории, определяющими ход её событий⁴.

⁴ Подобную тенденцию объяснения истории можно обнаружить уже в середине XVI века в знаменитом трактате Жана Бодена «Метод лёгкого познания истории», ставшем предвестником великих идей французского Просвещения XVIII в. Подразделяя всю историю на три вида – человеческую, Божественную и естественную, Боден следующим образом характеризует первую из них: «В первом случае господствуют доводы, рождённые силой разума, и стремление двигаться к намеченной цели» [6, с. 20]. «... Поскольку человеческая история большей частью проистекает из человеческой воли, которая весьма противоречива и зачастую не находит выхода, то постоянно возникают новые законы, формируются новые нравы, новые институты, новые религиозные обряды» [6, с. 21]. Последующим мыслителям останется только органически объединить оба заключения Ж. Бодена – и перед нами *идея культурного прогресса* в готовом виде.

История, согласно этим взглядам, хотя и представляла как некий направленный процесс, тем не менее, сама эта направленность и цель исторического развития уже не несли на себе налёта провиденциализма (ибо Бог был элиминирован из новой модели истории), а рассматривались как результат разумной деятельности индивидов, их сознательных намерений и воли, что неизбежно вело к признанию *принципов Разума* основой всех происходящих в истории изменений. Таков краеугольный камень, заложенный в фундамент нового мировоззрения, который, с одной стороны, становится его главной отличительной *особенностью* (по сравнению с библейско-христианской версией историзма), а с другой стороны – тем *лейтмотивом*, который в качестве *всеобщего* и *инвариантного момента* будет повторяться во всех философских учениях на всём протяжении эпохи Просвещения⁵.

Второй, принципиально важной *особенностью* нового мировоззрения, непосредственно вытекавшей из первой и ставшей ещё одним *всеобщим моментом* в структуре исторических взглядов деятелей эпохи Просвещения, стало открытие и признание того, что история есть не просто *направленный* процесс изменений, осуществляющийся на основе *принципов Разума*, а именно *прогрессирующее развитие* в виде поступательного движения от *низшего* к *высшему*, восходящее от одних, менее развитых и совершенных *форм* к другим, более развитым и совершенным *формам*. Благодаря этому история развития человеческого рода впервые представляла как *прогресс форм* коллективной деятельности людей, а не просто как направленный поток событий, осуществляющийся в одних и тех же, от века данных формах⁶.

Тем самым, суть нового исторического сознания, пришедшего на смену христианскому историзму, сводилась к осознанию того, что развитие вообще возможно лишь в определённых *формах* и что, стало быть, *прогресс форм*, в которых осуществляется общественно-историческая деятельность людей – это и есть *прогресс форм культуры*, единственно только и позволяющих отличать общественное состояние человека от его естественного, природного состояния; что, следовательно, применительно к общественной истории о развитии можно говорить лишь там, где налицо *изменение форм общественной (коллективной) деятельности людей*. Это, ещё не вполне зрелое и систематически развитое, а лишь намеченное пунктиром осознание закономерной связи между *содержанием* человеческой истории, каковым является *деятельность* преследующих свои цели индивидов, и *формами социальности*, в которых она осуществляется, стало в итоге тем теоретическим Рубиконом, который окончательно отделил мировоззрение одной эпохи от другой.

И хотя подобный взгляд, решившийся искать причины всех происходящих в истории изменений в ней самой, был всего лишь *зародышевой формой* нового миропонимания, которой ещё предстояло пройти долгий путь длиной в два столетия, чтобы обрести контуры зрелого материалистического понимания истории (в лице марксизма), тем не менее, уже и в этой зачаточной форме новое мировоззрение бы-

⁵ Различие проявлялось лишь в том, что в учениях одних философов (как, например, у Т. Гоббса) мог доминировать *антропоморфный взгляд* на историю и на Разум как её основу и движущую силу, в то время как учения других просветителей (например, Гердера или Гегеля) представляли собой попытку осуществления *социоморфного взгляда* на Разум и историю в целом.

⁶ Согласно креационистской модели истории и культуры, изменения хотя и имели место в истории в виде сменяемости одних событий другими, тем не менее, они не касались *форм организации общественной жизни*. Теория сотворения мира человеческой культуры предполагала, что историческое движение осуществляется в одних и тех же, от века данных формах общественной организации.

ло качественно отлично от средневековой модели истории тем, что было по существу своему *научным*.

Именно эти *особенности*, в которых, как в капле воды, отразилось своеобразие новой системы взглядов, собственно и знаменуют собой факт рождения исторического сознания, ставшего, наконец-то «чистым историзмом»: 1) начиная с этого момента, историзм впервые становится системой взглядов, не просто признающих наличие *особого рода изменений* в обществе, в силу которых само общество начинает мыслиться как *процесс*, у которого есть направленность и цель, но и рассматривающих этот процесс как *обусловленный причинами социально-исторического порядка*, то есть, причинами, коренящимися в самой истории (а не вне её) ⁷ – в *деятельности преследующих свои цели индивидов*; 2) кроме того, историзм отныне находит своё выражение не столько в фиксации направленного хода событий, не в банальной их смене и текучести, а в понимании *изменчивости форм*, в которых осуществляется общественно-историческая жизнь людей, в понимании того, что сами эти формы отнюдь *не вечны*. Именно формы организации общественной жизни человека – *формы социальности / формы культуры* – перестают рассматриваться как нечто *от века данное, застывшее и окостенелое*.

Эти *особенности* нового исторического сознания как раз и получают своеобразное преломление в структуре философского понятия культуры в виде следующих *всеобщих моментов*: в виде понимания культуры (1) как *специфически человеческого способа жизнедеятельности* (то есть, как такого способа действий, который, *сообразуясь с целью и направляясь к достижению цели*, носит *целенаправленный* характер), который, помимо этого, выражается также в (2) *способности индивидов изменять (посредством преобразования формы) природу, общество и самих себя в соответствии с поставленными целями* ⁸.

Оба эти момента, воспроизводясь и сохраняясь *в качестве инвариантов* в структуре представлений о феномене культуры, обнаруживаемых в самых различных философских учениях (как материалистического, так и идеалистического толка) на всём протяжении эпохи Просвещения, становятся своего рода индикаторами новоевропейского взгляда на культуру, а понятие культуры – той *всеобщей философской формой*, в которую с необходимостью облачается *историческое сознание эпохи*, получая в ней своё логическое завершение.

Иными словами, необходимость происхождения понятия культуры была обусловлена тем обстоятельством, что становящееся историческое сознание активно искало себе адекватное *теоретическое выражение*, способное в *целостной форме* и *всеобщим образом* фиксировать специфику общественного бытия человека. И оно обрело его в *философском понятии культуры*.

Историзм как система взглядов на общественное развитие, с одной стороны, и уже вполне развитые к концу XVII – началу XIX вв. представления о *наличных формах социальности*, в которых обнаруживает себя это развитие, – с другой, образуют в итоге универсальную форму *философского понятия*, содержание которого, став своеобразным сплавом того и другого, оказалось *свёрнуто* в лаконичной

⁷ Например, вот как недвусмысленно артикулирует эту методологическую установку автор «Опыта истории гражданского общества» А. Фергюсон: «Если поставить вопрос о том, *на что был бы способен разум человеческий, будь он предоставлен самому себе и лишён помощи какой бы то ни было внешней направляющей силы*, ответ на него пришлось бы искать в истории человечества» [7, с. 34].

⁸ У Канта эта идея отливается в классически-чеканную формулировку, согласно которой «приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще... – это культура» [8, с. 464].

формуле «культурного прогресса». Именно представление о *направленном характере культурно-исторического развития, совершающегося в соответствии с принципами Разума и восходящего от одной стадии зрелости общества к другой*, знаменует собой высшее достижение эпохи Просвещения, а именно: осознание того, что история имеет не только *развитие*, но и что это развитие осуществляется в определённых, сменяющих друг друга *формах социальности – разумных формах организации общественной жизни – в формах культуры* (таких, как государство, право, мораль, искусство, наука, религия, наконец, обычаи и нравы, формы быта и способы ведения хозяйственной жизни), которые только и позволяют отличать общественное бытие человека от природного бытия.

В этом, собственно, и заключался факт обретения эпохой Просвещения *нового философского принципа понимания истории*, который, вместе с тем, обнаружил свою действенность одновременно и как *принцип понимания общества*, и как *принцип понимания культуры*, из чего следует весьма важный вывод. Та органическая связь, объективно существующая между содержанием и формой человеческой истории, которая обнажилась и проступила на поверхность уже в самых ранних учениях просветителей, указывает на прямое генетическое родство, имеющее место между *философией истории, социальной философией и философией культуры*, в силу которого их отношение может быть охарактеризовано как причинно-следственное отношение *результата* к своей собственной *предпосылке*, содержание которой не только служит обоснованием результата, но и само оказывается обосновано им, получая своё завершение посредством осознания всеобщих *форм развития* человеческой истории как *форм социальности / форм культуры*, составляющих отныне *единый*, общий для данных ветвей философствования *предмет* исследования.

Что дело обстоит именно таким образом, об этом свидетельствует существующая в виде глубокого структурного единства связь *историзма и представлений о культуре*, образующая собой *исходное всеобщее основание* новой формы философствования, которое в силу своей всеобщности может быть обнаружено уже в самом «начале» эпохи Просвещения. Путь, который в последующие столетия пройдёт философия Просвещения, будет развитием, обогащением и обоснованием этого *всеобщего основания*, которое в виде «намёка» уже содержалось в самом *начале* пути, лишней раз подтверждая, что *начало* не было бы *началом*, если бы не содержало в себе основание дальнейшего развития. В этой связи не лишним будет вспомнить справедливое назидание Гегеля о том, что «...*поступательное движение* от того, что составляет начало, следует рассматривать как дальнейшее его определение, так что начало продолжает лежать в основе всего последующего и не исчезает из него» [2, с. 128].

При этом симптоматично то, что связь историзма с представлениями о культуре обнаруживает себя как результат сложившегося на заре новой эпохи симбиоза важнейших тем, волновавших европейскую общественную мысль: проблема познания «природы» человека и его специфического образа жизни, находясь в тесной увязке с теоретическими поисками справедливого общественного устройства, которое было бы основано на принципах Разума и потому наилучшим образом соответствовало бы «природе» человека, в силу этого с самого начала теснейшим обра-

зом оказалась связана также и с разработкой проблем *гражданского общества*⁹. Как замечает один из ведущих специалистов в области теории культуры В. М. Межуев, «...с этого момента история станет трактоваться преимущественно как история цивилизации (гражданского общества) и культуры, а философия постепенно обретёт вид не натурфилософии и рационалистической метафизики, а философии истории. Исторический разум, пришедший на смену разуму математическому и метафизическому, как бы переместит центр философского интереса на ту область действительного мира, которая впоследствии будет обозначена как область культуры» [9, с. 24].

Размышления на указанные темы становятся той почвой, на которой зарождается понятие культуры, в структуре которого с самого начала присутствуют *оба всеобщих момента, оба инварианта*: **(а)** понимание культуры как *специфически человеческого образа жизни*, фактически совпадающего с бытием человека в истории, с его историческим развитием, специфика которого обнаруживается в целесобразно направленном (и потому – разумном) характере истории, и **(б)** понимание культуры как *особого мира – мира форм, сотворённых человеком*. Причём, существенным моментом такого понимания с самого начала становится то, что в качестве *мира, сотворённого деятельностью человека*, начинают осознаваться именно многообразные *формы организации общественной жизни*. И в этой связи отнюдь не случайным, а абсолютно закономерным оказывается то обстоятельство, что осмысление разнообразных общественных форм-носителей качественного своеобразия человеческой истории начинается опять-таки *post festum* (с конца, задним числом) – с исследования таких возникших на сравнительно поздних ступенях общественного развития форм, как *государство* и *право*, чей *рукотворный характер* к середине XVII в. был уже вполне очевиден и буквально лежал на поверхности.

Достаточно вспомнить, как Т. Гоббс объясняет природу государства, этого великого Левиафана, «...который называется Республикой, или Государством (Commonwealth, or State), по латыни – Civitas, и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан» [10, с. 6]. Для Гоббса не составляет тайны, кем и как был создан этот *искусственный человек/государство*. Гоббс усматривает *акт сотворения* государства в действиях самих людей, прямо указывая на то, что «...договоры и соглашения, при помощи которых первоначально были созданы, сложены вместе и объединены части политического тела, похожи на то «fiat», или «*сотворим человека*», которое было произнесено Богом при акте творения» [10, с. 6-7]. Наконец, ни малейших сомнений насчёт понимания Гоббсом *рукотворного характера* государства не оставляет и следующее изложение им своего замысла: «Чтобы описать природу этого искусственного человека, я буду рассматривать: во-первых, материал, из которого он сделан, и его *мастера*, т.е. *человека*; во-вторых, как и путём каких *соглашений* он был создан» [10, с. 7].

Как видим, суть государства, уподобленного Т. Гоббсом «искусственному человеку», заключается не столько в том, что оно многократно превосходит естественного человека по своим возможностям (в силу концентрации мощи, разума и

⁹ Показательными в этом отношении являются следующие работы представителей английского Просвещения, задавшие общий вектор интеллектуальных поисков своим собратьям по французскому и немецкому Просвещению (См.: Т. Гоббс «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651 г.), Д. Юм «Трактат о человеческой природе» (1734-1737 гг.), А. Фергюсон «Опыт истории гражданского общества» (1767 г.)).

воли многих или даже всех граждан), сколько в том, что государство по природе своей – нечто рукотворное, учреждённое самим человеком для своей практической пользы посредством *общественного договора* и потому как таковое есть высшее воплощение его коллективного разума и воли. И в качестве такой разумной формы организации общественной жизни, сотворённой человеком-мастером, государство становится тем, что философской рефлексией в первую очередь и по преимуществу начинает отождествляться с культурой¹⁰ и цивилизацией¹¹.

Отныне наличие или отсутствие государства становится в учениях просветителей показателем цивилизованности/культурности народов, а потому – также и фактором членения человеческой истории на первоначально естественное (природное) состояние и состояние общественное (цивилизованное, культурное – упорядоченное государством), переход между которыми начинает осмысливаться как прогрессивное движение от *низшей формы* (ступени развития) к *высшей форме*. Так появляется новая (по сравнению с августиновской¹²) *периодизация истории*, которая в итоге отливается и в новое понимание того, что есть культура: в связи с исследованием государства как формы разумной организации общественной жизни и попытками проследить историю его становления собственно и возникает идея культурного прогресса, или – идея человеческой культуры как целенаправленного движения от одной формы общественной жизни к другой, более высокой и совершенной форме; как переход из первобытной, природной стадии к цивилизованному, государственно-организованному состоянию. Всё последующее движение просветительской мысли будет углублением, конкретизацией и детализацией этой идеи культурного прогресса как бесконечного совершенствования человеческого рода, совершающегося посредством целенаправленного восхождения обществом от низших ступеней развития (и характерных для них разумных форм организации общественной жизни) к высшим ступеням развития (со свойственными им новыми

¹⁰ К примеру, видный представитель немецкого Просвещения 17 в., крупный теоретик государства и права Самуэль Пуфендорф, воспринявший естественно-правовую концепцию Т. Гоббса со всеми характерными для неё терминологическими особенностями, прямо связывает понятие культуры с «искусственным человеком», то есть – с *государством*.

¹¹ Понятие *цивилизации* [< лат. *civilis* гражданский, государственный] появилось ещё в античную эпоху как определение качественного отличия античного общества (с характерной для него *государственно-упорядоченной организацией* общественной жизни) от варварского окружения, не знавшего ещё никакой государственности. Позднее, в эпоху Просвещения понятие «цивилизация», всецело сохраняя своё первоначальное значение «*государственно организованной общественной жизни*», начинает использоваться мыслителями XVII-XIX вв. в рамках разрабатываемой ими периодизации истории уже в обобщённой форме – как характеристика *всякого* (а не только греко-римского) общества, достигшего *государственно-организованного уровня развития* (См.: Т. Гоббс, Д. Юм, А. Фергюсон, А. Смит, Ш. Монтескье, Ж.А. Кондорсе, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, Й. Гердер, Г.В.Ф. Гегель, а позднее – также и Л. Морган, Ф. Энгельс, Э. Тайлор и мн. другие).

¹² Как известно, у Августина вся земная история членится на шесть периодов. Причём *условием*, делающим возможным само членение истории выступает *единство рода человеческого*, в то время как *фактором* такого членения – *события*, происходящие с человеческим родом. Соответственно, исторические периоды отличаются друг от друга *событиями* и *лицами*: от грехопадения Адама и Евы до всемирного потопа, в котором спаслось семейство Ноя; от всемирного потопа и семейства Ноя до патриарха Авраама и т.д. вплоть до Страшного Суда. В результате в Августиновской модели истории именно человеческий род по большому счёту выступает расчлнённым субъектом-носителем событийной истории (однако – субъектом пассивным, ибо настоящим демиургом, творцом, субъектом всего происходящего, конечно же, является Бог: «Человек предстаёт здесь... как актёр на сцене мировой истории, а Бог – как творец великой драмы» [11, с. 611]), в то время как в рамках новоевропейской парадигмы прогрессирующему развитию подлежит деятельность индивидов, облечённая в те или иные формы коллективного опыта.

разумными формами организации жизни общества), – восхождения, совершающегося на основе принципов Разума.

В частности, столетие спустя эта идея получит своё развитие в культурно-исторической периодизации, предложенной А. Фергюсоном, которая будет принята на вооружение всей наукой XVII-XIX вв. и согласно которой история человечества предстанет в виде последовательной смены трёх стадий: «дикарства – варварства – цивилизации». Причём, значение разработанной Фергюсоном периодизации состоит не только в том, что она существенно детализировала представления о низшей, *догосударственной* фазе развития общества, представив её, в свою очередь, в виде двух последовательно сменяющихся стадий – дикарства и варварства, но и в том, что эта уточнённая схема культурного прогресса стала началом «философского открытия» *роли экономического фактора в истории*, показав, что переход от дикарства к варварству связан с изменениями, произошедшими в *формах ведения хозяйственной жизни*, которые привели к возникновению *отношений собственности* и *более сложной социальной организации*, потребовавших в итоге учреждения государства. Иначе говоря, Фергюсон хотя и связывает общественное развитие человека с *формами Разума*, но не ограничивает их государством и правом, считая последние лишь *одним из компонентов* сложного, многофакторного процесса. Другими, не менее важными компонентами и показателями культурного прогресса начинают выступать *отношения собственности* и *формы ведения хозяйственной жизни* (экономические уклады).

Эта же неразрывная связь *историзма* и *представлений о культуре*, их органическое единство, структурно закреплённое в идее *культурного прогресса*, присутствует в качестве всеобщего лейтмотива понимания сути общественно-исторического развития также и в учениях представителей французского и немецкого Просвещения¹³. Это даёт основание заключить, что становление философской идеи культуры, в общем и целом осуществлявшееся в концептуальных рамках, заданных антитезой «культура – натура», реально могло происходить и происходило лишь по мере того, как углублялись представления просветителей о сущности истории посредством уточнения знаний относительно *периодизации истории*, которые, в свою очередь, наполнялись конкретным содержанием лишь по мере того, как продвигалось изучение таких специфичных исключительно для общественной жизни форм, как *государство, право, мораль, наука, искусство, религия, обычаи и нравы народов*, а также – *формы хозяйствования и быта, экономические уклады*.

Поэтому, оценивая идею культурного прогресса как таковую, следует признать, что она отнюдь не являлась прекраснородушной просветительской мечтой, всего лишь фантазией или утопией, идейное содержание которой по преимуществу может быть сведено к пресловутому «историческому оптимизму» по поводу «бесконечного совершенствования человеческого рода» и его возможных будущих состояний. Напротив, идея прогресса, понимаемого как совершенствование человеческого рода, была вполне точным и единственно возможным на тот период *научным обобщением результатов исследования* всего массива накопленных к тому времени данных, касающихся *уже свершившейся истории* и, в частности – не только истории перехода человечества от эпохи *дикости* через *варварство* к *цивилизации*, но и истории поступательного движения от одной ступени общественного

¹³ Французское и немецкое Просвещение – отдельная большая тема, которая по соображениям объёма данной статьи не может быть затронута сколько-нибудь подробно.

развития к другой *внутри самой эпохи цивилизации*. Причём, в каждом отдельном случае философско-исторического исследования идея культурного прогресса была не столько готовым постулатом, предвосхищавшим конкретное исследование, сколько *результатом и выводом*, теоретическим итогом обнаружения объективно существующих *различий в формах организации общественной жизни* на разных стадиях исторической зрелости общества.

Вместе с тем, идея культурного прогресса, возникнув как закономерный итог философско-исторических исследований, питавших её материалом живой истории, аккумулировав в себе специфику нового мировоззрения, становится в силу этого *источником и носителем* всех специфичных для новоевропейской философии противоречий. Именно идея культурного прогресса, явив собой теоретическое *начало* новой философской эпохи, окажется той *клеточкой*, в которой, как в зародыше, имелись ростки её будущих противоречий.

К числу таких сущностных противоречий, имманентных идее прогресса и потому с необходимостью заключающих в себе возможности не только разных, но и прямо противоположных способов решения, относится проблема *онтологического статуса* культуры.

Общая всему Просвещению интенция, нашедшая своё воплощение в структуре классического понятия культуры, совершенно однозначно увязавшем её происхождение с целесообразной деятельностью человеческих индивидов, поставив *культуру в причинно-следственную зависимость от последней* и утвердив таким бесспорным образом взгляд на культуру как на *нечто производное от деятельной сущности человека* и потому *обусловленное* ею, – эта направленность мысли так и не получила должного осуществления в рамках философии Просвещения. Идея *социальной обусловленности культуры* общественно-исторической деятельностью человека лишь знаменовала собой новую парадигму, очерчивая общие контуры проблемы, нащупывая и формулируя новый принцип. Однако, как справедливо заметил по схожему поводу Гегель, «В формировании той или иной эпохи, как и в формировании отдельного человека, бывает период, когда речь идёт главным образом о приобретении и утверждении принципа в его неразвитой ещё напряжённости. Однако более высокое требование состоит в том, чтобы этот принцип стал наукой» [2, с. 77].

Вместе с тем, сами концептуальные рамки идеи культурного прогресса с самого начала делали задачу научного обоснования принципа социальной обусловленности культурно-исторического развития неосуществимым мероприятием, ибо свойственный им *антропоморфный взгляд на историю*¹⁴ неизбежно делал *идею социальной обусловленности* принципиально неразрешимой антиномией (в указанных концептуальных границах), с самого начала задавая внутренне противоречивое понимание *онтологического статуса культуры*¹⁵.

¹⁴ За исключением, пожалуй, грандиозной попытки преодоления *антропоморфного взгляда* на историю с его плоским эволюционизмом, предпринятой Гегелем уже «на закате» эпохи Просвещения: попытки дать сознательное изображение процесса культурно-исторического развития во всей его целостности как *системного прогресса субстанциальных форм мирового духа*. Однако, попытка обнаружить *надындивидуальные, всеобщие законы*, которым подчиняется в своём развитии реальная история людей, на деле обернулась такой же, *антропоморфной* по своей сути схемой линейно-направленного прогресса истории, показателем которого у Гегеля стало *возрастание индивидуальной свободы человека*.

¹⁵ Кстати говоря, именно это «родовое пятно» новоевропейского Просвещения, существуя в виде противоречия в самой сущности идеи культурного прогресса, позволяет, с одной стороны, безошибочно определять

С одной стороны, в той мере, в какой философско-исторические изыскания, наталкиваясь на *рукотворный характер* всеобщих форм культуры, ставили происхождение культуры в прямую причинно-следственную зависимость от человека и его сознательной деятельности, (негласно утверждая взгляд на культуру как на *не-что обусловленное и производное* от сознательных намерений индивидов, как это было свойственно, например, всем теоретикам государства и права), – в такой мере они усматривали специфику культуры в том, что она определяется факторами общественно-исторического, а не природного или божественного порядка, а значит – ровно в такой мере новая философия была по существу своему открытием и утверждением *социально обусловленной природы культуры*¹⁶.

Заметим при этом, что применительно к культуре свойство «*быть обусловленной...*» логически может означать и на самом деле означает только одно – *быть реальностью вторичной, быть явленной метаморфозой* такой исходной и потому *первичной* (в сущностном, а не во временном смысле) по отношению к ней реальности, как разумная деятельность человеческих индивидов, – словом, *быть формой превращённой* (как сказал бы Маркс¹⁷).

С другой стороны, столь же общая всему Просвещению интенция, также нашедшая своё воплощение в структуре классического понятия культуры, как и вышеозначенная идея социальной обусловленности культуры, была утверждением и реализацией прямо противоположной идеи – идеи *социально обуславливающей роли всеобщих форм культуры* по отношению к актуально осуществляющейся в историческом пространстве и времени деятельности индивидов, ибо постоянно наталкивалась на столь же бесспорный и очевидный факт, свидетельствовавший о том, что сами индивиды, взятые вместе со всеми их талантами, способностями и живой созидательной деятельностью, в каждый данный момент истории являются продуктом обстоятельств, которые они застают готовыми в виде определённых общественных отношений – в виде *форм социальности, форм культуры*.

Имея дело с такими наличными формами бытия культуры, как государство и право, мораль и искусство, язык, обычаи и нравы народов, философы всякий раз обнаруживали их *возвратно-обуславливающий характер действия по отношению к живой деятельности как отдельно взятых индивидов, так и по отношению к коллективной деятельности сменяющих друг друга поколений людей* в целом. Например, у Фергюсона эта диалектика взаимообуславливания содержания и формы исторического процесса постоянно прорывается наружу. Преломляя специфику человеческой природы сквозь призму идеи общественного прогресса, Фергюсон указывает, что у «...человеческих существ... прогрессирующему развитию подвергается весь вид, а не только отдельные особи». При этом Фергюсон отмечает сле-

наличие идейного родства между различными вариантами решения проблемы, а с другой – является характерной теоретической отметиной/меткой, зафиксировавшей наличие указанной *антиномии культуры* в самой действительности.

¹⁶ Что отнюдь не мешало ей соседствовать с натуралистическим толкованием: в той мере, в какой общественное развитие вписывалось в общую эволюцию природного мира в качестве его высшего этапа; в той мере, в какой существующие различия в законах у разных народов получали объяснение с помощью географического и климатического факторов (как это имело место, например, у Ш. Монтескье и у того же А. Фергюсона), – ровно в такой мере идея социальной обусловленности вытеснялась натуралистическим толкованием, не получая систематически последовательного развития.

¹⁷ В связи с неоднозначным толкованием содержания категории «форма превращённая» хотелось бы отослать читателя к нашей статье: Рагозина Т.Э. Форма превращённая и проблема субстанции истории // Ноосфера і цивілізація. Випуск 1(13). – Донецьк: ДонНТУ, 2012. – С. 68-75.

дующее: «каждое последующее поколение надстраивает что-то на той основе, которую оставляют ему предки...» [7, с. 35] и потому «свой жизненный путь он [человек] начинает со всеми теми преимуществами, которые даёт ему эпоха...» [7, с. 36].

Идея культурного прогресса, будучи сплетением различных и даже прямо противоположных вариантов решения проблемы соотношения культуры как *всеобщей формы* истории и живой человеческой деятельности как её *действительного содержания*, на деле означала латентное вызревание в недрах «старого» основного вопроса философии *новой формы* его постановки (так и не осознанной до конца самими просветителями, как, впрочем, и марксизмом), фактически закреплявшей объективно свершившееся *изменение предмета* философии, в качестве какового отныне выступала общественная история людей: *человеческая деятельность* и *всеобщие формы культуры*, в которых осуществляется её развитие.

Несмотря на то, что указанный взгляд не был специально артикулирован в терминах *первичности – вторичности*, ибо попросту ещё не осознавался до конца самими деятелями Просвещения, а, скорее, являлся типичным *побочным продуктом*, который не входил в их сознательные намерения, тем не менее, это обстоятельство ничуть не отменяет факт латентного существования в недрах новоевропейской философии указанного взгляда на культуру, являющегося индикатором свершившихся преобразований в предметной области философствования. Это лишь означает, что данное понимание культуры, с необходимостью возникшее на заре раннего Просвещения и подспудно развивавшееся в недрах просветительской *идеи прогресса*, уже с самого начала эпохи являлось тем объективно существовавшим «намёком» на новую философию, которому будет суждено «развиться до полного значения» несколько позже – с «наступлением сумерек», когда действительность уже завершит процесс своего формирования и когда философия «в качестве *мысли о мире*» начнёт «рисовать своей серой краской по серому» [12, с. 56].

В обратном порядке и в более общем виде эта же мысль может быть сформулирована следующим образом: хотя подобного рода сдвиги, периодически происходящие в обществе и в формах его самосознания, вполне очевидными становятся всегда лишь задним числом, с высоты эпохи, уже завершающей свой жизненный цикл, а то и с высоты самосознания эпохи-преемницы (что лишь подтверждает всеобщую закономерность познания, точно схваченную гегелевской метафорой «серым – по серому»¹⁸), всё же нельзя не видеть, что с наступлением «сумерек» до полного значения может развиваться и получить своё завершение лишь то, что рождено было ранним «утром» эпохи.

Грандиозные сдвиги, произошедшие в развитии новоевропейской мысли, выразившиеся в изменении предмета и способов постановки философских проблем, ставшие заметными лишь «на закате» Просвещения (а то и вовсе к концу 19 в.), эти сдвиги были прямо и непосредственно обусловлены теми *особенностями* нового мировоззрения, которые возникли «на заре» Просвещения и которые в качестве всеобщих моментов с самого начала были свёрнуты в структуре классического понятия культуры.

¹⁸ «...философия всегда приходит слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения. ...Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому её омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» [12, с. 56].

И в самом деле, *понятие культуры* – этот составивший эпоху в развитии философской мысли «намёк» – хотя и не получило всестороннего обоснования в виде систематически развитой теории в рамках философии Нового времени (тем более, «на заре» Просвещения), всё же оно бесспорно ознаменовало собой рождение новой формы постановки *основного вопроса философии*, очертив его общие контуры, нащупав и сформулировав новый принцип, поставив, пусть и в неявной форме, вопрос о том, *что* является определяющим фактором развития человеческой истории: *сознательная деятельность людей* или *всеобщие формы, в которых она осуществляется*. И именно в понятии культуры, заключавшем в себе новый принцип понимания всего общественно-исторического бытия людей как мира форм, сотворённых деятельностью человека, философия обрела новое понимание своего предмета, шаг за шагом осознавая себя мышлением о *всеобщих формах социальности*, в которых осуществляется *развитие человеческой истории*, – мышлением о *всеобщих формах культуры* ¹⁹.

Познание всеобщих законов, по которым происходит смена форм общественно-исторической, сознательной деятельности людей, понятых как *формы культуры / формы Разума*, или, (как квалифицирует их в «Науке логике» Гегель) *объективные формы мышления*, или, (как квалифицирует их в «Капитале» К. Маркс) *общезначимые, следовательно, объективные мыслительные формы*, – познание этой специфической реальности, вне всякого сомнения, становится фактором, конституирующим *новый предмет*, на который отныне будет направлен весь интерес философского разума и который самым бесспорным образом будет свидетельствовать о воцарении *новой конкретно-исторической формы постановки* основного вопроса философии.

«Великий основной вопрос философии», в абстрактно-всеобщей форме концептуально очерченный Ф. Энгельсом как вопрос об отношении мышления к бытию, расставшись со своим натурфилософским прошлым и перестав быть вопросом *об отношении духа к природе*; сбросив также с себя, как устаревшую одежду, характерную для «долгой зимней спячки христианского средневековья» [13, с. 283] схоластическую форму вопроса о том, *создан ли мир Богом или он существует от века*, – этот «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей философии» принял в итоге форму вопроса о *сущности общественно-исторического развития* – о том, *как вообще возможно развитие в форме человеческой истории*, о том, *что* оказывается определяющим в истории ²⁰, являясь *основой и источником развития* – *сознательная деятельность людей* или *всеобщие формы, в которых она осуществляется*? Иначе говоря, *основной вопрос философии*, преломлённый через проблематику сущности культуры, не мог не предстать как вопрос *о всеобщих условиях самой возможности существования человеческой истории*, как вопрос о том, какие факторы определяют развитие общественной истории человека и *что в ней*

¹⁹ В данном случае вполне оправданным выглядело бы требование: не надо трёх названий якобы трёх наук – философии истории, социальной философии и философии культуры: это – одна наука.

²⁰ В связи со сказанным и в продолжение ведшегося на протяжении всей статьи негласного диалога с Эрнстом Кассирером, хочется выразить солидарность с его глубоко верной оценкой философии Просвещения: «...XVIII век поставил основной, собственно философский вопрос также и в этой области. Он спрашивает об «условиях возможности» истории так же, как он спрашивает об условиях возможности естествознания. И он пытается определить эти условия – разумеется, только в первом и предварительном очерчении; он стремится постичь «смысл» истории таким образом, чтобы извлечь из него тоже ясное и отчетливое понятие, хочет установить отношение между «всеобщим» и «особенным», между «идеями» и «действительностью», между «законами» и «фактами» и провести отчетливые границы между ними» [14, с. 220]

первично – живая деятельность индивидов, преследующих свои цели, или всеобщие формы социальности, в которых она осуществляется.

И то обстоятельство, что новоевропейская философия (включая марксизм) отдельно не артикулировала проблему сущности культуры в терминах «первичности – вторичности», ничуть не отменяет того, что философия Просвещения в силу и по мере реализации своей основной практически-насушной направленности исследований, связанных с учением о человеке и поиском наилучших разумных форм организации его общественной жизни, de facto всё же решала этот вопрос вполне определённым образом, усматривая (явно или по существу) источник культуры в совокупной деятельности, которую развивает в своём прогрессивном движении человеческий род путём восхождения от одних ступеней к другим, – тезис, составивший сущностное ядро понятия культуры в его классическом варианте.

Как видим, преобразующая всё проблемное поле философии роль понятия культуры, его способность осуществлять идейные сдвиги и смещать мировоззренческие акценты, определяя на столетия вперёд ход развития философской мысли, имеет очень простое объяснение – главным в содержании классического понятия культуры была и есть его историческая точка зрения, нашедшая своё логическое завершение в осознании истории как системы всеобщих форм, в которых осуществляется её поступательное развитие. Понятие культуры, возникнув в качестве необходимого философского резюме историзма, стало средоточием и одновременно принципом понимания закономерной связи содержания и формы общественно-исторического процесса, очертив концептуальные границы того особого среза действительного мира, который в итоге составил специфичный предмет новой философии, в безусловной необходимости исследования которого философия культуры только и может черпать оправдание своего существования как науки.

Завершая разговор об онтологическом статусе культуры как явленной метаморфозы человеческой деятельности, теперь можно, пожалуй, с бóльшей определётельностью ответить на вопросы, поставленные Э. Кассирером относительно размытости концептуальных границ предмета философии культуры, приводимые нами в начале статьи.

Формы коллективного опыта, будь то материально-производственного, художественно-эстетического, религиозного-нравственного или научно-познавательного, в которых осуществляется ежедневное воспроизводство людьми своей общественной жизни, – вот истинный предмет философии культуры. Формы социальности, в которых осуществляется развитие человеческой истории, – вот относительно чего в пределах философии культуры «...можно осмысленно и оправданно задавать вопросы» [1, с. 155].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Кассирер Э. Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры // Эрнст Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. – (Лики культуры) – М.: Гардарики, 1998. – С. 155-182.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1 / [АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие]. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.
3. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1980. – XXVI, 564 с.

4. Трёльч Э. Историзм и его проблемы.: Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с. – (Лики культуры).
5. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / [АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие]. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
6. Боден Ж. Метод лёгкого познания истории / пер., статья и примечания М. С. Бобкова. – М.: Наука, 2000. – 412 с. (Памятники исторической мысли).
7. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества.: пер. с англ. Под ред. М. А. Абрамова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. – 392 с.
8. Кант И. Критика способности суждения. Сочинения в шести томах. Т. 5 / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. [АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие]. – М.: Мысль, 1966. – 564 с.
9. Межуев В. М. Рождение идеи культуры // История культурологии / под ред. А. П. Огурцова. – М.: ГАРДАРИКИ. – 2006. – С. 21-128.
10. Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т.2. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов; пер. с лат. и англ. Н. Фёдорова и А. Гутермана. – [Философское наследие]. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.
11. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век: Антология. – [Лики культуры]. – М.: Юрист, 1995. – С. 608-648.
12. Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. с нем.: ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц; авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц. [Философское наследие]. – М.: Мысль, 1990. – 524 [2] с.
13. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Полн. Собр. Соч. Т. 21. – С. 269-317.
14. Кассирер Э. Философия Просвещения / Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 400 с. (Книга света).

T. E. Ragoza

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Donetsk National Technical University (Donetsk, Donetsk People's Republic)
e-mail: tatyana.ragoza@list.ru

CULTURE AS ACTUAL METAMORPHOSIS OF INITIAL REALITY

Annotation: the problem to which the article is devoted turns out to be closely connected with finding out and raising fundamental for each cultural philosophy problem of whether culture is a reality having *self-sufficient being* due to which it may be qualified as something initial, or culture is something derivative and dependent in its being, and thus a *metamorphosis*, some *result* and *consequence* of definite transformations which were suffered in its development by some other, initial towards it reality, and that is why it should be defined as something *derived*. Due to the above said, the article studies the problem of peculiarities of new European worldview which stipulated for emergence of classical concept of culture as well as gives light to how these peculiarities of worldview were interpreted in the structure of concept of culture itself.

Key words: *historism, culture's way of being, metamorphosis, initial form – transformed form, premise – result, activity.*

Поступила в редакцию 16.06.2015

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: nragozin@inbox.ru**ЦИВИЛИЗАЦИЯ VERSUS КУЛЬТУРА:
ПО СЛЕДАМ МАРКСОВЫХ РАЗМЫШЛЕНИЙ**

***Аннотация.** В статье реконструируется Марксово понимание категорий «цивилизация» и «культура». Различие этих понятий заключается в том, что цивилизация характеризует объективно-вещественную сторону развития общества в противоположность культуре как субъективно-личностной стороне его развития. Вступление общества в стадию цивилизации связано с возникновением частной собственности на основные средства производства, развитием различных форм принудительного труда, появлением классов, государства, отделением умственного труда от физического и возникновением духовного производства. Культура, ранее вплетенная в непосредственный процесс материального производства, отделяется от него и становится продуктом духовного производства. Всеобщий труд, являющийся основой духовного производства и культуры, в условиях частной собственности на основные средства производства и погони за материальным богатством приобретает форму «непроизводительного труда», «прибавочного труда», который капитал стремится подчинить целям собственного самовозрастания. Возникает антагонистическое противоречие культуры и цивилизации, которое приводит к их неравномерному развитию. Преодоление этого антагонизма возможно в условиях подчинения материального производства общественному контролю, сокращения рабочего дня и расширения пространства культуры как «царства свободы», в котором возможно развитие человеческих сил как самоцель.*

***Ключевые слова:** цивилизация, культура, духовное производство, всеобщий труд, свободный и необходимый труд.*

Различия понятий «цивилизация» и «культура» в научной литературе не приобрели необходимой определенности. В одних случаях их разводят как противоположности, в других – одну категорию трактуют как фазу эволюции другой стороны, в третьих – используют как синонимы. В марксистской литературе специально не анализировалось понимание Марксом соотношения этих понятий. Между тем, как нам представляется, у Маркса есть вполне определенное понимание этих категорий, и они играют существенную роль в его общем взгляде на историю. В данной статье мы, не претендуя на детальный марксоведческий анализ, хотели бы обозначить тот круг проблем, который очерчивают эти категории у Маркса.

Известно, что термин «цивилизация» в европейские языки входит в эпоху Просвещения. У французов, начиная, по-видимому, с маркиза Мирабо-старшего («Друг людей или трактат о населении», 1757 г.) цивилизация обозначает современное ему «просвещённое» раннебуржуазное общество, высшие слои которого отличает воспитанность, образованность, вежливость [1]. Такие французские просветители, как Тюрго и Кондорсе, видят отличительную черту цивилизации в ее способности к поступательному развитию, обусловленному прогрессом разума, науки, просвещения, который охватывает общественные отношения, приводит к развитию экономики, государства и улучшению общественных нравов. Цивилизация в таком смысле во многом отождествляется с тем, что мы называем обществом. У шотландского просветителя Адама Фергюсона в «Очерке истории гражданского общества» (1767 г.) понятие цивилизация приобретает более исторически конкретный характер. Оно обозначает третий, высший этап человеческой истории,

который противостоит временам «грубости», охватывающим два первых периода истории – «дикость» и «варварство». Как обозначение этапа всемирной истории цивилизация характеризуется установлением господства частной собственности, разделением труда, включая отделение умственного труда от физического, отделением города от деревни, возникновением торговли, политических конфликтов, государства и гражданского общества. Движущей силой развития цивилизации выступает разделение труда. Это членение истории оказало глубокое влияние на историографию [2, с. 115-117], а категория «разделение труда» становится одной из важнейших в составе классической политэкономии, начиная с А. Смита. В этом понимании цивилизация отождествляется с обществом, взятым на определенном этапе его развития, с набором характерных для данного этапа черт.

Другой взгляд на развитие современного им общества предложили немецкие философы XVIII-XIX столетий. Для них главной движущей силой истории выступает духовное начало (разум, дух, идея), продуктивное действие которого рождает культуру, понимаемую как совокупность духовных свершений и ценностей.

Как нам представляется, у Маркса произошло синтезирование этих двух подходов на основе их критического переосмысления, и понятия «цивилизация» и «культура» в его работах выступают взаимно дополняющими характеристиками исторического развития. При этом, на начальных этапах формирования материалистического понимания истории Маркс и Энгельс отдавали предпочтение англо-французскому подходу к пониманию истории, усматривая в нем «первые попытки дать историографии материалистическую основу, впервые написав истории гражданского общества, торговли и промышленности» [3, с. 27]. К немецкой философии истории они были настроены более критично: «В то время как французы и англичане держатся, по крайней мере, политической иллюзии, которая всё же наиболее близка к действительности, немцы вращаются в сфере «чистого духа» и возводят религиозную иллюзию в движущую силу истории» [3, с. 38].

В первых зрелых изложениях материалистического понимания истории Маркс достаточно часто оперирует понятием цивилизации. Так, в «Немецкой идеологии» Маркс пишет: «Наибольшее разделение материального и духовного труда, это – отделение города от деревни. Противоположность между городом и деревней начинается вместе с переходом от варварства к цивилизации, от племенного строя к государству, от местной ограниченности к нации и проходит через всю историю цивилизации вплоть до нашего времени ...» [3, с. 49-50]. А в «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс характеризуют капитализм как эпоху, когда общество обладает «слишком большой цивилизацией, имеет слишком много жизненных средств», его производительные силы встречают преграду в буржуазных отношениях собственности [4, с. 430]. В «Нищете философии» Маркс прямо указывает на Фергюсона (цитируя французский перевод 1783 г. издания его книги) как теоретика цивилизации, обратившего внимание на значение разделения труда в ее развитии [5, с. 149].

Понимание цивилизации у Маркса как большого этапа исторического развития общества углубляется за счет анализа его крупных исторических формований – рабовладельческого, феодального и буржуазного общества. Эти формации отличаются формами разделения труда, уровнем развития производительных сил, формами собственности, характером социальной структуры и обусловленными всеми этими факторами политическими и идеологическими надстройками общества.

Однако у этих формаций есть и нечто существенно общее. В «Предисловии» «К критике политической экономии» Маркс, бросая общий взгляд на историческое развитие человечества, писал: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» [6, с. 9]. Отличительная особенность экономической общественной формации заключается в том, что она является таким этапом развития общества, в котором ведущей силой является борьба за материальное богатство, приобретаемое за счет использования принудительного труда, а ее эпохи отличаются тем, что принуждение человека к труду осуществляется либо в формах личной зависимости (докапиталистические формации), либо в форме вещной зависимости (капитализм).

Вопреки распространенному взгляду о необходимости заменить «формационный подход» цивилизационным, мы полагаем, что такого рода заменой мы направим развитие теоретической мысли вспять: от конкретного к абстрактному, от более богатого и многостороннего понимания исторического развития к более бедному и одностороннему. Вместе с тем, разработка формационного анализа исторического развития не отменяет возможности и необходимости более крупных членений исторического процесса, в том числе и тех, которые предполагаются понятием цивилизация.

Известно, например, что Ф. Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства», принимает деление истории Л. Морганом на три периода «дикость – варварство – цивилизация», хотя при этом существенно переосмысливает и дополняет понимание этих периодов. Переходя в своей книге к рассмотрению цивилизации, Ф. Энгельс замечает: «Здесь «Капитал» Маркса будет нам столь же необходим, как и книга Моргана» [7, с. 156]. Эпоха цивилизации у Энгельса охватывает весь период общества с господством частной собственности от древности до современного ему капитализма. По сути, понятие цивилизации у Энгельса по содержанию совпадает с тем, что Маркс называл «экономической общественной формацией».

Капитализм как высшая стадия развития экономической общественной формации представляет собой наиболее полное развитие материальных производительных сил общества, материального богатства. Критически анализируя понятие богатства (а именно его исследованием занималась классическая политэкономия как учение «о богатстве народов») в подготовительных рукописях к «Капиталу», Маркс ставит вопросы, которые помогают раздвинуть буржуазно ограниченный горизонт его понимания: «...Чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т.д. индивидов, созданной универсальным обменом? Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, т.е. как над силами так называемой природы, так и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т.е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу?» [8, с. 476].²¹ Здесь критика Марксом политической

²¹ Ростовские исследователи подготовительных рукописей к «Капиталу» отмечают сложную структуру понятия «богатство» у К. Маркса: «В самом общем, еще не расчлененном виде реальное содержание понятия

экономии разрывает дисциплинарные рамки экономической науки и переходит к широкому философско-историческому обобщению хода человеческой истории.

Человеческое богатство как выявление его творческих дарований и есть в понимании Маркса *культура*. «Культивирование всех свойств общественного человека и производство его как человека с возможно более богатыми свойствами и связями, а потому и потребностями, – производство человека как возможно более целостного и универсального продукта общества (ибо для того, чтобы пользоваться множеством вещей, человек должен быть способен к пользованию ими, т.е. он должен быть в высокой степени культурным человеком)...», – вот что означает человеческое богатство для Маркса [10, с. 390]. Из приведенных слов Маркса ясно, что для него культура не есть нечто трансцендентное цивилизации, существующее «по ту сторону» процесса созидания материальных благ. Всестороннее развитие человека предполагает универсальное развитие человеческих потребностей, средств потребления, производительных сил и отношений универсального обмена.

Развитие культуры *предполагает* развитие цивилизации, но не тождественно ему. В своих простейших, неразвитых формах культура существует и до цивилизации. Культура архаических обществ (в виде трудовых навыков, орудий труда и предметов быта, обычаев и правил человеческого общежития, первобытного искусства как эстетического отношения к действительности, духовного освоения мира в мифе и примитивных религиозных практиках) образует *историческую предпосылку* цивилизации, которую цивилизация наследует и перерабатывает, полагая культуру уже как свой собственный результат, отмеченный печатью ее собственных противоречий и ограниченности.

Не может существовать цивилизации без культуры, что, впрочем, не означает, что все в цивилизации – это культура. Цивилизация представляет развитие объективно-вещественной стороны человеческого общества в противоположность субъективно-личностной стороне. Если внешние материальные условия человеческой жизни цивилизация превращает в ее внутреннее содержание, то она вступает в противоречие с культурой. Человеческое богатство, принесенное в жертву погоне за материальным богатством, отодвигается на периферию исторического развития, становится «незапланированным результатом» истории, спорадически появляющимся в отдельных точках ее траектории.

Несовпадение прогресса цивилизации и культурного прогресса неоднократно фиксировалось философской мыслью и до Маркса, и после него. Но у Маркса эта проблема получает новую, диалектически заостренную формулировку. «Относительно искусства известно, – пишет Маркс, – что определенные периоды его расцвета отнюдь не находятся в соответствии с общим развитием общества, а следовательно, также и с развитием материальной основы последнего, составляющей как бы скелет его организации» [10, с. 48]. Из этого следует, что известные значительные формы искусства «возможны только на низкой ступени развития искусств» и это справедливо также и «в отношении всей области искусства к общему развитию общества» [10, с. 48]. В чем же здесь заключается проблема? Казалось бы, ясно, что искусство (и другие явления культуры) зависят от форм и этапов развития общества, и те виды искусства, которые имели благоприятную почву на ранних эта-

«богатство» идентифицируется им с содержанием понятий «производительные силы» или «способы производства». Однако роль категории «богатство» в «Рукописях» не исчерпывается таким ее пониманием. С помощью этой категории выражается глубинное течение *истории как становления богатства человеческой индивидуальности*, своеобразия исторически проходящих форм этого процесса» [9, с. 87].

пах общественного развития, могут ее лишиться на более поздних этапах. Поэтому развитие культуры так обусловлено общественным развитием, что оно имеет нелинейный и дискретный характер. Но для Маркса проблема взаимоотношений культуры и цивилизации к этому не сводится.

Маркс полагает, что настоящая проблема заключается в другом. «Однако трудность заключается не в том, - пишет Маркс, - чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом» [10, с. 49]. Явления подлинной культуры, родившиеся в исторически конкретных обстоятельствах места и времени, продолжают сохранять всеобщее историческое значение, в их единичных и особенных чертах присутствует нечто, что имеет непреходящее значение в развитии человека и человечества.

Приведенная выше постановка проблемы взаимоотношений культуры и цивилизации находится во «Введении» к «Экономическим рукописям 1857-1861 гг.», представляющим первоначальный вариант «Капитала» К. Маркса. Это позволяет утверждать, что понимание этого сочинения (и подготовительных рукописей к нему) как исключительно экономического, специально-научного труда неадекватно его содержанию и смыслу. Конечно, главная цель «Капитала» – открыть экономические законы развития капитализма, но принятая Марксом методология исследования позволяет ему наметить решение и тех вопросов, которые далеко выходят за пределы специально экономических исследований. Это в полной мере относится к проблеме противоречий взаимодействия культуры и цивилизации. Попытаемся наметить ключевые моменты Марксова подхода к решению этой проблемы.

Материалистическое понимание истории как методология Марксова анализа общественного развития исходит из труда как базисного отношения человека к миру. Труд как создатель потребительных стоимостей, как полезный труд «есть не зависимое от всяких общественных форм условие существования людей, вечная естественная необходимость: без него не был бы возможен обмен веществ между человеком и природой, т.е. не была бы возможна сама человеческая жизнь» [11, с. 51]. Труд есть всеобщее основание истории.

В труде как основании выделяются три момента, или три отношения: (1) отношение человека к природе, придание ей полезных человеку качеств; (2) отношение человека к человеку, ибо труд есть общественный процесс, он всегда происходит в обществе и при посредстве общества; (3) отношение человека к самому себе, поскольку в процессе труда человек развивает свои способности, умения, знания и подчиняет их собственной целесообразной воле.

С первым моментом труда связано развитие техники и технологии. Бесконечное многообразие предметов природы, вовлекаемых в сферу человеческой деятельности, влечет за собой нескончаемый прогресс орудий, средств и технологий производства. Со вторым моментом связано развитие отношений общения и производственных отношений. Надо заметить, что с пониманием второго аспекта в нашей литературе прошлых лет было связано два недоразумения.

Некоторые авторы, подчеркивая предметно-преобразовательный характер труда, упустили из виду его общественный и социально-преобразовательный характер, его связь с общением и общественными отношениями. С критикой такого подхода выступила Л. П. Бучева [12], обстоятельный марксоведческий текстологический анализ этой ошибки дан В. Ф. Шелике [13].

Второе недоразумение было связано с тем, что производительный труд стали связывать исключительно с производственными отношениями. Также сложилось мнение, что если в первом изложении материалистического понимания истории («Немецкая идеология») труд и разделение труда связываются с «формой общения» [3, с. 19], которая также трактуется как «форма собственности» [3, с. 20], «гражданское общество» [3, с. 35], «способ совместной деятельности» [3, с. 28], а в кратком классическом изложении материалистического понимания истории Маркс использует понятие «производственные отношения» [6, с. 8-9], то это означает, что понятие «форма общения» для «зрелого» Маркса утратило смысл. Между тем, изучение подготовительных рукописей к «Капиталу» 1857-1861 гг. и 1861-1863 гг. показывает, что Маркс наряду с понятием «производственные отношения» продолжает широко использовать понятие «отношения общения» [10, с. 47], причем в одном месте соотношение этих понятий он определяет так: производственное отношение – это «социальное отношение общения, в котором субъекты выступают в качестве агентов производства» [14, с. 155]. Иными словами говоря, производственные отношения – это та форма отношений общения, которая складывается между людьми по поводу их участия в производстве, распределении, обмене и потреблении материальных благ.

Процесс труда не сводится к одному материальному производству, он включает в себя и элементы духовного производства (отношение человека к самому себе) – развитие в процессе труда человеческих знаний, сил и способностей, самопреобразование человека. В развитом, цивилизованном обществе этот момент труда обособляется в особое *духовное производство*, вокруг которого также складываются определенные отношения общения.

Уже в «Немецкой идеологии» Маркс дает достаточно обстоятельную характеристику духовного производства. В характеристике духовного производства он делает акцент на социальной обусловленности сознания, духа. Производство идей, по словам Маркса, «первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни». Но и с отделением умственного труда от физического и возникновением специализированного духовного производства эта обусловленность сохраняется. Правда, с возникновением специализированного духовного производства механизм его социальной обусловленности становится более сложным.

Схематично этот механизм в «Немецкой идеологии» обрисован следующим образом. Духовное производство в условиях цивилизации приобретает классовый характер. Класс, обладающий средствами материального производства, обладает и средствами духовного производства. Представители экономически господствующего класса располагают также и духовным господством, а потому «их мысли суть господствующие мысли эпохи» [3, с. 46]. В духовной сфере может возникать борьба между старым и новым господствующими классами (например, между феодальной аристократией и буржуазией) или же может возникнуть борьба между фракциями одного и того же класса, которая, впрочем, затихает перед угрозой общим классовым интересам [3, с. 46].

Вместе с тем, этот способ объяснения духовного производства не отвечает на тот вопрос, который сформулирован Марксом во «Введении» к подготовительным рукописям «Капитала»: почему продукты духовного производства предшествующих исторических эпох «все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом»? Ведь по ло-

гике вышеизложенной схемы продукты духовного производства прежних господствующих классов («господствующие мысли») для последующей эпохи могут представлять в лучшем случае исторический интерес, но никак не служить «нормой и недостижимым образцом».²²

Продукты духовного производства предшествующих эпох обладают еще одним свойством, которое не вполне вмещается в объяснительные схемы «Немецкой идеологии». На это свойство сам Маркс неоднократно указывает своих позднейших сочинениях. Это свойство - культурно-историческая традиция.

Так, в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта», отталкиваясь от мысли Гегеля о повторяемости в истории всемирно-исторических событий и личностей, Маркс добавляет к ней свою корректуру, замечая, что это повторение может быть неоднократным: «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых. И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освященном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории. Так, Лютер переодевался апостолом Павлом, революция 1789-1814 гг. драпировалась поочередно то в костюм Римской республики, то в костюм Римской империи, а революция 1848 г. не нашла ничего лучшего, как пародировать то 1789 год, то революционные традиции 1793-1795 годов» [15, с. 119].

Для объяснения этого явления Маркс выдвигает несколько причин. Причина первая: «Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого» [15, с. 119]. Но вряд ли можно считать, что обстоятельства Римской республики или Римской империи относятся к тем, которые имелись налицо во времена революции 1789-1814 гг., а если они и «перешли от прошлого», то в каком смысле и почему они перешли? В истории Древнего Рима были разные события и личности; почему некоторые из них приобрели характер всемирно-исторических и оказались востребованными в будущем, а другие сохранили за собой лишь историческое значение? Какое именно культурное наследие оказалось востребованным? Почему французская революция драпировалась в костюмы Древнего Рима, а, как отмечает Маркс, «Кромвель и английский народ воспользовались для своей буржуазной революции языком, страстями и иллюзиями, заимствованными из Ветхого завета» [15, с. 120]. И это притом, что Англия, также как и Галлия, в своё время была провинцией Римской империи, но никогда не была частью истории древней Иудеи. Следовательно, культурно-историческую традицию не следует понимать буквально, как прямое воспроизведение течения событий истории той или иной страны.

Маркс полагает, что буржуазным революциям костюмы и лозунги Древнего Рима, страсти и иллюзии Ветхого завета понадобились «для того, чтобы скрыть от самих себя буржуазно-ограниченное содержание своей борьбы, чтобы удержать своё воодушевление на высоте великой исторической трагедии» [15, с. 120], «для того, чтобы возвеличить данную задачу в воображении, а не для того, чтобы

²² Именно таким образом рассуждает «вульгарная социология», с которой беспощадно боролся М. А. Лифшиц.

увильнуть от её разрешения в действительности (как это случилось с французской революцией 1848 г. – Н. Р.), – для того, чтобы найти снова дух революции, а не для того, чтобы заставить снова бродить её призрак» [15, с. 121].

Таким образом, в наследии прошлого люди находят культурно-историческую рамку, форму для постановки проблем настоящего. Прежнее общественно-историческое содержание событий здесь переплавляется в некую универсальную культурно-историческую форму, которая отделяется от своего первичного исторического содержания и начинает жить своей собственной жизнью. Эта культурно-историческая форма приобретает характер общезначимой, следовательно, объективной формы духовной жизни. Это обращение к всемирно историческим образам и персонажам, которое Маркс несколько иронически называет «всемирно-историческим заклинанием мёртвых» может быть двояким: оно может тянуть в прошлое («мёртвый хватает живого»), служить средством ухода от разрешения назревших проблем, но оно может быть и источником воодушевления для решения новой исторической задачи.

В «Немецкой идеологии» – первом наброске материалистического понимания истории – Маркс и Энгельс категорически утверждали: «Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие своё материальное производство и своё материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также своё мышление и продукты своего мышления» [3, с. 25].²³ Но, как мы видели, последующее развитие этой теории внесло в неё существенные поправки. Обусловленность духовного производства материальным не снимает вопроса о собственном содержании и логике развития духовного производства, о наличии в истории духовной традиции и преемственности. История людей не сводится к обмену веществ между человеком и природой, который обеспечивает материальное производство, она включает и духовное измерение – духовное производство, распределение, обмен и потребление (освоение) духовных ценностей. История не есть лишь деятельность человека по *преобразованию природы*, она есть также и деятельность по *самопреобразованию человека* во всем богатстве его общественных связей и отношений. История самопреобразования человека имеет свои поворотные моменты, ключевые фигуры, образы и символы, которые отмечают её течение и входят во всемирное культурное наследие.

В подготовительных рукописях к «Капиталу» Маркс вновь обращается к проблеме духовного производства как специализированного производства культурных ценностей. Непосредственным поводом обращения к этой теме стало обсуждение в политической экономии проблемы так называемого «непроизводительного труда». Начиная с А. Смита политэкономы пытались найти экономическое определение труда лиц, непосредственно не участвующих в материальном производстве – литераторов, адвокатов, священнослужителей, учёных и т.п. В связи с этой проблемой Маркс отмечает тот подход к ней, который предложил российский экономист Г. Шторх. Он, как отмечает Маркс, «был по сути дела первым, кто в полемике против

²³ Много лет спустя после написания «Немецкой идеологии» Ф. Энгельс в ряде писем об историческом материализме вносил поправки в эту радикальную формулу, подчеркивая, что экономическое развитие лишь в конечном счёте определяет развитие духовное, а это последнее ближайшим образом находится под воздействием различных форм общественного сознания и «имеющегося налицо мыслительного материала», унаследованного от предшествующего этапа духовной работы.

смитовского различения между производительным и непроизводительным трудом пытался стать на новую почву. От материальных благ, составных частей материального производства, он отличает «внутренние блага, или элементы цивилизации», законы производства которых должна изучать «теория цивилизации» [16, с. 278]. Шторх в смутном виде ставит вопрос о духовных предпосылках материального производства. Он видит ошибку Смита в том, что тот производительным трудом признает только труд, который непосредственно участвует в производстве материального богатства и не проводит «должного различения между нематериальными ценностями и богатствами» [16, с. 278].

Маркс соглашается со Шторхом в том, что Смит действительно рассматривает как производительный только труд, производящий материальное богатство и притом в капиталистической форме. И в связи с этим замечает: «В духовном производстве в качестве производительного труда выступает другой вид труда. Но Смит не рассматривает его. Наконец, взаимодействие и внутренняя связь обоих видов производства тоже не входят в круг его рассмотрения...» [16, с. 279].

Возвращаясь к мысли Шторха о взаимосвязи материального и духовного производства, Маркс отмечает, что её можно развить «дальше тривиальных общих фраз» только при соблюдении следующих условий [см.: 16, с. 279-280]:

1. Эта программа анализа взаимосвязи материального и духовного производства требует конкретно-исторического подхода к этим категориям.

2. Следует учитывать опосредованный характер связи материального и духовного производства. При этом звеньями опосредованной связи выступают: (а) социальная структура общества, вырастающая непосредственно из структуры материального производства; (б) определенный этой социальной структурой государственный строй; (в) вытекающее из формы материального производства отношение людей к природе и (г) производный от него духовный уклад; (д) совокупность этих моментов определяет характер духовного производства.

3. В духовном производстве нужно выделять разные формы труда и разные категории лиц, задействованных в их осуществлении. Это те, кого Маркс называет «идеологические составные части господствующего класса», т.е. те, для кого «выполнение социальных функций является промыслом», с одной стороны, и те, чья деятельность представляет собой «свободное духовное производство данной общественной формации», – с другой [16, с. 280]. Различие этих видов труда в сфере духовного производства заключается в том, что деятельность «идеологических сословий» «хороша ли она или дурна, – хороша потому, что необходима» [16, с. 281]. Иными словами, труд идеологических сословий является функционально необходимым для господствующего класса, служит одним из инструментов реализации и апологии его господства.

Если в «Немецкой идеологии» все агенты духовного производства именуется «идеологами», то теперь Маркс проводит различие между ними и агентами свободного духовного производства. В отличие от служебного труда идеологов, труд в сфере свободного духовного производства не сводится к интересам господствующего класса, он подчинён определенным объективным законам, не зависящим от классовой воли. Так, Маркс отмечает, что «капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии» и потому даже если буржуазии захочется создать свой собственный эпос по образу «Илиады», то из этого ничего, кроме конфуза, не получится [16, с. 280]. «Не продается вдохновенье...» – сказал поэт. И дело заключается не только в прихотливой

игре поэтических способностей, которая не пробуждается автоматически материальными стимулами, но и в соразмерности поэтического образа объекту, подлежащему художественному изображению. Как заметил Дж. Рёскин, «Девушка может петь о потерянной любви, скупец не может петь о потерянных деньгах» [17, с. 117].

Труд в сфере свободного духовного производства ориентирован на совершенно иные масштабы решаемых задач и стимулы творческой деятельности. Маркс однажды назвал науку продуктом «всеобщего исторического процесса развития, абстрактно выражающим его квинтэссенцию», и то же самое, с необходимыми поправками в отношении средств и способов выражения квинтэссенции истории, можно было бы сказать о бескорыстном поиске Истины, Добра и Красоты в философии, в моральной рефлексии, в художественном творчестве.

В соответствии с базисным принципом материалистического понимания истории требуется найти тот специфический вид труда, который лежит в основе свободного духовного производства. Напомним, что Маркс считает, что в духовном производстве «в качестве производительного труда выступает другой вид труда». Что же это за вид труда? Маркс называет его «всеобщим трудом». Эта категория получила некоторое освещение в литературе, но её разработка далека от полноты. Вклад в разработку этой категории внесли В. С. Библер [18], Е. Я. Режабек [19] и В. М. Межуев [20].

В. С. Библер рассматривает категорию *всеобщего труда* как противоположность и дополнение категории *совместного труда*, а их диалектику как производную от диалектики изменения человеком обстоятельств и самоизменения. В отличие от совместного труда в сфере материального производства, который предполагает непосредственную кооперацию индивидуумов, всеобщий труд обуславливается частично кооперацией современников, частично использованием труда предшественников. В таком сопоставлении отличительной чертой всеобщего труда выступает его способность быть кооперацией, имеющей как синхронное, так и диахронное измерение.

Но главным для Библера в понимании всеобщего труда является его соотношение с диалектикой изменения обстоятельств и самоизменения. «Основное, что производит работник в сфере «всеобщего труда», - пишет Библер, - (хотя непосредственным продуктом могут быть идеи и теории), - это не «что», но «кто» - сам субъект деятельности, коренным образом преобразованный; субъект во всём богатстве его материальных и духовных определений, понятый как «порождающее ядро» общественных отношений, как цельность его «производительных сил» (сил и способностей производить). Причём во «всеобщем труде» эти объективные, культурно заданные «силы, способности и отношения» выступают не в их квазисамостоятельности, отдельности, противопоставленности по отношению к человеку, к индивиду, но как его - индивида, личности - живые и действенные отношения, способности, силы» [18, с. 162]. Определяющей стороной в диалектике изменения обстоятельств и самоизменения для Библера выступает самоизменение: «Ведь что ни говорите, единственный рациональный смысл теоретизирования, отщеплённого от производства вещей (хотя и ради него), - самоизменение. Самоизменение как таковое, в чистом, дистиллированном виде, без (на время теоретизирования) изменения обстоятельств» [18, с. 171]. Средством «чистого» самоизменения субъекта без изменения обстоятельств у Библера выступает *диалог*.

При несомненной важности диалога как формы развития субъекта культуры в ходе освоения и развития им её содержания, его значение не следует преувеличи-

вать и превращать в некий *perpetuum mobile* культуры. Равным образом следует учитывать, что самоизменённый субъект становится составляющей обстоятельств, и при этом такой составляющей, без деятельности которой обстоятельства не могут прийти в движение.

Е. Я. Режабек в своём анализе категории всеобщего труда подчёркивает такую его особенность, что он есть труд на основе «индивидуального отношения» [19, с. 59-61]. Это такая кооперация индивидов, которая сохраняет и обогащает индивидуальность каждого из участников всеобщего труда, обеспечивает развитие и передачу живой души всякого общества – деятельных способностей индивидов. Из этого анализа следует, что всеобщий труд является (1) таким всеобщим, которое сохраняет все богатство единичного и особенного и (2) имеет непосредственно общественный характер.

Из понимания конкретно-всеобщего характера труда в сфере духовного производства исходит В. М. Межуев, который справедливо противопоставляет его абстрактно-всеобщему труду в сфере материального производства капиталистической цивилизации. Абстрактно-всеобщий труд – это труд, сведённый к затрате рабочей силы, это эксплуатация капиталом исторически выработанной способности человека к труду. В. М. Межуев подчёркивает, что всеобщий труд является не только противоположностью абстрактного труда, но как свободный труд он является противоположностью необходимого труда.

В капиталистической цивилизации, экономические законы которой исследовал Маркс, свободный труд в самой экономике скрывается под оболочкой прибавочного труда, а в масштабах всего общества он предстает как непроизводительный труд тех категорий людей, которые непосредственно не участвуют в производстве прибавочной стоимости как ядра материального богатства. Противоречие цивилизации и культуры в рамках капитализма Маркс изображает следующим образом: «С одной стороны, капитал вызывает к жизни все силы науки и природы, точно так же как и силы общественной комбинации и социального общения, – для того чтобы созидание богатства сделать независимым (относительно) от затраченного на это созидание рабочего времени. С другой стороны, капитал хочет эти созданные таким путём колоссальные общественные силы измерять рабочим временем и втиснуть их в пределы, необходимые для того, чтобы уже созданную стоимость сохранить в качестве стоимости. Производительные силы и общественные отношения – и те и другие являются различными сторонами развития общественного индивида – представляются капиталу лишь средством и служат ему лишь средством для того, чтобы производить на своей ограниченной основе» [21, с. 217]. Капитал, с одной стороны, вовлекает в процесс материального производства силы природы, общества и культуры, повышая производительность общественного труда и создавая возможность для сокращения рабочего времени и увеличения свободного времени.

С другой стороны, капитал свободное время как *пространство саморазвития человека*, как время для развития межиндивидуального общения, как время для установления и освоения всего богатства общественных связей, в которых и заключается сущность общественного человека, стремится абсорбировать и подчинить интересам собственного самовозрастания. Именно этим противоречием капитала (и в целом частной собственности на средства производства) объясняется неравномерное развитие цивилизации и культуры, материального и человеческого богатства.

Означает ли это, что развитие цивилизации и культуры неизбежно должно иметь антагонистический характер? Разумеется, не означает, поскольку этот антагонизм порождается частной собственностью на основные средства производства, которая вступает в противоречие с непосредственно общественным характером всеобщего труда. Частная собственность оставляет крайне незначительное пространство для свободного духовного производства и культуры, которые к тому же несут на себе печать принудительного материального труда, к которому прикована основная масса членов общества.

Возможно ли преодоление противоречия цивилизации и культуры, если не в настоящем, то в будущем? Маркс полагал, что полностью его преодолеть невозможно, но можно сделать неантагонистическим: «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. ... С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе. Сокращение рабочего дня – основное условие» [22, с. 386-387].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Ренев Е. Г. Концепция цивилизации в философии истории шотландского Просвещения // Цивилизации. Выпуск 2. – М.: Наука, 1993. – С. 222-229.
2. Семенов Ю. И. Философия истории (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.3.– М.: Политиздат, 1955. – С. 7-544.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 4. – М.: Политиздат, 1955. – С. 419-459.
5. Маркс К. Нищета философии. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 4. – М.: Политиздат, 1955. – С. 65-178.
6. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 13. – М.: Политиздат, 1959. – С. 5-9.
7. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 21. – М.: Политиздат, 1961. – С. 23-178.
8. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 46. Ч.1. – 476 с.
9. Ватин И. В., Тищенко Ю. Р. Исторический процесс как становление человеческой индивидуальности // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» К. Маркса. – Ростов-на-Дону, Издательство Ростовского университета, 1977. – С. 84-115.

10. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч.1. – М.: Политиздат, 1980 – XXVI, 564 с.
11. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. //Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.23. – 900 с.
12. Буюева Л. П. Человек: деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978. – 215 с.
13. Шелике В. Ф. Исходные основания материалистического понимания истории (По работам К. Маркса и Ф. Энгельса 1844-1846 гг.) – Бишкек: Илим 1991. – 230 с.
14. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 48 – М.: Политиздат, 1980. – 548 с.
15. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 8 – М.: Политиздат, 1957, с. 115-217.
16. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 26. Ч.1 – М.: Политиздат, 1962. – 467 с.
17. Рёскин Дж. Лекции об искусстве / Пер. с англ. П. Когана под ред. Е. Кононенко. – М.: БСГ-ПРЕСС, 2006. – 319 с.
18. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два филос. введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
19. Режабек Е.Я. Всеобщий труд в сфере науки // Социальная природа познания: теоретические предпосылки и проблемы. /Отв. редактор Мотрошилова Н. В. – М.: Наука, 1979. – С. 55-72.
20. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М.: «Прогресс-Традиция», 2006. – 408 с.
21. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч.2. – М.: Политиздат, 1980. – 619 с.
22. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т.3 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 25. Ч.2 – М.: Политиздат, 1962. – 465 с.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Donetsk National Technical University (Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail: nragozin@inbox.ru

CIVILIZATION VERSUS CULTURE: IN THE WAKE OF MARX'S THOUGHTS

Annotation. *The article reconstructs Marx's understanding of such categories as 'civilization' and 'culture', gives grounds to difference between concepts of civilization as characteristics of objective and material aspect of society's development and concept of culture as its subjective and personal side. The author analyzes social and historical conditions of origin of spiritual production, as well as the process of transformation of phenomenon of culture from element of material production originally into the product of cultural production. In this connection there has been studied specifics of universal labour as the basis of spiritual production and culture which in the frameworks of private property on fixed assets of production acquire the form of 'non-productive labour', 'surplus labour', which the capital tends to subordinate to the goal of its own growth. The author demonstrates that the antagonism which appeared between culture and civilization which leads to their uneven development brings to the agenda the issue of overcoming this antagonism and widening the cultural space as 'freedom kingdom' which makes possible development of human resources a social development's end in itself in.*

Key words: *civilization, culture, spiritual production, universal labour, free and necessary labour.*

Поступила в редакцию 07.09.2015

УДК 165.1 : 111.1

Б. И. Молодцов

(к. филос. наук, доцент)

Луганский университет имени Тараса Шевченко (г. Луганск, ЛНР)

E-mail – mbilg@mail.ru**О ВЕЛИЧИИ БЫТИЯ ЗА ПОРОГОМ РЕАЛЬНОСТИ:
К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ ФОРМ УЧЁТА СОЗНАНИЕМ
БЕЗМЕРНОЙ СТИХИИ БЫТИЯ**

Аннотация. В статье речь идёт о способности человека превосходить подавленность своего сознания состоянием реального скептицизма и выявлять бытие в качестве подвижного фундамента онтологии опытом обращения сознания к стихии того, что объёмлет всякую реальность и определённую вообще, обнаруживая величие бесконечного бытия посредством разрушения всякой конечности. Выявляется различие в понимании того, как, каким способом человек обретает способность учитывать в опыте своего сознания это заявление о себе бесконечной стихии бытия.

Ключевые слова: апейрон (стойхенон), временная (темпоральная) форма сознания, Dasein-бытие, ideell-бытие, ирония как форма опыта сознания.

В данной статье мы продолжаем исследование способности человека преодолеть эмпирический характер своего сознания, наполняя его величию духа. Начнём с признания факта, который, что называется, сам заставляет себя признать, – сегодня люди стали скептиками, они живут в реалиях, которые не обнаруживают для них чего-то такого, что превышало бы уровень их обыденной жизни, со снисходительной, горькой или негодующей усмешкой относясь даже к упоминанию о чём-либо большем. И разве это плохо, разве человек не заслужил себе сытую спокойную жизнь тысячелетиями тяжкого труда и лишений? Конечно заслужил, и всё же какая-то горечь от того, что в реальности торжествует обыденность, что человек подавлен отчуждённостью друг от друга реального и идеального, сознаётся человеком, порождая в его душе чувство необъяснимой тревоги. Разве не об этом говорит звук лопнувшей струны, как итог чеховского «Вишнёвого сада», разве философия, да и вся культура постмодерна, не выражают тоску по не чуждой реальности идеальности?

И горечь от пребывания человека в состоянии реального скептицизма вовсе не обязательно имеет своим следствием состояние уныния, ведь торжество скепсиса убийственно и для него самого. Представляется, что именно из этого исходили философы, искавшие для человека возможность преодолеть состояние бессилия духа даже тогда, когда действительность для этого не давала оснований. Речь идёт о М. Хайдеггере и М. А. Лифшице. Оба они исходили из того, что преданность тому, что на самом деле есть и бывает в жизни, есть для сознания человека лучшее средство борьбы со всяким «болезненным» состоянием духа. Ведь то, что есть, не исчерпывается актуально существующим. Об этом знали древнегреческие философы, указывавшие на присутствие в бытии и того, что не в состоянии быть неким качеством или быть в качестве отдельного, что они поэтому называли *стойхенон* или *апейрон*. И движение истории свидетельствует о том, что человек имеет опыт обращения к беспредельному и его задействования даже тогда, когда он, будучи всецело погружён в то или иное определённое состояние, не осознаёт этого. Человек

имеет этот опыт, но при этом важно знать, как пишет К. Г. Юнг, каким образом, в какой форме сбывается этот – граничащий с чудом и полной невозможностью – опыт задействия того, что не существует как отдельность и что поэтому не в состоянии передавать себя в качестве причины, основания чего-либо? [1]. Этот вопрос задаёт *проблему*, исследуемую нами в данной статье, – каким образом для человека оказывается возможным опыт взаимодействия с тем, что имеет бытие впереди себя? Отсюда *задача* – выявить специфику форм реализации человеком способности взаимодействия с беспредельной стихией бытия в деле открытия бытия как подвижного фундамента онтологии.

Анализ последних исследований и публикаций. Проблеме выявления сознанием человека величия того, что пребывает в тени всякой определённости, учёта его действия в опыте сознания, уделяется достаточно много внимания в книге П. П. Гайдено «Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века» [2]. В ней автор отмечает и другое исследование – статью одного из переводчиков Хайдеггера Т. В. Васильевой «Божественное под игом бытия» [3]. Нам представляется, что в обеих публикациях авторы выказывают склонность согласиться с тем, что Боги, т.е. превосходящие и одухотворяющие человека силы, не умерли, они просто удалились от мира. Но ночь мира небезнадёжна, ибо дионисийско-орфическое начало истинной поэзии хранит на себе след угасшей божественности. Поэты оскудевшего века возвещают грядущее Пришествие, а назначение мыслителя в том, чтобы стать толкователем слов боговдохновенной поэзии [3, с. 219]. Иными словами, граничащий с чудом и полной невозможностью опыт задействия того, чего нет, оказывается возможным в силу укоренённости сознания человека в бесконечном бытии и переживания человеком своей аффицированности им. Только вновь возникает вопрос: аффицированности бесконечным бытием или бесконечно большим числом конечных сущностей? Здесь необходима определённость, поскольку сколь угодно большое число в силу своей определённости всё же не исчерпывает собою бесконечность. Что же, давайте разбираться, обратившись к опыту уже названных нами философов-онтологов, чьи подходы столь разнятся в понимании того, как для человека может оказаться возможным преодоление состояния «реального скептицизма».

Изложение основного материала исследования. По Хайдеггеру в-ход в обнаружение того, что древнее, нежели всякое допущения бытия, каковое, раскрывая, уже скрывает и относится к сокрытости, осуществляется человеком посредством временной (темпоральной) формы сознания [4]. Сознание есть отношение к себе, когда себя имеешь в качестве предмета, производя, говоря словами Хайдеггера, синтез противоположительных взглядов: реляции «туда-к...» и корреляции «назад-в...», чем для психе (ментальности) человека образуется специфическая форма себя-самого-касания, в которой прошлое, т.е. ментальный опыт человека, выступающий в качестве уже сложившегося предмета, держится открытым, поскольку то, что он происходит в данный момент, отклоняет его сбывание, свершение, наступление в качестве настоящего, свершившегося. Этим совершающимся сейчас действием отношения к опыту сознания по построению будущего, *настающему* (наступающему) отказывается в *настоящем*, его наступление держится открытым [5]. Тем самым, говоря языком Хайдеггера, «близящая близь» временной формы сознания имеет характер отклонения и отказа. И как раз благодаря этому сознание и оказывается открытым в-ходу того, что затеняется всяким бытием, поскольку последнее есть состоявшаяся определённость, хотя и простейшая. Только обладая

опытом непосредственного переживания страха собственной смерти, человек оказывается способным воспринять как близкое себе то, что для него всегда будет далёким, в силу того, что оно имеется только в другом, но само ещё не существует. Хайдеггер подчёркивает, что единение человека с тем, что имеет своё бытие впереди себя как возможность, никогда нельзя понимать как «переживание» и «чувство», ибо человеческое разумение *в своей окаменелости* основывается на том, что представляет собою сущее в качестве открытого, а временная форма сознания открывает для человека возможность выявлять и то, что затеняется всякой открытостью, оказываясь самым сокровенным для человека. Причём, поскольку к опыту сознания человека временная форма принадлежит сущностно, то и аффицированность тем, что имеет своё бытие впереди себя, сбывается как «заброшенность», т.е. как голый факт, так что генетический исток и телеологическая перспектива этого факта – его «откуда и куда» – всегда остаются «за кадром» [6]. Поэтому и открывание сокровенного свершается в форме *Dasein*, т.е. как «вот-бытие». Но только благодаря сокровению бытия, – приводит П.П. Гайденко слова Хайдеггера, стараясь максимально адекватно передать его позицию, – становится возможным святое, а вместе с ним — Бог и боги. Святое всегда предполагает тайну [2, с. 342]. Так *Dasein*-опытом сознания выявляется бытие в качестве «*подвижного фундамента*» онтологии. Но поскольку человек опытом *Dasein* столь же скрывает, сколь и открывает бытие, то сбывается этот подвижный фундамент открытым и многомерным пространством возможных альтернатив, продолжений, и модификаций [6].

Но разве опытом бесконечного перебора вариантов человеку возможно учесть именно подвижность фундамента онтологии в его актуальной бесконечности, разве бесконечность сбывается не посредством отношения, бытие которого как раз игнорируется заброшенностью *Dasein*-опыта? И хотя Хайдеггер говорит о том, что заброшенность *Dasein*-опыта предполагает бытие того, к чему относятся его открывания, что то, что предполагается всяким открыванием древнее самого бытия, которое открывая уже скрывает, и всё же неясно – положено ли это отношение актом экзистенции сознания человека или самим в себе бытием. И разве может быть иначе, если вхождение бесконечности в опыт человека осуществляется посредством отклонения, разрушения гомогенности, поскольку таковая как всякая определённая отбрасывает, как всякая направленность – оставляет в стороне, как всякий ход – всегда проходит мимо. Это так, но ведь как раз определённой и полагается *отношение к другому*, запредельному бытию, пребывающему в состоянии для-другого и потому бесконечно-различному. Поэтому и включение в опыт сознания бесконечно-различного осуществим той способностью сознания, которая полагается отношениями, имеющимися в бытии, а не самим веществом бытия непосредственно. Эта способность есть разум, призванный улавливать безусловный *вид* бытия, не только образованный отношением к другому, но и отношением к самому себе, и испытывать неудовлетворённость тождественными решениями, открывая всякий предмет разумения в качестве открытой идентичности.

На эту же особенность разума указывает в своих произведениях Мих. А. Лифшиц. «Мир наших понятий, расчленивший действительность на ряд «сущностей»... – пишет он в одной из своих рукописей, – требует, чтобы в результате исследования совершалось возвращение по замкнутому кругу к исходному началу. Прочее представляется скучной, только потенциальной бесконечностью. Но против этого ясного голоса протестует другой голос, требующий *допущения недопустимого*, а именно того, что эти элементы мира неокончательны и что не только наше по-

знание данного мира может реально расширяться через привычку к новому, которое сначала противится логической обработке и не имеет «генезиса», но и сам действительный мир, являясь в своих элементах относительно законченным и данным, в абсолютном смысле является *не данным, а бесконечно-творимым*, находящимся в состоянии постоянного производства себя, то есть создания новых элементов из относительно чистой материальной *возможности*» [7, с. 186]. И поскольку разум, будучи развитием всеобщей относительности до способности отношения к себе самому, самую свою природою положен к тому, чтобы аффицироваться отношениями, формами, а не самим веществом, то руководствующийся разумом человек оказывается способным избегать подавленности своего сознания наличной действительностью, будучи в состоянии компенсировать недостающую жизненную актуальность великого, опережающим действительность открытием его посредством некой фабулы, которая подытоживает последовательное развитие действия всеобъемлющим отрицанием утвердившегося [8].

Разум раскрывает наличие фабульной стороны у мышления человека в отличие от его чисто рассудочной стороны. Рассудок, имеющий свои права, представляет каждый факт в его тождестве с самим собой, в его собственной значимости и прямой связи с другими фактами на основе закона причинности. Но рассудочный опыт не учитывает того, что человек способен обособиться от действия этого закона и использовать это обособление как свой шанс и свою судьбу. Человек может быть той *агенцией* бытия, которая *активирует* само бытие, оборачивает действие причинения на его источник, задействует его способность *произведения* себя из относительно чистой материальной возможности. Рассудок не в состоянии рационально выразить способность человека, опираясь на отрицание утвердившегося, осознавать его в качестве сигнала, знака, приметы, предзнаменования более широких значительных явлений, ведь функция сигнала опирается на более широкие, нежели сформировавшиеся связи и отношения, на отношения как таковые, а не на само вещество. Сигнал говорит о том, что достаточно малого повода, чтобы вызвать обширную автоматическую реакцию, открывая тем самым «всамделишность» того, что не предугадано существующим и имеет своё бытие впереди себя [9, с. 399].

По мнению М. Лифшица, не охватываемый рамками рассудка опыт человека как «пастуха бытия» уже осознавался в культуре древних, свидетельством чего является фабула многих мифов. Поэтому, кстати, он считает возможным говорить о логомифии, возражая против понимания мифа в качестве так сказать автопортрета человека. Миф, по словам Лифшица, есть символ, примета, предзнаменование, той ситуации, которая сложилась на горячей границе между человеческим миром и остальной вселенной, в нём отражается то, что мир человеческой культуры создаёт вокруг себя постоянно растущее напряжение. Вместе с ростом свободы растёт и зависимость людей от внешних обстоятельств. И это не простое бессилие как недостаток силы, *modus deficiens*, а накопление стихийных последствий собственной активности человека, поскольку выделение особенного есть адикция, нарушение правды по отношению к бесконечной в своём распространении стихии универсума и эта дерзость человека не останется без расплаты [9, с. 394].

Таким образом, действие и противодействие, дерзкий порыв человеческой воли и ожидающая ее кара, образуют замкнутую ситуацию, фабулу формы опережающего отражения того, что имеет *своё бытие* впереди себя, что не способно *передавать себя* в качестве какой-либо отдельности, пребывая только в состоянии

для-другого. Причём образуемая фабула являет себя либо в виде истинной середины между двумя крайностями, либо в её противоположности — резкого противостояния двух полюсов, согласно закону Радаманта: «что совершил, то и претерпи». Отсюда следует, что явлением обширной автоматической реакции в известных пределах и с определенным риском можно управлять. Если всякая гомогенность, всякий замкнутый круг, возникающий в потоке органической или общественной материи (стихийного бытия), каждый «малый мир» (даже ещё далекий от автономии человека) создает вокруг себя напряжение бесконечности, которое однажды врывается в него как действие сильно сжатой пружины, как демон, злорадный или благодетельный, то сохранить свой мир бытийствующим человек может только ценою искупительной жертвы, подлежащей всепоглощающему действию беспредельной стихии бытия. Только посредством принятия этой жертвы стихия в её безусловном всемогуществе смиряется с притязаниями малого мира [9, с. 388 – 391]. Отсюда проистекает онтологическая необходимость иллюзий, заблуждений и т. п., которые, однако, могут играть весьма реальную роль, обратным путём, посредством обнаружения несостоятельности своих притязаний на бытие, выявлять то, что имеет бытие в качестве чистой материальной возможности. Так посредством сигнальной реакции, исходящей из отношений, а не из самого вещества, способной поэтому дать знать о том, что, не имея формы относительной законченности и пребывая только в форме для-другого, как бесконечно-различное, плюралистическое, имеющее своё бытие впереди себя, человек оказывается способным, говоря словами М. А. Лифшица, «сделать заём у бесконечности», выявлять подвижный фундамент онтологии.

Для обозначения же специфической формы опыта сознания, в которой искомое гораздо значительнее, больше, глубже и выше того, что вызывает его к бытию, и тем не менее зависит от этого последнего, нуждается в нем, утверждает себя в нем и без него не имеет никакого значения, культурой мышления было выработано понятие *ideell*, производное от немецкого «*idée*», т.е. идея [10; 11]. В свою очередь термин «идея» своим происхождением обязан желанию обозначить совершенный вид (образ) реальности, но после того как в XVIII веке среди немецких литераторов-романтиков широкое распространение получили понятия «идеал», «идеальное» понадобился другой термин для обозначения того, *что ещё не стало собою, существует только в другом, за счёт другого, но уже имеется для ума*. Побуждаемые этой потребностью немецкие литераторы-романтики (а вслед за ними и немецкие философы) для обозначения такового, стали использовать термин «*ideell*» [12]. Поясняя значение этого термина в «Малой логике», Гегель приводит в пример растение, которое развивается из своего зародыша и последний содержит внутри себя уже все растение, но *ideell*, так сказать, по идее, а не в виде каких-то маленьких готовых частей [13, с. 266]. Другой представитель немецкой творческой интеллигенции романтического направления Ф. Шлегель конкретизирует форму «*ideell*», подчёркивая в ней то, что «идея – есть не что иное, как усовершенствовавшееся до уровня иронии понятие...» [14, с. 42 – 43].

Ирония же, – по словам предметно исследовавшего этот литературный троп С. Кьеркегора, на которого ссылается в своём исследовании П. П. Гайденок, – имеет место тогда, когда сам человек выпадает из связи времен, вставая лицом к лицу со своей эпохой; грядущее сокрыто от него, оно за его спиной, а действительность, которой он враждебно противопоставил себя, — это то, что он должен уничтожить, против чего направлен его всепожирающий взгляд. Его отношение к своей эпохе

может быть выражено библейским изречением: «Уже входят в двери те, кто тебя вынесет» [2, с. 53]. Нам представляется, что описание Кьеркегором ситуации, порождающей ироническую форму сознания, вполне согласуется с тем, что определяется *ideell*-формой опыта сознания. Можно даже сказать, что Кьеркегором ещё более конкретизируется специфика этой формы. Но учитывается ли при этом то, что благодаря позиции противостояния с действительностью для человека открывается перспектива, «сделав заём» у бесконечной стихии чистых материальных возможностей и задействовав, как пишет Джанбатисто Вико, всё богатство ложных и неадекватных форм сознания, уничтожить ложь посредством её возвышения пред грядущим? [15, с. 341]. Выступая в качестве препоны безусловной стихии материальных возможностей, всякая определённая гибнет, сметаемая ею. Но поскольку самим обращением против определённого, стихия сосредотачивается и тем самым определяется, то это есть не только гибель, но и торжество определённости бытия в его отличии от небытия. Эта свершаемая во времени победа бытия над небытием и осознаётся посредством иронии или *ideell*-формы опыта сознания. Эта форма образована ложью, которая силою рефлексии надевает на себя маску истины ради того, чтобы открыть иную большую, но непредуказанную сложившейся действительностью истину. Искомое здесь гораздо значительнее, больше, глубже и выше, нежели выражающая его форма.

Именно посредством этой энантиодромии сознание человека оказывается способным выявить и вобрать в свой опыт онтологическую определённую бытия как нечто *подвижное*, имеющее сбыться, но ещё не присутствующее в действительности.

Выводы.

Первое. В деле преодоления человеком подавленности своего сознания состоянием реального скептицизма становится актуальным обращение его к бесконечно-плюралистической стихии бытия, к которой относится всякое бытие и которая, говоря словами Хайдеггера, древнее самого бытия.

Второе. Согласно позиции Хайдеггера, бесконечно-плюралистичное способно заявить себя именно как вот-бытие (*Dasein*), не имеющее «откуда» и «куда», поэтому и открывается оно путём задействования человеком временной формы сознания, не позволяющей свершиться присутствующему и настоящему, удерживающей открытым как бытие, так и опыт его осознания. Однако в этом случае бесконечно-плюралистичная стихия заявляет себя только рядом сущностей, правда потенциально бесконечным, а потенциал актуальной бесконечности, не выносящей какого-либо ограничения, остаётся не задействованным.

Третье. Будучи бесконечно-плюралистичным, аморфное стихийное бытие актуализирует себя посредством отношения к другому, следовательно, учитываться его потенциал как актуальной бесконечности может только той формой сознания, которая аффицируется не просто сущностью, а потому преимущественно частностью (лишь потенциально бесконечной), но и отношением. Способность улавливать имеющиеся в стихии отношения полагает сознание, предстоящее последней в качестве зеркала.

Четвёртое. Поскольку стихия, распространяясь всё уравнивает, то и обнаружить свой потенциал как актуальной бесконечности она может только посредством реакции на действие того, что выступает в качестве преграды его распространению, т.е. только посредством *восстания* против существующего для-себя и воспроизводящего себя порядка вещей.

Пятое. Реализуя способность предстоять стихии, человек развивает обособление от неё как свой шанс и свою судьбу. Дерзкий порыв человеческой воли и ожидающая её кара, как действие и противодействие, образуют замкнутую ситуацию, способную являть себя либо в виде истинной середины между двумя крайностями, либо в виде её противоположности — резкому противостоянию двух полюсов в форме «что совершил, то и претерпи».

Шестое. Получается, что сохранить свою культуру человек способен только ценою искупительной жертвы, подлежащей всепоглощающему действию бесконечно-плюралистической стихии материи. Отсюда онтологическая необходимость дерзновенных построений ума и рук человеческих, которые обратным путём, посредством обращения и сосредоточения против себя материальной стихии могут открывать иную, бо́льшую, но непредуказанную сложившейся действительностью, истину.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Юнг К. Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип / В сб. К. Г. Юнг. Синхронистичность. – М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997. – [электр. ресурс] // Режим доступа: – <http://www.kph.npu.edu.ua/!e-book/> – Заголовок с экрана.
2. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
3. Васильева Т. В. Божественность под игом бытия // Васильева Т. В. Семь встреч с Хайдеггером. – М.: Издатель Савин С.А., 2004, – С. 205- 220.
4. Хайдеггер М. О сущности истины – [электр. ресурс] // Режим доступа : – http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php – Заголовок с экрана.
5. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики – [электр. ресурс] // Режим доступа : http://www.philosophy.ru/library/heideg/heid_kant.html#_§4_Сущность_познания_1
– Заголовок с экрана
6. Борисов Е. К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера – [электр. ресурс] // Режим доступа: – <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000964/st000.shtml> – Заголовок с экрана.
7. Лифшиц М. А. Что такое классика? – М.: Издат-во «Искусство XXI век», 2004. – 512 с.
8. Лифшиц Мих. А. Лессинг и диалектика художественной формы. – [электр. ресурс] // Режим доступа: – <http://mesotes.narod.ru/lifshiz/zlessing.htm> – Заголовок с экрана.
9. Лифшиц М. А. Античный мир, мифология, эстетическое воспитание / Лифшиц М. А. Собр. соч.: В 3 т., Т. 3. – М.: Изобр. иск-во, 1988. – С. 336-428.
10. Бинович Л. Э., Гришин Н. И. Немецко-русский фразеологический словарь / Под. ред. д-ра Малиге-Клаппенбах и К. Агрикола. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Русский язык, 1975. – 656 с.
11. Большой немецко-русский словарь. 6-е изд., стереотипн. – М.: Русский язык, 1999. – 1040 с.
12. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). – М.: Прогресс – Традиция, 2003. – 368с. – [электр. ресурс] // Режим доступа : – <http://mesotes.narod.ru/lifshiz/ilyenkov/ilyenkov-7.html> – Заголовок с экрана.
13. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики.– М.: Мысль, 1974. – 452с.
14. Шлегель / Зарубежная литература XIX века: Хрестоматия историко-литературных материалов. – М.; Высшая школа, 1990. – 367с.
15. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. – М.: Искусство, 1965. – 376с.

В. I. Molodtsov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk Taras Shevchenko University (Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail – mbilg@mail.ru**THE GREATNESS OF BEING OUT THE THRESHOLD OF REALITY:
TO THE PROBLEM OF TAKING INTO ACCOUNT IMMEASURABLE ELE-
MENT OF EXISTENCE BY CONSCIOUSNESS**

Abstract. *In this article we are talking about a person's ability to exceed his depressed state of mind of real skepticism and identify existence as being the foundation of the mobile experience in handling the ontology of consciousness to the element that encompasses all reality and certainty at all, discovering the greatness of infinite existence being by the destruction of all limbs. It reveals differences in the understanding of how and in what way a person acquires the ability to take into account the experience of the consciousness is a statement of an infinite element of existence.*

Keywords: *Apeiron (stoyhenon), time (temporal) form of consciousness, Dasein-being, ideell-being, irony as a form of conscious experience.*

Поступила в редакцию 30.06.2015

УДК 167.5

Г. Э. Даниленко

(ст. преподаватель)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: gddgtu@gmail.com**УТОПИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ:
ОПЫТ ФУНКЦИОНАЛЬНОГО АНАЛИЗА**

Аннотация. *В статье обосновывается методологическая целесообразность редукции множественного эмпирического материала, составляющего корпус классической утопической традиции до уровня интегративной утопической теории. Рассматривается утопическая теория как сложноорганизованная структурно-функциональная система. Предпринята попытка выявления наиболее общих и существенных функциональных свойств утопической теории. Выделены основные функции классической утопической теории: нормативная, регулятивная, конструктивная, критическая, гносеологическая, онтологическая и психологическая функции.*

Ключевые слова: *утопия, утопическая традиция, утопическая теория, функции утопии.*

В истории мировой культуры сложилась обширная традиция идеалистических представлений о прекрасном, светлом, собственно, наилучшем из всех возможных будущих состояний человечества, известная нам как утопическая традиция. Она составлялась веками из произведений авторов, разных по национальности, взглядам, верованиям. Из произведений различных в жанровом и стилистическом отношении: это и художественные романы-утопии и философские эссе-утопии, кодексы права-утопии и политические декларации-утопии. При всем многообразии и мно-

горазличии внутри этой традиции отметим главное, что объединяет все эти утопические воззрения и учения:

- попытка вообразить, оформить и выразить в виде мыслительных моделей-конструкций, картин-образов некое идеальное и совершенное (нездешнее, нереальное как в пространственном, так и во временном отношении) общество;

- общество совершенных людей, совершенными отношениями объединенных в совершенное сообщество, управляемое совершенным государством на основе совершенных ценностей, норм, идеалов и законов.

Авторские по факту происхождения, эти произведения являлись исторически обусловленным выражением отношения к настоящему и надежд на будущее больших масс общества (что доказывается реальным функционированием утопических идей в культуре). Историческая перспектива обнаруживает следующие характерные черты утопии:

- неоспоримая репрезентативность утопии как негативной проекции породившего ее общества;

- общественное признание и историческая востребованность утопии как формы проективного моделирования социального идеала, как социально-интегрального творчества исторического процесса;

- историческая резистентность и верифицированность утопических идей.

В силу всего перечисленного допустимо говорить об утопической традиции как о некоей обобщенной и системной утопической теории. Эта интегративная утопическая теория представляется нам сложным многокомпонитным образованием с вполне явной композицией элементов, с выделенной (по крайней мере, легко выделяемой) структурой. В этой структуре есть место этическому, правовому, политическому, педагогическому, эстетическому и др. компонентам.

История научного изучения утопической традиции не дает нам развернутого ответа на вопрос «что такое утопия?». Каждый исследователь утопии определяет её обычно через наиболее существенное, по его мнению, свойство. Наиболее популярны следующие определения: литературный жанр, донаучная форма социальной мысли (Ф. Энгельс), социальный миф (М. Сорель), идеология (К. Маннгейм), политический мессианизм (Н. Бердяев), социальный прогноз, идеальный тип (М. Вебер), парадигмальная модель (Ф. Полак) и т.д. Само перечисление этих точек зрения на утопию демонстрирует акцентированное (часто – оценочное) и, в силу этого, неполное представление об утопическом феномене, структурно-функциональное определение которого, по нашему мнению, может иметь следующий вид.

1. *Нормативная функция.* По форме утопическая теория – теория об идеальном обществе и идеальном государстве. По-сути же, утопическая теория – этически обоснованная и мотивированная (так как фундируется на этических ценностях) и этически ориентированная (на достижение универсального и абсолютного идеала благого и должного) этическая теория. Утопия – это в первую очередь идеал, цель, норма, устанавливающая нравственный образец. Своей *нормативной функцией* утопия представлена в религиях, верованиях, социальных, этических, политических и правовых учениях. Утопический идеал здесь выступает в роли идеала нравственного, в роли этической парадигмы. Любая утопическая концепция имеет четкую иерархию ценностей и идеалов и поэтому часто представляется в виде общей аксиологии. Более того, своей нормативной функцией утопия становится своеобразным катализатором социального и исторического мышления, способствуя об-

новлению и развитию системы ценностей, норм и социальных ориентаций общества. Что приводит нас ко второй функции утопической теории.

2. *Регулятивная функция.* Утопическому мышлению свойственно холистическое видение – цельный взгляд на жизнь, когда идеал, данный в широко развернутом виде, превращается в целостную картину мира. Мечта становится системой, разросшейся в доктрину, со своей социологической и политической теорией, с онтологией и гносеологией. Здесь вступает в силу *регулятивная функция* утопии, упорядочивающая мечту, идеал и цель посредством ценностных регулятивов. Можно выделить два уровня *регулятивной функции*:

- нормативный телеологизм является *мотивирующей фазой* утопии, которая в своей регулятивной целесообразности принимает образ концепции социального идеала;

- утопия перестает быть просто идеалом, она становится еще и тенденцией, вектором развития. Опираясь на ценности как регуляторными принципами, утопия приобретает вид этически обоснованной и этически ориентированной идеологии. И это дает нам право говорить о следующей функции утопии.

3. *Конструктивная функция.* Идеал при этом остается идеалом, то есть тем, что содержит в себе нечто неосуществимое, мечту. Идеал, естественно, недостижим, иначе это был бы не идеал, а просто какое-то эмпирическое понятие. Но, при всей своей абсолютной неосуществимости, он осуществим относительно. История человечества всем своим развитием доказывает, что идеалы обладают практической силой и лежат в основе возможности определенных поступков. *Конструктивная функция* утопии и есть этот стимулирующий элемент, лежащий в основе практического утопизма. В своей конструктивной функции утопия проходит две фазы: *фазу идеологии и фазу политики.*

Конструктивизм утопии предполагает способы такого изменения реального мира, которые соответствуют не только представлениям утопистов об идеале, но и согласуются с реальными возможностями его воплощения. Утопия как идеология перерастает в утопию политики там и тогда, где и когда целеполагающая декларация идеалов совершенного общества трансформируется в практическую задачу переустройства реального общества в идеальное. И здесь утопия в своей *конструктивной функции* оказывается в шаге от своего самоуничтожения и, безусловно, «утопия политики» является самой недолговечной. Но именно через эту функцию утопия сближается с реальной историей, утопия становится исторической категорией. И хотя, надо отдать им должное, утописты прошлого в большинстве своем уклонялись от участия в актуальной политической борьбе, все же они, в конечном счете, сформировали политический горизонт современности.

4. Обратной стороной конструктивной функции утопии является *функция социальной критики.* Основание нравственного и социального идеала необходимым образом опосредуются оценкой реальности и деструктивной критикой действительности, которой утопический идеал зачастую противопоставляется абсолютно, по принципу «или-или». Утопия в этом смысле конструирует альтернативный мир, как критический *противообраз* реальному миру. Эту функцию также можно разделить на две последовательные фазы. Первая – *оценочная фаза* (выражение оценочного суждения об историческом, общественном бытии в любом из его проявлений). Вторая – собственно *критическая фаза.* Однако эта функция, поскольку она выполняет критическую, а не творческую роль, не является для утопии определяющей или хотя бы значимой.

5. *Гносеологическая функция.* Отношение утопической теории к исторической действительности критико-деструктивно, она как бы отталкивается от исторической реальности. На этом уровне мы имеем дело с *историко-познавательной фазой* утопии. Она имеет место лишь постольку, поскольку узнавание будущего возможно только посредством познания прошлого и определения настоящего. Утопия направлена не на наличное бытие, а на идеально-должное, на вечные ценности и идеалы, что ставит утопию в один ряд с мифом. Возможно, где-то между мифом и идеологией и есть то место, которое по праву принадлежит утопии (тому «идеальному месту», которому нет места в реальности, в истории).

Главной же *познавательной функцией* утопии является *прогностическая функция*. Утопия как предвосхищение, как мыслительный эксперимент особенно характеризует социальное прогнозирование современной футурологии, технократической утопии. Эта функция представлена в виде интеллектуальных попыток оценить последствия предпринимаемых в настоящем действий. И в этом утопия оказывается родственной науке, расширяя при этом границы последней. Проникнутая желанием познать мир путём мыслительной проверки того, чего нельзя проверить в действительности, утопия пытается проложить путь научному мышлению, научному пониманию общества за пределы самой науки – в несуществующее. Рассматривая будущее как пространство возможностей, утопия по-своему формулирует проблему выбора путей исторического развития, предлагает прогностические модели исторического развития, направленности и смысла истории.

6. И здесь мы подступаем к *онтологической функции* утопии. Эта функция, опосредованная прогностическим, предвосхищающим сознанием, наличествует в скрытой форме во всех областях общественного сознания – в идеологии, мифах, произведениях искусства. Утопическая мысль не ограничивается, как мы видим, нравственным идеалом или социальным переустройством мира. Она распространяется на все компоненты человеческого бытия, приобретая онтологический характер как освещение еще не существующего бытия, находящегося в становлении. Нарративные образы утопического мира, представляются своеобразной матрицей, в которой в качестве внутреннего прообраза имеется еще не оформившееся *объективно-утопическое*, действительный мир которого не существует, но должен осуществиться по историческому императиву долженствования. Онтологически утопию можно охарактеризовать как виртуальную картину мира, квазиреальность, натуральный симулякр (Ж. Бодрийяр).

7. *Психологическая функция.* Как было отмечено выше, утопист отказывается принимать мир таким, каков он есть. В психологическом отношении утопия начинается с момента определения человеком своего наличного существования как не-удовлетворительного, с тотального неприятия окружающей его действительности. Эту фазу можно определить как психотерапевтическую, или компенсаторную фазу *психологической функции* утопии. Эта неудовлетворенность наряду с желанием лучшего бытия являются полюсами, определяющими функциональное пространство *психологической функции* утопии. В своей активной форме (по мнению Э. Блоха, надежда на лучшее бытие – главная категория и основная функция утопии одновременно), эта функция предшествует конструктивной функции утопии. В пассивной, обращенной к внутреннему миру форме (где место надежды занимает неуверенность или сомнение пессимистического разума) она формирует так называемую «утопию бегства» (Л. Мамфорд) – возможность убежать от забот и тревог реального мира в своего рода убежище, где человек находит покой. Отражая

стремление человека убежать из несовершенного бытия в сферу пусть несуществующего, но совершенного, утопия выполняет здесь своеобразную утешительную роль.

Функциональный подход, примененный в статье к классической утопической теории, может быть экстраполирован как на неклассические (дистопия, антиутопия, какотопия, метаутопия, альтернативистика, футурология, экоутопия и т.п.) так и на постнеклассические (эупсихия, практопия, утопия гендерного равенства и т.п.) утопии, несмотря на многообразие модификаций современных утопии и их принципиальную несводимость к единому теоретическому уровню.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аинса Ф. Реконструкция утопии. М.: Наследие, 1999. – 207 с.
2. Баталов Э. Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопическом эксперименте. – М.: Политиздат, 1989. – 319 с.
3. Манхейм К. Идеология и утопия. В 2 ч. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – Ч.1. – 246 с.; Ч.2. – 131 с.
4. Мэмфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. – М.: Логос, 2001. – 408 с.
5. Шацкий Е. Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
6. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / Сост., общ. ред. и предисл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – 405 с.

G. E. Danilenko

(Senior Professor)

Donetsk National Technical University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

gddgtu@gmail.com

A UTOPIAN THEORY: THE FUNCTIONAL ANALYSIS EXPERIENCE

***Annotation.** The article discusses the methodological feasibility of reduction of the multiple empirical material, constituting the corpus of the classical utopian tradition up to the level of integrative utopian theory. The utopian theory is considered as a complex structural-functional system. There are attempts to identify the most common and significant functional properties of utopian theory. The basic functions of the classical utopian theory, such as normative, regulatory, constructive, critical, epistemological ontological and psychological ones, are distinguished there.*

***Keywords:** utopia, the utopian tradition, the utopian theory, functions of utopia.*

Поступила в редакцию 27.08.2015

УДК 165.1 : 111.1

Г. А. Лемешко

(ст. преподаватель)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail – lemeshko.donntu@gmail.com**СТАНОВЛЕНИЕ ИСТОРИСОФСКИХ ИДЕЙ В ДРЕВНЕЙ РУСИ:
«СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ» МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА**

Аннотация. В статье речь идет о возникновении историософской мысли в Древней Руси. С этой целью анализируется работа выдающегося мыслителя XI в. Илариона «Слово о Законе и Благодати», в которой впервые в истории отечественной философской мысли был поставлен вопрос о направленности исторического процесса, его движущих силах, месте и роли в нём Руси.

В статье показаны своеобразные постановки и решения историософских проблем митрополитом Иларионом, его патриотизм и влияние на дальнейшее развитие философской и историософской отечественной мысли.

Ключевые слова: мировой исторический процесс, Ветхий Завет, Закон, Новый Завет, Благодать, историософия.

Философские представления на Руси как мировоззренческая основа знаний о мире, обществе и человеке зарождаются в глубокой древности. Большинство историков и философов начало древнерусской философии связывают с принятием христианства. Это событие по существу стало революцией в сфере духа, изменившей многие мировоззренческие ориентиры.

Вместе с христианством на Руси стали распространяться письменность, грамотность, литературный язык, что дало возможность познакомиться с произведениями мировой философской мысли. Известно, что древнерусские книжники были знакомы с античной философией, ставшей важным источником возникновения философского знания в Киевской Руси. На их мировоззрение большое влияние оказала также и патристическая философия, которую они воспринимали не догматически, а творчески переосмысливая. Как отмечал Д. Чижевский, в культурной истории Европы не было случаев, «когда бы философский интерес и философское творчество проявилось у какого-нибудь народа спонтанно, независимо от чужих влияний. Даже греки, как кажется, не делают исключения, ибо философичная спекуляция в них выросла не только на основе собственно-греческой религиозности, но и под заметным воздействием Востока» [1, с. 19].

Следует подчеркнуть одну особенность древнерусской философии: это не было чистое теоретизирование, это было в большей степени знание, ориентированное на возможность применения его в жизни. Именно поэтому первые произведения, в которых появились философские идеи и ставились важные мировоззренческие проблемы, назывались «поучениями», «молениями», «словами». В них главным образом делались попытки осмыслить моральное мировоззрение христианства.

Одним из первых древнерусских философов был митрополит Иларион. История сохранила чрезвычайно мало сведений об этом выдающемся человеке. Известны даже даты его рождения и смерти. Известно лишь, что он жил во времена княжения Ярослава Мудрого, был священником в княжеском селе Берестове под Киевом, а в 1051 году князем и Церковным собором был поставлен митрополитом

без разрешения византийского патриарха. Это был первый киевский митрополит из русичей. Его избрание было приурочено к завершению строительства Софийского собора в Киеве, который стал новым центром древнерусской метрополии, и означало провозглашение независимости церкви от Константинополя. Однако, кафедру митрополит Иларион занимал недолго: уже в 1055 году киевским митрополитом становится грек Ефрем.

Иларион был широко эрудированным человеком. Исследователи его творчества полагают, что он был знаком с византийским, чешским, болгарским и западноевропейским культурным наследием. Он хорошо знал Старый и Новый Завет, а также многие апокрифические произведения. Нисколько не преувеличивая, можно сказать, что он обладал глобальным мышлением и глубоким пониманием мировых процессов.

Самым известным и наиболее значимым произведением митрополита Илариона является «Слово о Законе и Благодати». По определению С. А. Нижникова, это произведение – «одно из лучших творений раннего Средневековья не только в отечественной, но и мировой литературе. Его отличает единство патриотической идеи и широкого универсализма общечеловеческого плана в христианском его понимании» [2, с. 227]. Это первый в отечественной литературе философский, религиозно-богословский и историософский трактат. В нем Иларион предложил оригинальную, отличную от традиционного видения концепцию истории, попытался рассмотреть основные тенденции и движущие силы ее развития, осмыслить значение христианизации Руси, ее место и роль в мировой истории. Глубокий интерес в этой работе он проявляет к проблемам происхождения, сущности и употребления власти, вопросам морали и гносеологии.

Наиболее ярко и глубоко в «Слове о Законе и Благодати» изложены историософские вопросы. Свое понимание истории автор выводит из анализа библейских текстов. Такой подход не был новым в философии истории, его активно использовали для анализа исторического процесса ранние христианские философы. Он коренным образом изменил распространенный в античности взгляд на историю как на постоянно повторяющиеся конечные циклы всего существующего. Цикличность являлась своеобразной матрицей мифа. Она оказалась несовместимой с верой в единого Бога-творца, поскольку бесконечное отождествление конца и начала не способствовало духовному совершенствованию человека, открывающему путь к спасению.

В христианстве история трактуется как процесс раскрытия и реализации воли Бога в человеческом мире. Здесь уже история движется не циклично, а линейно, от прошлого к будущему, в царство Божие.

Исходя из общего христианского видения истории, митрополит Иларион выводит свою, новую философскую систему всемирно-исторического развития. Согласно этой системе, *история человечества движется через смену форм религий*. Ритм, направленность и конечная цель исторического процесса предначертаны Богом. Все народы, утверждает он, проходят путь от рабства к свободной жизни, которую дает им христианство. Для подтверждения этой мысли Иларион использует уже известный в патристике сюжет о соотношении Ветхого и Нового Завета, противопоставляет их и выводит *два различных принципа общественного устройства*.

Первый принцип он называет *Законом*. Этот принцип провозглашается Ветхим Заветом, где речь идет о богоизбранности еврейского народа. Общество, основанное на Законе, возвышает один народ и тем самым принижает другие и, по су-

шеству, их разобщает. Кроме того, Закон требует выполнения обязательных предписаний, подчинения чужой воле. Исходя из этого, митрополит Иларион делает вывод, что такое общество строит отношения на принципах рабства. Кроме того, Закон может только лишь оправдывать человеческие поступки, но он не может спасать людей. «И поскольку, - пишет он, - оправдание – в этом мире..., то иудеи земному радуются. ... И к тому же, оправдание иудейское скупое было, из-за ревности, не распространялось на другие народы, то только в Иудее одной было» [3]. Так как Закон служит одному народу, то он не может быть истиной, ибо истина служит всему человечеству, она даже выше самого человечества, она универсальна и всеобъемлюща, ей чужды земные выгоды, которые носят сиюминутный характер. *Истина рождает спасение.*

Второй принцип, согласно взглядам древнерусского мыслителя, это – *Благодать*. Благодать – основополагающее понятие христианского вероучения, изложенного в Новом Завете Библии. Считается, что ей присуща особая сила, которая послана людям от Бога для их спасения. Изначально она существовала потенциально, ибо Бог с начала творения замыслил в определенное время явить ее людям. Благодать спасает не на земле, а на небесах. В отличие от Закона, она дарит людям и народам полное равноправие и приводит к уничтожению рабства. В этом, утверждает Иларион, и есть суть истории: *Закон сменяется Благодатью, а рабство – свободой.* «И уже не теснится в Законе человечество, но в Благодати свободно ходит. Ведь иудеи при свечах делали свое оправдание, христиане же при благодатном солнце свое оправдание созидают» [3].

Хотя в историософской концепции митрополита Илариона Закон и Благодать исключают друг друга, это не означает, что между ними нет связи. Закон был дан людям, чтобы подготовить их к восприятию Истины и Благодати. «Да обвыкнет в нем человеческое естество, от многобожия идольского уклоняясь, в единого Бога верить; да, как сосуд оскверненный, человечество, омытое водою, законом и обрезанием, примет млеко Благодати и Крещения. Ибо Закон – предтеча и слуга Благодати и Истины» [3]. Иларион рассматривает человеческую историю как универсальную и целостную. Ключевым моментом ее линейного развития является возникновение христианства и принятие его отдельными народами. История идет, утверждает он, по восходящей линии – *от старого к новому*. Новые ценности, провозглашенные Благодатью, для своего восприятия требуют новых людей и новых народов. Для подтверждения этой идеи философ приводит цитату из Библии о том, что нельзя новое вино вливать в ветхие мехи: порвутся мехи и вино вытечет. Нельзя вливать вино нового учения в мехи «обветшавшие в иудействе», которое не смогло удержать тени закона, а значит, не удержит и Истины. Новому учению нужны новые мехи, новые народы, тогда сохранятся и учение, и народы.

Благодать не открывается тем, кто пребывает в Законе, но, согласно учению Илариона, она открывается язычникам, которые приняли Благодать. Иларион подчеркивает, что новое всегда лучше старого, ибо оно имеет более высокие ценности. При этом следует отметить, что, по Илариону, торжества нового не следует ожидать в далеком будущем, оно проявляется уже сегодня, сейчас.

С этой точки зрения он рассматривает и историю Киевской Руси, которая органично вписалась в мировой исторический процесс. Он утверждает, что крещение Руси – это венец, итог развития. Именно это событие завершает процесс христианизации мира. Такой подход к истории Руси следует рассматривать, во-первых, через призму национального самосохранения перед лицом византийской экспансии,

которая начиналась с попыток денационализации культуры Киевской Руси. Это было принципиальным положением митрополита Илариона: Благодать несет свободу, не должно быть никакого подчинения одного народа другому. Нет избранных, есть *равные*. Он отвергает претензии Византии на старшинство как принявшей христианство раньше Руси.

Исследователь византийской культуры З. В. Удальцова констатирует парадоксальность влияния Византии на развитие Древней Руси: «Византия как бы сама создала в особе Киевской Руси соперника не только в сфере политики, но и в сфере культуры. Попытки Византии духовно подчинить Русь привели к росту национального самосознания в русском обществе, что... получило наиболее яркое воплощение в знаменитом «Слове о Законе и Благодати» Илариона, в создании вопреки восточной церкви пантеона русских святых (канонизация Бориса и Глеба), в роскошном княжеском и городском строительстве Киева и других городов» [4, с. 37].

Во-вторых, здесь развивается идея об особой роли Руси в мировом историческом процессе. Поскольку, как утверждает философ, именно Русь представляет собой «новый мех», в который вливается «вино истины», «новый народ», христианизация которого является высшей точкой исторического развития, то и ее роль в истории человечества особая. Он прославляет величие «земли Русской» и констатирует, что о ней уже «знают и слышат во всех четырех концах земли».

Исторический процесс, согласно учению митрополита, определяется божественной волей, но его движущие силы следует искать на земле. Воля Бога может быть реализована только через деятельность людей. Эта идея приводит его к проблеме власти и, естественно, к русским князьям. Идеальных исторических деятелей он видит в князе Владимире и его сыне Ярославе. Князь Владимир славен тем, что не только принял крещение сам, но и окрестил всех русичей. В этом он подобен апостолам Петру и Павлу, которые просвещали Рим, Иоанну Богослову, распространявшему христианство в Азии, Эфесе и Патмосе, Фоме, принесшему христианство в Индию, и Марку – просветителю Египта. Владимир же крестил Русь, причем, как отмечает Иларион, особого сопротивления он не встретил, ибо никто не мог противиться великому князю. Последнего он характеризует как «вместилище разума», его разум «выше разума земных мудрецов». Называет его «пречестный», «друг правды», «гнездо милости» и т.д.

Кроме того, Владимир сравнивается с равноапостольным императором Константином: «равный ему умом, равно христоролюбивый». Константин, отмечает митрополит Иларион, «царство эллинов и римлян Богу покорил, ты же – Русь... он с матерью своей Еленой Крест от Иерусалима принес (и), по всему миру своему разослав, веру утвердил. Ты же с бабкой своей Ольгой принес Крест из нового Иерусалима, Константинова града и, по всей земле своей поставив, утвердил веру. Ибо ты подобен ему» [4].

Как отмечает М. Н. Громов, это сравнение «предвосхитило возникшую впоследствии концепцию «Москва – Третий Рим», где Руси отводилась роль мировой державы, наследницы славы Рима и Византии» [5, с. 71]. Оно имело также цель канонизировать князя Владимира, против которой возражали греки.

Величие Владимира и Ярослава древнерусский мыслитель связывает не только с их славными делами, но и с величием их предков-язычников: «старого Игоря» и «славного Святослава», которые «мужеством и храбростью прослыли в странах многих и ныне победами и силами поминаются и прославляются» [4]. Известно, что в 1044 году Ярослав христианизировал останки своих языческих предков.

Такое понимание языческого прошлого Руси явно противоречило традиционному христианскому нигилистическому отношению к этому периоду истории. Для Илариона история – это единый, целостный процесс, характеризующийся преемственностью в своем развитии: он идет от старого к новому, более высокому и совершенному.

Отличительной особенностью видения мирового исторического процесса киевского митрополита является его глубокий оптимизм. После крещения Русь переживала подъем во всех сферах жизнедеятельности, поэтому Иларион прославляет время, в котором живет, поет гимн и Руси, и «новому народу». Для него современность приобретает образ завершённого идеала. Его мало интересует далекое будущее, ибо Русь – это и есть будущее.

«Слово о Законе и Благодати» – высокое патриотическое произведение. Как отмечает Д. Лихачев, «Иларион создаёт собственную патриотическую концепцию всемирной истории. Эта концепция по-своему замечательна и дает ему возможность осмыслить историческую миссию Русской земли и ее «просветителя» Владимира» [6, с. 35].

Однако, важно отметить, что эту концепцию нельзя охарактеризовать как узко националистическую. Митрополит Иларион постоянно подчеркивает, что христианство носит вселенский характер, а все народы равноправны. Суть всемирной истории заключается в том, что все народы постепенно приобщаются к христианству. Русский народ, несмотря на его историческую миссию, составляет только часть человечества.

Работа Илариона была высоко оценена как его современниками, так и потомками. Те вопросы, которые в ней были поставлены, будоражили умы отечественных философов еще долгое время. Не потеряли они свое значение и в настоящее время, ибо какой бы далекий исторический период мы ни исследовали, он всегда есть дорога к сегодняшнему дню, а день сегодняшний – это путь в будущее.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Чижевський Дмитро. Філософські твори. В 4-х томах. Т.1. – Київ.: Смопоскип, 2005. – 400 с.
2. Нижников С. А. История философии: Учебник. – М.: ИНФРА-М, 2012. – 336 с.
3. Иларион Митрополит. Слово о Законе и Благодати – [электр. ресурс] // Режим доступа: http://modernlib.ru/books/ilarion_mitropolit/slovo_o_zakone_i_blagodati/read
4. Удальцова З. В. Вклад византийской культуры в культурное развитие Европы / З. В. Удальцова // Литература и искусство в системе культуры. – М.: Наука, 1988. – с.31-39.
5. Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X-XVII веков: Учебное пособие. – М.: Издательство МГУ, 1990. – 228 с.
6. Лихачев Д. С. Великое наследие. 2-е изд., доп. – М.: Современник, 1980. – 412 с.

G. A. Lemeshko

(Senior Professor)

Donetsk National Technical University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail – lemeshko.donntu@gmail.com**FORMATION OF HISTORIOSOPHICAL THOUGHTS IN ANCIENT RUSSIA:
«SERMON ON LAW AND GRACE» BY MITROPOLITAN HILARION**

Annotation. The present article focuses on the emergence of the historiosophical thought in the Ancient Russia. For this purpose there has been analysed the work by the eminent thinker of 11st century Hilarion “The Sermon on Law and Grace” where for the first time in the history of the domestic philosophical thought, the question concerning the direction of the historical process, its wheels, Russia's place and role in it, was raised.

Much attention is paid to the originality of stating and solving historiosophical problems by the metropolitan Hilarion, to his patriotism and his influence on philosophical and historiosophical domestic thought development.

Keywords: worldwide historical process, Old Testament, Law, New Testament, God's Grace, historiosophy.

Поступила в редакцию 09.09.2015

УДК 130.2

Т. В. Лугуценко

(д.филос.наук, профессор)

Луганский университет имени Владимира Даля (г. Луганск, ЛНР).

telfira@yandex.ru**ПОВСЕДНЕВНОСТЬ В ПРОСТРАНСТВЕ
ВИРТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ**

Аннотация. Рассмотрены причины необходимости философско-антропологического анализа информационных технологий как средств трансформации повседневной жизни человека. Показано, что информационные технологии позволяют преодолеть многие из физических препятствий для коммуникации, повышают возможность участников коммуникативного процесса донести до других свою точку зрения, но наряду с этим они разрушают непосредственную межличностную коммуникацию и основанные на ней сообщества, вытесняют живые социальные контакты виртуальными, приводят к росту одиночества.

Ключевые слова: виртуальность, повседневность, виртуальная культура, Интернет-коммуникации.

Постановка проблемы. Актуальность изучения данной темы обусловлена тем, что если традиционно повседневность рассматривалась как «процесс жизнедеятельности индивидов, развертывающийся в привычных общеизвестных ситуациях на базе самоочевидных ожиданий» и противопоставлялась неповседневности, ответственной за инновации и трансформации, то сегодня повседневная жизнь человека сама становится полем непрекращающихся трансформаций, где быстрыми

темпами идет процесс типизации и легитимации того, что еще совсем недавно воспринималось в качестве нереального и фантастического. Таким образом, в связи с бурным развитием новейших технологий само содержание понятия «повседневная жизнь человека» нуждается в пересмотре.

Информационные технологии в настоящее время развиваются с экспоненциально возрастающей интенсивностью, обуславливая изменения всех уровней бытия общества и человека, в том числе и его повседневной жизни. Причем, большинство людей даже не отдают себе отчета в том, насколько их повседневная жизнь зависит от компьютеров и информационно-телекоммуникационных систем. Повседневность даже тех людей, которые ни разу в жизни не включали компьютер и не совершили ни одного звонка по мобильному телефону, во многом связана с развитием информационных технологий, ведь с их помощью сегодня осуществляется управление всей системой жизнеобеспечения. Информационно-коммуникационные технологии прямо и непосредственно воздействуют на повседневную жизнь человека, определяя специфику и качество его труда, быта, досуга, образа жизни и даже мышления. «Уже сегодня можно говорить о том, что развитие компьютерных технологий создает не только новый технологический уклад, но скорее, новую социальную реальность», – пишет В. Л. Иноземцев.

В философском осмыслении нуждаются изменяющиеся под влиянием высоких технологий темпорально-топологические характеристики человеческого бытия и коммуникативная среда повседневности. Если ранее повседневная жизнь развивалась во вполне конкретном географическом пространстве, а время воспринималось как линейное и необратимое, то теперь ни пространство, ни время не могут быть охарактеризованы столь однозначно. Современный человек получает возможность свободно оперировать временными потоками и пространственными характеристиками, проводить большую часть времени в виртуальном пространстве, общаться с помощью современных технологий связи с людьми, находящимися за тысячи километров от него. Меняется и сама структура повседневности: главенствующее положение в ней теряют рабочее время и трудовая деятельность как таковая (все шире распространяются дистанционное образование и теле-работа). В ткань повседневной жизни в качестве неотъемлемой составляющей у большего числа людей входят ежедневное общение с помощью электронной почты, SMS или телеконференций, поиск необходимой информации с помощью поисковых систем и оплата счетов через Интернет.

Анализ последних исследований и публикаций. Развитие информационных технологий позволяет исследователям сделать вывод о формировании «кнопочной культуры» и о появлении особого типа человека – «человека виртуального», для которого более привычным становится взаимодействие с другими людьми посредством информационных технологий, а не при непосредственном личном контакте [1; 3; 4; 6]. По мере расширения сети пользователей Интернета и мобильной телефонии, целые пласты повседневной человеческой деятельности переносятся в среду дистанционной коммуникации. Все чаще Интернет становится средой купли-продажи различных товаров, а также средством развлечения и проведения досуга. Причем повседневность трансформируется очень быстро – то, что еще десять-двадцать лет назад казалось человеку невыносимым, сегодня составляет неотъемлемую часть его жизнедеятельности. В связи с этим необходимо исследовать психофизиологические механизмы и социокультурные каналы воздействия информационных технологий на повседневность, изучению которых в современной философии

ской антропологии уделяется недостаточно внимания, возрастает необходимость философско-антропологического анализа информационных технологий как средства трансформации повседневной жизни человека.

В современных философских исследованиях информационные технологии в качестве средства трансформации повседневной жизни человека изучены недостаточно полно, хотя в целом анализу роли и места высоких технологий в жизни современного общества и человека уделяется большое внимание. Так, экономические и социальные трансформации, происходящие под воздействием информационных технологий, анализируются в работах М. Кастельса, И. Мелюхина, Э. Тоффлера, М. Уорнера и М. Витцеля, Ф. Уэбстера, Д. Хелда и др. Аксиологические изменения, происходящие под воздействием информационных технологий, рассматриваются в трудах З. Баумана (индивидуализированное общество), Д. Нейсбита (технологии и поиски смысла), Б. Гладарева (трансформация условий и структур повседневной коммуникации пользователей информационных технологий).

Недостаточная изученность информационных технологий как средства трансформации повседневной жизни человека обусловлена, прежде всего, тем, что повседневность как таковая стала предметом пристального анализа сравнительно недавно. История изучения повседневности берет начало в работах представителей феноменологии Э. Гуссерля и А. Шюца, определивших повседневность как сферу человеческого опыта, характеризующуюся особой формой восприятия и осмысления мира, возникающую на основе трудовой деятельности, обладающую рядом характеристик, среди которых – уверенность в объективности и самоочевидности мира и социальных взаимодействий. Повседневность у А. Шюца выступает как продукт взаимодействия человека с объективным миром: «С самого начала повседневность предстает перед нами как смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать для того, чтобы обрести опору в этом мире, прийти к соглашению с ним» [8, с. 130]. Являясь одной из сфер реальности, одной из «конечных областей значений», она первична по отношению к другим сферам и является «верховой реальностью», поскольку человек в ней живет, трудится и всегда неизбежно в нее возвращается. Анализируя свойства обыденного мышления и деятельности, А. Шюц прослеживает, как осуществляется переход от непосредственного личного опыта индивида к социальному как объективному, то есть, как повседневная жизнь выступает тем «полем», где происходит конструирование значимого социального мира.

Эмпирическое исследование повседневности находится в центре внимания этнометодологии (Г. Гарфинкель). Этнометодологи исследуют то, каким образом люди строят свой мир, предполагая, что повседневной жизни свойственна определенная упорядоченность. Повседневность, по их мнению, состоит из практических правил, согласно которым люди живут и следования которым они ожидают от других. Таким образом, повседневность, с позиции этнометодологии, конституируется определенными предположениями о нормальности происходящих действий.

Существенный вклад в изучение повседневности внесли историки, прежде всего, Ф. Бродель, который ввел проблему повседневности в историческое познание. Он обратил внимание на то, что условия повседневного существования, тот культурно-исторический контекст, на фоне которого разворачивается жизнь человека, его история, оказывают определяющее влияние на поступки и поведение людей. Изучению повседневной жизни не выдающихся исторических личностей, а массового «безмолвствующего большинства» посвятили ряд своих работ Н. Элиас,

А. Гуревич. Данные авторы исследовали и ментальность обычных людей (их переживания), и материальную сторону повседневности – социальное пространство, мир вещей.

В последние десятилетия повседневная жизнь человека является предметом изучения таких исследователей как В. Исаев, Н. Журба и др. Опираясь на классические работы представителей феноменологии, данные авторы исследуют как существенные характеристики повседневности, так и ее многообразные проявления в различные исторические эпохи. Большинство исследователей вслед за А. Шюцем определяют повседневность как всеохватную сферу «...человеческого опыта, ориентации и действий, посредством которых люди осуществляют свои планы, дела и интересы, манипулируя объектами и общаясь с другими людьми» [8, с. 130]. Российский философ Е. Золотухина-Аболина в своем исследовании «Повседневность и другие миры опыта» под «опытом» понимает все богатство переживаемых и мыслимых содержаний субъективности [2, с. 27]. Основными характеристиками повседневности в большинстве работ выступают будничность, рутинность, традиционность, нормальность (обычность), прагматичность, повторяемость и понятность.

Анализ работ исследователей повседневности показывает, что в большинстве из них не анализируется повседневная жизнь человека в условиях информационного общества, не рассматриваются те изменения, которые вносят в повседневность информационные технологии, а если эти изменения и отмечаются, то их не относят к сфере обыденности. Так, например, Н. Журба относит сферу виртуальности, в частности, компьютерный мир, к так называемым «лагунам вне повседневного». Отмечая отличия виртуального мира и повседневности, данный автор сравнивает виртуальный мир с картиной, а повседневность со стеной, на которой она нарисована.

Основная часть. В настоящее время виртуальность не следует противопоставлять повседневности по нескольким причинам. Во-первых, для всё большего числа людей само пребывание в виртуальной реальности становится типичным, повторяющимся, ежедневным действием. Во-вторых, стоит обратить внимание на проблему «зависимости от Интернета», или «Интернет-аддикции» (Internet Addiction Disorder, или IAD, Internet Behavior Dependency), которая активно исследуется в настоящее время. Интернет-аддиктам, число которых в настоящее время увеличивается, свойственны неспособность и активное нежелание отвлечься даже на короткое время от работы в Интернете; стремление проводить за работой в Интернете все увеличивающиеся отрезки времени и неспособность спланировать время окончания конкретного сеанса работы; побуждение тратить на обеспечение работы в Интернете все больше денег, не останавливаясь перед расходом припасенных для других целей сбережений или накоплением долгов; склонность забывать при работе в Интернете о домашних делах, учебе или служебных обязанностях, важных личных и деловых встречах, пренебрегая занятиями или карьерой; пренебрежение собственным здоровьем и, в частности, резкое сокращение продолжительности сна в связи с систематической работой в Интернете в ночное время. То есть структура повседневной жизни компьютерных аддиктов приобретает существенные изменения. В-третьих, многие особенности виртуальной деятельности и принципы, действующие в виртуальном мире, люди склонны переносить в мир реальный. На наш взгляд, данные факты требуют своего философского осмыс-

ления и возможной корректировки самого понимания повседневного и внеповседневного.

Недостаточно изучены и такие, становящиеся привычными и получающие все большее распространение в настоящее время явления, как развитие новых средств коммуникации (электронная почта, мобильная телефония и SMS). Их влияние на повседневную жизнь современного человека рассматривается лишь по отдельности, хотя они оказывают комплексное воздействие на повседневность (Г. Рейнгольд). Проблемы виртуального пространства и его влияния на жизнь людей и современную культуру в целом исследует Дж. Бэттелл, в работах которого с различной степенью детальности рассматриваются лишь отдельные моменты трансформации повседневности под воздействием развития новейших технологий.

В современной философской антропологии практически не исследованы социокультурные механизмы воздействия информационных технологий на повседневность, недостаточно полно изучена специфика их влияния на основные конституирующие элементы повседневной жизни человека. Социокультурные каналы воздействия информационных технологий на повседневность, основными из которых являются возникновение информационных сетей и утверждение сетевого принципа в общественной жизни, распространение Интернет-поиска и текстинга специфически изменяют жизненное пространство человека. На наш взгляд, характеристиками темпоральности, сформировавшимися под воздействием информационных технологий, являются исчезновение понимания времени, размывание ритмичности, десинхронизация, уплотнение временных дистанций, переход от периодических к непрерывным операциям. Подчеркнем, что следствием развития информационных технологий стала непрерывная трансформация повседневной жизни человека, значительное ускорение типизации и легитимации того, что еще недавно не относилось к сфере повседневного. Таким образом, наиболее существенным изменениям в настоящее время подвергаются такие конституирующие элементы повседневности, как жизненное пространство, темпоральность и коммуникативная среда.

Основными психофизиологическими механизмами влияния информационных технологий на повседневную жизнь человека являются визуализация восприятия действительности и речевые трансформации, выражающиеся в «примитивизации» языка и придании ему компьютерно-подобного характера. Информационные технологии предъявляют диаметрально противоположные требования к человеческой психике. С одной стороны, от личности требуется склонность к действиям без эмоций, выстроенным по законам формальной логики, с другой стороны, человеку предъявляется чрезвычайно богатый ряд эмоционально-чувственных образов, анализ которых оказывается весьма затруднительным.

Важнейшими социокультурными каналами воздействия информационных технологий на повседневную жизнь человека являются утверждение сетевого принципа в общественной жизни, происходящее под действием принципов ризомы, перенос навыков, приобретенных в виртуальной среде в реальную действительность, Интернет-поиск, облегчающий ориентацию человека в современном мире, а также текстинг, позволяющий преодолевать пространственные барьеры и создавать сетевые сообщества. Информационные технологии уплотняют жизненное пространство современного человека, нормализуют пространственные перемещения, уменьшают зависимость между пространственным местоположением и выполнением основных функций повседневной жизни, формируют сетевое жиз-

ненное пространство, позволяют человеку находиться одновременно в двух местах: занимаемом ими физическом месте и виртуальном пространстве коммуникации, зачастую более значимом.

Выводы. Развитие информационных технологий приводит к становлению таких особенностей темпоральности, характерных для повседневной жизни человека информационного общества, как нелинейность, псевдоцикличность, персонализация времени, размывание биологической и социальной ритмичности, десинхронизация, сжатие временных дистанций. Информационные технологии позволяют преодолевать многие из физических препятствий для коммуникации, повышают возможность участников коммуникативного процесса донести до других свою точку зрения, но наряду с этим они разрушают непосредственную межличностную коммуникацию и основанные на ней сообщества, вытесняют живые социальные контакты виртуальными, приводят к росту одиночества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М.: Прогресс, 1986. – 223 с.
2. Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность: философские загадки. – К.: Ника-Центр, 2006. – 256 с.
3. Иванов Д. В. Виртуализация общества. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – 284 с.
4. Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы // учеб. пособие для студентов вузов. – М.: Логос, 2000. – 304 с.
5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 311 с.
6. Мелюхин И. С. Информационное общество: истоки, проблемы, тенденции развития. – М.: Изд-во МГУ, 1999. – 267 с.
7. Нейсбит Д. Высокая технология, глубокая гуманность: Технологии и наши поиски смысла. – М.: АСТ, 2005. – 298 с.
8. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. – 1988. – № 2.
9. Young K.S. Caught in the Net: How to Recognize the Signs of Internet Addiction - and a Winning Strategy for Recovery. – New York, 1998.

T. V. Lugutsenko

(Ph.D., Professor)

Lugansk Vladimir Dal' University (Lugansk, Lugansk People's Republic)

telfira@yandex.ru

IN THE SPACES OF EVERYDAY VIRTUAL CULTURE

Annotation. *The article studies the reasons for philosophical and anthropological analysis of information technology as a means of transforming everyday life. It is shown that information technology can overcome many of the physical barriers to communication, enhance the capacity of members of the communicative process to convey to others their point of view, but along with this it destroys the direct interpersonal communication and based on it community, replacing the live with virtual social contacts, leads to an increase in loneliness.*

Keywords: virtual, everyday life, virtual culture, Internet communications.

УДК 821.161.1: 14 Гаршин В.М.

Шелюто В. М.

(д.филос.наук, профессор)

Луганский государственный университет имени Владимира Даля (г. Луганск, ЛНР)

e-mail: IVI_sacra@i.ua**ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ
ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА В. М. ГАРШИНА:
ЧЕЛОВЕК С БОЛЬНОЙ СОВЕСТЬЮ В КОНФЛИКТНОМ МИРЕ**

Аннотация. Статья посвящена философским аспектам творчества русского писателя второй половины XIX века В. М. Гаршина. Автор статьи утверждает, что не столько абстрактный язык философских категорий, сколько живое слово художественной литературы, обращённое к слушателям и читателям, являлось главным средством выражения глубины философской мысли в русской культуре. Автор затрагивает такие темы творчества В. М. Гаршина как люди и война, человек и Бог; подчеркивает глубоко экзистенциальный характер творчества русского писателя; проводит параллели между творчеством В. М. Гаршина и творчеством других русских и зарубежных писателей и философов.

Ключевые слова: русская литература, сакральное, война, свобода, творчество.

Философия в России, в западноевропейском понимании этого слова, возникает довольно поздно. Только во второй половине XIX века в России появляется оригинальное философское направление, которое в историю философии вошло под названием «Русская религиозная философия». После Октябрьской революции 1917 года, когда существенно изменилась сама парадигма не только российской государственности, но и всей русской культуры, русская религиозная философия продолжила своё существование преимущественно в эмиграции. Это направление философской мысли России оказало существенное влияние на такие направления западноевропейской философии, как экзистенциализм и персонализм. Столь позднее появление оригинального направления русской философии вовсе не означает, что до конца XIX века философии в России вообще не было. Наоборот, вся русская культура предшествовавшего периода была буквально пропитана философской мыслью. Но эта мысль представляла собой не отвлечённо-категориальное мышление, как это было свойственно Западу. Это была мысль, «вооружённая рифмами». Это было мышление, пропитанное чувствами и переживаниями; мысль, сосредоточенная в языке, «живом как жизнь». Вместилищем философских идей являлось и православное богословие средневековья, и русская икона, и мистико-религиозное мировоззрение великого подвижника Григория Сковороды, и споры западников и славянофилов о роли и исторической судьбе России. Наконец, «Толковый словарь живого великорусского языка» Владимира Даля содержит в себе всё то, чем жил и как мыслил русский народ. Но самым главным источником философских идей являлась великая русская классическая литература XIX века. Не абстрактный язык философских категорий, а живое слово художественной литературы, обращённое к слушателям и читателям, являлось главным средством выражения глубины философской мысли в русской культуре.

Одним из русских писателей, творчество которого насыщено философскими идеями, является В. М. Гаршин. Творчество В.М. Гаршина исследовано преимуще-

ственно в литературоведческом плане. Ему посвящены монографии Г. А. Бялого, А. Н. Латыниной, В. И. Порудоминского. О Гаршине написаны статьи Г. И. Успенского, Д. С. Мережковского, В. Г. Короленко, К. И. Чуковского, С. Н. Дурылина, Е. И. Кийко, Б. В. Аверина и др. В статьях и книгах указанные авторы касаются философских взглядов В. М. Гаршина лишь попутно, преимущественно в связи с его литературным творчеством. Данная статья ставит перед собой задачу проанализировать философские взгляды русского писателя.

Раннее детство В. М. Гаршина прошло на Донбассе, в Старобельске. Затем он переехал в Петербург, который и считал своей духовной родиной. Принадлежность творчества Гаршина к Петербургской школе русской литературы очевидна. В его рассказах мы найдём созвучные мотивы и с «Петербургскими повестями» Н. В. Гоголя, и с Петербургом, изображённым в романах Ф. М. Достоевского, и с городом-призраком из одноимённого романа Андрея Белого.

Творческая деятельность В. М. Гаршина прошла в переломный исторический период. Он родился в 1855 году, когда шла неудачная для России Крымская война, непосредственно участвовал, в качестве добровольца, в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. Гаршин прожил короткую жизнь и покончил жизнь самоубийством, бросившись в лестничный пролёт, в 1888 году. Последние годы жизни В. М. Гаршина пришлось на период кратковременного торжества самодержавной императорской власти в России – правление Александра III. После череды великих перемен, происшедших при царе-освободителе Александре II, эпоха Александра III представляла последний период затишья и стабильности перед грядущими революционными потрясениями, завершившимися гибелью в 1917 году 300-летней империи Романовых. Хотя современники императора Александра III и прозвали его «Миротворцем», его правление представляло собой переходный период, в котором отмечался серьёзный и глубокий кризис всей предшествующей системы ценностей.

Этот кризис ценностей не был явлением исключительно русской культуры. Он был очевиден и для всей западноевропейской культуры этого времени. В России он ощущался с особой остротой и имел специфические черты, кардинально отличающие русское мировоззрение того времени от западноевропейского. Если западная культура уходила в декаданс, нигилизм, индивидуализм, саморазрушение, то русская культура стремилась противопоставить кризисным настроениям нравственное начало, заложенное в православной духовности. Именно этим русская философия конца XIX века отличается от господствующих направлений западной философии того времени. Если Ф. Ницше, проведя беспощадный анализ существующих ценностей, утверждает атеистическую и, даже, антиатеистическую позицию, то русские религиозные философы конца века, после не менее беспощадной критики сложившейся системы ценностей, наоборот, приходят к Богу. Их позиции далеко не всегда совпадают с официальной позицией православной церкви. Иногда они даже активно выступают против неё, как это делал, в частности, Лев Толстой. Другая же, революционно-атеистическая ветвь русского мировоззрения вынашивает грандиозные проекты преобразования общества на справедливых началах. Они готовы даже пожертвовать жизнью ради осуществления этих утопических проектов. Кто они – «Бесы», как утверждал Ф. М. Достоевский, или «Праведные», как называет А. Камю народников-террористов в своей пьесе? – вопрос остаётся открытым.

Творчество В. М. Гаршина во многом созвучно символистской тенденции, которая заявила о себе к концу XIX века в европейской философии и литературе. Она

представлена в Америке произведениями Э. По, в Германии – философией Ф. Ницше и А. Шопенгауэра, во Франции – «проклятыми поэтами» конца века. Философская позиция, обозначенная в творчестве указанных авторов, характеризуется недоверием к рассудку. Однако, в отличие от западноевропейских авторов, у В. М. Гаршина отчётливо просматривается и другая традиция, которая отличала многих русских писателей и философов от западноевропейских. Это – «философия сердца». О приверженности В. М. Гаршина этой традиции свидетельствует Д. С. Мережковский: «Сердце Гаршина, как сердце этого безумного подвижника, жаждет неумолимо чудесного, жаждет Бога...» [1, с. 552].

В то же время, В. М. Гаршин является представителем литературы поколения разночинцев. Проблематика этой литературы отходит от религиозных догм, а мировоззрение разночинцев отрицает трансцендентные основы бытия. Поэтому для всего творчества В. М. Гаршина характерно глубоко трагическое осознание реальности. Этим творчеством говорит со всей силой «больная совесть» человека, страдающего от того «что нельзя уже более любить».

В. М. Гаршин является абсолютно искренним писателем. Он, как человек, всей своей жизнью соответствует своему творчеству. Он писал, следуя зову своего сердца. Ему чужды были холодная отчуждённость и рассудочность, свойственные многим литераторам Запада. Поэтому судьба В. М. Гаршина, как и многих русских писателей того времени, была глубоко трагичной.

Сознание В. М. Гаршина, по сути, религиозное, ибо оно жаждет присутствия Бога. Но, в то же самое время, это сознание отказывается от устоев традиционной веры, со всей остротой ощущая свою богооставленность. Отсюда и происходит глубокая внутренняя драма, которая проявилась не только в произведениях В. М. Гаршина, но и во всей его жизни. Эта внутренняя драма во многом и явилась причиной его преждевременной трагической смерти. Поиски Бога и ощущение его невозможной утраты обостряли внутреннюю противоречивость религиозной человеческой природы В. М. Гаршина. Относительно парадоксальной религиозности В. М. Гаршина, Д. С. Мережковский замечает следующее: «Его мысль, его мирозерцание вышли целиком из великого освободительного движения шестидесятых годов. Утилитарная теория земного счастья, земной свободы не удовлетворяла религиозной потребности его сердца. Он сделал все, чтобы убить эту глухую потребность, боролся с ней до последней капли крови, но не победил. Поэт, имевший несчастье родиться в эпоху и в стране, где отрицание сделалось синонимом умственной независимости, был создан для веры, и только вера в бесконечный идеал могла спасти его. Но мистическое чувство, как почти все люди его поколения, он считал трусливым отступничеством, рабством, возвращением к старым цепям» [1, с. 552].

Говоря о Гаршине, жизнь и смерть которого совершенно неотделимы от его творчества, необходимо подчеркнуть ту глубокую разницу, которая существовала в отношении к жизни и смерти в классической и постклассической русской литературе. Персонажей классической литературы отличало ощущение предустановленной гармонии, благодаря которой герой сравнительно легко мог преодолеть ощущение страха смерти. Часто возникающие конфликты решаются героями, да и самими авторами произведений, на дуэли. По крайней мере, «лишний человек», идущий на дуэль в произведениях А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова, мог смотреть спокойно в глаза смерти, а, значит, и сам переход от жизни к смерти воспринимать более отстранённо. Всё в руках Божьих. Те же, кто в это не верил, довольствовались доводами рационализма, почерпнутыми у французских просветителей.

«Лишним людям» русской литературы, как и их творцам, был присущ известный фатализм в древнегреческом его понимании. Наоборот, поколение писателей-разночинцев, к которому принадлежал и В. М. Гаршин, не верило в судьбу так же, как оно не верило в Бога. Поколение разночинцев не участвовало в дуэлях и поэтому не могло смотреть на смерть отстранённо. Соприкасаясь со страхом и пустотой, они пребывали в состоянии поиска Бога. Что было для них Богом? Богом для них могло быть и устройство общества на началах справедливости, и невидимый мир идей, по отношению к которому окружающий мир есть «лишь отзвук искажённый торжествующих созвучий» (В. Соловьёв). Одни звали «в тёмную даль», другие ратовали за то, как «по справедливости» обустроить мир или хотя бы Россию, или утверждали, что «будущее светло и прекрасно». Этот душевный поиск особенно отчётливо выразился в различных вариантах богостроительства и богоискательства, присущих как религиозным течениям русской мысли того времени, в частности, учениям В. С. Соловьёва, В. В. Розанова и др., так и всему спектру атеистических направлений, начиная от революционных народников.

Религиозные искания конца XIX – начала XX века привели к появлению «новомучеников» своего времени, к числу которых и принадлежал В. М. Гаршин. Перефразируя слова И. В. Гёте «немецкий писатель – немецкий мученик», один из выдающихся «богоискателей» Д. С. Мережковский с большим основанием называет В. М. Гаршина и других русских писателей этого переломного периода русской истории и литературы «русскими мучениками» [1, с. 550].

«Русские мученики» нового времени исключительно остро ощущали разделение мира на сакральную и профанную сферы, резко противопоставляли их друг другу. Они не желали и не могли жить исключительно профанными ценностями повседневного существования, искали Бога, одновременно признавая ницшеанский тезис о «смерти Бога». Осознание раскола и раздвоенности мира и собственного сознания, морального дискомфорта, преследовало даже самых непримиримых русских атеистов. Овладевший сознанием «Бес противоречия», о котором писал ещё Э. По, способствовал формированию различных «перверсивных» форм сакрального; привёл к формированию стремления некоторых западных интеллектуалов погрузить своё сознание в ад, во тьму. Опыт такого погружения сознания в ад, хорошо описан в эссе А. Рембо «Одно лето в аду», в «Песнях Мальдорора» Лотреамона и некоторых других произведениях литературы символизма. В русской литературе о различных извращённых формах сакрализации повествует в своих романах Ф. М. Достоевский. Среди его персонажей Родион Раскольников, задумывающийся над вопросом «тварь ли я дрожащая или право имею»; «логический самоубийца» Кириллов; соревнующийся с Богом Николай Ставрогин и др. В отличие от писателей Западной Европы, «смакующих» погружение сознания «в ад», Ф. М. Достоевский разоблачает ложные формы сакральности, обращаясь к глубинным религиозным истокам русского народа, которого он считает народом–богоносцем.

Глубокая трагедия русского писателя и человека, сопряжённая с колоссальным напряжением внутренней энергии и сил, непосредственно происходит как результат того, что именно сакральное начало для религиозного сознания является подлинно реальным, тогда как профанное, связанное с повседневностью, представляет собой лишь вторичную, отражённую реальность. Иван Карамазов выражает эту трагедию сознания словами: «Я ведь не Бога не принимаю. Я мира, созданного им, не принимаю». Амбивалентная природа сакрального, заключается в том, что, по словам немецкого мыслителя Р. Отто, оно представляет собой *mysterium tremendum*

dum et fascinans – тайну ужасающую и очаровывающую. Такую тайну при отсутствии веры в Бога могла представлять только смерть как переход к абсолютному небытию.

Душевные порывы к тому, «что гибелью грозит», свойственны творчеству В. М. Гаршина. Грядущий Апокалипсис, «апокалипсис нашего времени», по выражению В. В. Розанова, – вот один из важнейших источников душевного напряжения для русских писателей конца XIX – XX века. Русская апокалиптика начинается творчеством Ф. М. Достоевского (Легенда о Великом Инквизиторе из романа «Братья Карамазовы»), продолжается в философском творчестве В. С. Соловьёва («Три разговора»), В. В. Розанова («Апокалипсис нашего времени»). Совершенно случайно один из программных текстов В. М. Гаршина называется «Четыре дня». В этом названии проводится прямая ассоциация с четырьмя всадниками Апокалипсиса. Творчество В. М. Гаршина пронизывает постоянная тревожность и глубокий экзистенциальный страх-тоска. Этот страх не связан с конкретной опасностью, он имеет глубокую метафизическую природу. Вслед за Гаршиным, ощущение близости крушения всей устоявшейся системы ценностей переживается с особой остротой в творчестве таких видных русских писателей начала XX века, как Леонид Андреев, Фёдор Сологуб, Дмитрий Мережковский.

По своей сути произведения В. М. Гаршина – это даже не рассказы, а стихотворения в прозе. Этот литературный жанр был свойственен французским «проклятым поэтам» П. Верлену, А. Рембо, Т. Корбьеру, С. Малларме и другим представителям символической традиции. Как отмечает Д. С. Мережковский, «в такой поэзии есть что-то священное и страшное, как в исповеди» [1, с. 551].

В. М. Гаршин является поздним романтиком. Но в отличие от романтиков, воспевавших идеальных, хотя отнюдь не добродетельных героев, Гаршин делает героями своих рассказов своего рода «антигероев». Среди персонажей его рассказов неизлечимо больной гангреной, проститутка, раненый, покинутый на поле сражения рядом с гниющим трупом, безумец, самоубийца. Основные темы рассказов В. М. Гаршина – люди и война («Четыре дня»), поиски абсолютной свободы («Attalea princeps»), борьба с мировым злом («Красный цветок»).

В рассказе «Четыре дня» В. М. Гаршин описывает (совершенно безжалостно для читателя) процесс разложение трупа убитого солдата турецкой армии: «Да, он ужасен. Его волосы начали выпадать. Его кожа чёрная от природы, побледнела и пожелтела; раздутое лицо натянуло её до того, что она лопнула за ухом. Там копошились черви. Ноги, затянутые в штиблеты раздулись, и между крючками штиблет вылезли огромные пузыри. И весь он раздулся горою» [2, с. 28]. В натуралистическом описании распада мёртвого тела ощущается почти первобытный порыв к самому древнему типу сакрального. Сакральное начало в контексте первобытных языческих представлений часто ассоциировалось с мерзким и отвратительным. Оно было связано со страхом и отвращением именно к мёртвому телу. Такая древняя форма сакрального именовалась sacer. Физиологически точное описание гниющего трупа убитого врага у В. М. Гаршина напоминает описание разлагающегося трупа лошади в стихотворении Ш. Бодлера «Падаль». Это – торжество первичной материи над духом. Рассказ В. М. Гаршина полон боли, эта боль ощутима и передаётся читателю почти с физиологической точностью. «Физиологизм» описания даёт возможность ощутить экзистенциальную интенцию творчества В. М. Гаршина. В произведениях писателей-экзистенциалистов XX века, острота переживания поставленной в произведении проблемы, придаётся благодаря «физиологическим» описа-

ниям болезни, тошноты, процесса умирания и других подобных «физиологических» состояний.

В. М. Гаршин является человеком с больной совестью, истинным русским интеллигентом. Больная совесть героя рассказа «Четыре дня» заставляет его воспринимать себя как убийцу. Из рассказа известно, что он пошёл на войну, исходя из высоких идейных побуждений: для того чтобы сражаться за свободу Болгарии от турок. В этом плане он напоминает героя романа Тургенева «Накануне» Инсарова, также идущего защищать свободу болгарского народа, братьев-славян. Однако, герой рассказа Гаршина признаёт абсурдность войны как таковой и, в некотором смысле, и абсурдность своего «героического» поведения.

Герой рассказа «Четыре дня» считает себя убийцей исключительно из-за своей одержимости идеей. Он ведь осознаёт, что турок, которого он убил, ничего плохого лично ему не сделал. Более того, из рассказа становится ясным, что убитый является египтянином, т. е. относится к числу порабождённых народов, которые были принудительно мобилизованы Османской империей на войну с Россией. Таким образом, герой рассказа «Четыре дня» осознаёт себя заложником существующих политических обстоятельств, текущей политической конъюнктуры, мифов, на которых базируется политическая идеология. Рассказ направлен против войны как таковой. Однако Гаршин не превращается в пацифиста западноевропейского образца, для которого неважно, является война справедливой или несправедливой. Он остаётся русским патриотом, добровольно идущим на фронт, делающим свой выбор и полностью за него ответственным. Он идёт на войну для того, чтобы спасти множество людей.

Ещё одна важнейшая тема для В. М. Гаршина – это *борьба с мировым злом*. В творчестве В. М. Гаршина эта тема сопряжена с другой темой, актуальной для русской литературы – темой безумия, душевной болезни. Эта тема неоднократно поднималась в русской литературе. вспомнить хотя бы «Записки сумасшедшего» Гоголя, «Горе от ума» А. С. Грибоедова, судьбу П. Я. Чаадаева, сходящих с ума героев Ф. М. Достоевского князя Мышкина или Ивана Карамазова, «Палату № 6» А. П. Чехова, рассказ «Мысль» Л. Н. Андреева. Безумец – тот, кто пребывает на грани между жизнью и смертью и стремится выйти за эту грань. Лишь безумцу открывается многое из того, что не видят или стараются не замечать здравомыслящие люди. Как утверждал Э. Гуссерль, высшей степени феноменологического очищения достигает именно сознание душевнобольных, когда теряется грань между познающим субъектом и объектом познания, между реальным миром и миром воображения. Будучи одержимым какой-либо идеей-фикс, безумец идёт на то, чтобы достичь своей цели даже отдав взамен свою жизнь. У Максима Горького таким безумцем является Данко, осветивший своим сердцем путь людям. Тема безумия, сопряженная с темой борьбы с мировым злом отчётливо звучит в рассказе В. М. Гаршина «Красный цветок». Всё зло мира заключено для безумца в загадочном «красном цветке». Герой рассказа «срывает цветок, в котором, как представляется ему, собралось всё зло мира, прячет его у себя на груди: зло погибает, убивая его» [3, с. 6]. Сумасшедший герой приносит великую и бесполезную жертву во благо человечества. Как отмечает исследователь творчества В. М. Гаршина, В. И. Порудоминский: «Фантастическое в рассказе усиливает и возвышает могущество реального – иначе это был бы рассказ «про сумасшедших». Цель героя так величественна, личность так чиста и прекрасна, поступки так самоотверженны, что читатели реальной истории, напряжённо следуя за героем, видят перед собой не потерявшие-

го ум несчастного больного (тогда он был бы только смешон или патологически страшен): перед читателями, несомненно, и «первый боец человечества» [4, с. 200].

Ещё одна философская тема, которая отчётливо звучит в творчестве В. М. Гаршина. *Это – тема свободы*. Свобода рассматривается им как тяжёлое бремя, которое должен нести человек, если он личность. В центре рассказа В. М. Гаршина «Attalea princeps» великолепная пальма, которой хочется на волю из-под стекла оранжереи. Но, пробив крышу оранжереи, пальма не может выстоять в суровую зиму и погибает от холода.

Герои В. М. Гаршина, которые являются alter ego писателя, находятся в пограничной ситуации между жизнью и смертью. Они изначально обречены на гибель, как и сам писатель. Ощущение большого и чуждого человеку мира, в котором царит несправедливость и ложь, где люди убивают друг друга из-за каких-то неведомых им целей характерно для творчества Гаршина. Сам писатель, как носитель великих традиций русской литературы, стремится любить этот мир, однако понимает, что это невозможно. Больная совесть Гаршина не выдерживает той колоссальной нагрузки, которая существует в его отношениях с миром. Отсюда бегство самого Гаршина в болезнь и смерть. У Гаршина не было той защиты, которая спасала больную совесть его современников: у Ф. М. Достоевского – выход на религиозную стадию экзистенциальной диалектики, у Н. Г. Чернышевского – увлечение революционными идеями освобождения человечества. В. М. Гаршин остаётся один на один со своей больной совестью и несправедливо устроенным миром.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М.: Республика, 1995 – 623 с. – (Прошлое и настоящее)
2. Гаршин В. М. Сочинения: Рассказы. Очерки. Статьи. Письма/ Сост. В. И. Порудоминский. – М.: Сов. Россия, 1984. – 432 с.
3. Порудоминский В. И. Час выбора// Гаршин В. М. Сочинения: Рассказы. Очерки. Статьи. Письма – М.: Сов. Россия, 1984. – С. 3 – 20
4. Порудоминский В.И. Грустный солдат, или жизнь Всеволода Гаршина.– М.: Книга, 1986. – 287с. – (Писатели о писателях)

V. M. Shelyuto

(Ph.D., Professor)

Lugansk Vladimir Dal' State University (Lugansk, Lugansk People's Republic)

e-mail: IVI_sacra@i.ua

PHILOSOPHIC ASPECTS OF V.M. GARSHIN'S WORKS: A MAN WITH SICK CONSCIENCE THE CONFLICT WORLD

Annotation. The article is dedicated to the philosophical aspects of work of V. M. Garshin, the Russian writer of the second half of the XIX century. The author of the article asserts that not so much abstract language of philosophical categories, such as the living word of fiction, turned to the listeners and readers, was the main means of expression of depth of the philosophical ideas in the Russian culture. An author affects such themes of work of V.M. Garshin as people and war, man and God, asserts on existential character of work of the Russian writer, compares work of V. M. Garshin with other Russians and foreign writers and philosophers.

Keywords: Russian literature, sacral, war, freedom, work.

Поступила в редакцию 04.08.2015

УДК 130.123.4+130.2

Т. В. Целик

(к.филос.наук, доцент)

Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail – tzelik@meta.ua

ИДЕНТИЧНОСТЬ И КРИЗИС ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВАНИЙ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

***Аннотация.** В статье рассматривается проблема идентичности в современной цивилизации на основе анализа теорий линейного развития, теории локальных цивилизаций и полилинейной модели развития социума. В этой связи поднимается вопрос о механизмах и факторах становления современных наций (теория Б. Андерсона) и их соответствия условиям современной глобальной цивилизации. Следующий важный аспект проблемы идентичности в современном мире – гуманистические ценности, утрата которых во многом определяет общий кризис глобальной цивилизации. В этой связи поднят вопрос о дегуманизации в целом и явлениях дегуманизации современных СМИ, делается акцент на необходимости актуализации моральных принципов философии коммунитаризма и моральной ответственности личности, для чего предлагается расширять круг учебных дисциплин в системе высшего образования.*

***Ключевые слова:** идентичность, нация, этно-национальная общность, ценности, дегуманизация, глобальный социум, нравственная культура личности.*

Одной из особо обсуждаемых философской общественностью тем последних лет была проблема идентичности. Эта тема для отечественной философии актуализировалась необходимостью обоснования идентичности украинского государства, географические и административные части которого длительное историческое время были включены в разные цивилизационные системы, чем и были обусловлены ментальные различия жителей соответствующих регионов. Об интересе к данной проблематике можно судить хотя бы по количеству публикаций на научных конференциях разных уровней [1; 2; 3; 4].

Наше общество с ноября 2013 года в силу ряда причин оказались в эпицентре политического, экономического и социокультурного разлома, который, с необходимостью, должен быть не только адекватно осмыслен, но и преодолен. Мы считаем, что помимо геополитических и цивилизационных противоречий, подоплекой сегодняшнего вооруженного конфликта на Донбассе является также кризис идентичности, а значит, всей ценностной системы общества. На сегодняшний день это не единственный очаг противоборства в мире, что демонстрирует остроту и масштаб кризиса глобальной цивилизации начала XXI в. Исходя из того, что кроме политического решения этих конфликтов, необходим поиск таких ценностных оснований, которые бы позволили преодолеть конфронтацию и способствовали бы предотвращению подобных конфликтов, то в нашей статье мы бы хотели затронуть несколько теоретических и аксиологических аспектов проблемы идентичности, акцентировать внимание на роли коммуникативной философии как важнейшем факторе современного социума, а также напомнить о роли гуманитарного образовательного процесса для формирования ценностного сознания личности в мире, ставшем глобальным.

В процессе освоения окружающей действительности людьми и социумами создаются правила жизни, внедряются организационные структуры, которые стано-

вятся базовыми для формирования устойчивых общностей и обществ различных уровней организации: от родового коллектива, общностей с различными степенями интеграции и сложности взаимодействия, до общества, понимаемого сегодня как планетарное объединение людей, т. е. глобальная цивилизация. Каждому такому этапу соответствовали/соответствуют именно им присущие социокультурные формы не только организации жизнедеятельности, обеспечивающие витальные потребности или способы производства, но и сформированные на уровне общественного сознания, принимаемые этими обществами нормы и ценности, регламентирующие взаимодействие индивидов и групп данных сообществ. В классических работах по социологии (социальной философии) рубежа XIX–XX веков М. Вебера и Э. Дюркгейма была показана роль и значение таких «надстроечных» (если говорить в терминологии марксизма) факторов и идеологических доктрин: роль трудовой этики протестантизма в становлении западной цивилизации или состояние «аномии», которое наступает в обществе при разрушении ценностной системы, что неизбежно приводит данное общество к кризису, по мнению Э. Дюркгейма.

Классические социально-философские теории, которые отражали установку современной парадигмы на универсализм и прогресс человечества в его линейно-прогрессивистской модели развития, показали свою теоретическую и практическую ограниченность, если не сказать несостоятельность. От концепций, высказанных Ж.-А. Кондорсе, Г. В. Гегелем, К. Марксом, и до позитивистской философии О. Конта именно логоцентризм и универсалистская модель развития человечества определяли понимание исторического процесса, а также служили основой построения моделей социального будущего и форм взаимодействия общественных систем. Но к концу XIX в. мыслительной оппозицией данному подходу стали иррационалистические направления европейской философии, а альтернативой просветительскому прогрессизму стали циклические модели развития и теории локальных цивилизаций, также ставшие классическими. Это труды Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, Ф. Броделя и др. Тезис А. Тойнби о влиянии на динамику исторического процесса закона «вызова и ответа», согласно которому каждый шаг вперед связан с адекватным «ответом» на «вызов» исторической ситуации, нам кажется определяющим. В этой связи не менее значимой, с нашей точки зрения, является и фундаментальная работа украинского философа Ю. В. Павленко «История мировой цивилизации» [5], где на огромном фактическом материале исторического развития человечества (от древних цивилизаций до современности) обосновывается полилинейная модель этого развития, рассматриваются цивилизации первой, второй и третьей генерации, а также глобализация как феномен цивилизационного развития и ее культурно-ценностные аспекты [5, с. 652-685].

Таким образом, мы рассматриваем современный социум как социум полилинейного развития, где в большей мере идут процессы дестабилизации, утраты консессуальных принципов взаимодействия, глобального противостояния в силу жестких противоречий, особенно обострившихся с начала третьего тысячелетия. Используя терминологию А. Тойнби – это новые «вызовы», которые нуждаются в адекватных ответах. В первую очередь, речь идет о кризисе ценностной системы как основе формирования общности (ее идентичности) любого масштаба, что в условиях глобальной цивилизации имеет и новый масштаб последствий, также охватывающий все человечество, что не может не влиять на понимание самой проблемы идентичности.

Каково место национальной идентичности в глобальном социуме, или современность дает новый «вызов», где культурная идентичность должна быть основой становления общностей другого порядка? Это вопрос, который мы также хотели бы затронуть в данной статье хотя бы на уровне постановки проблемы.

Со второй половины XX в. глобальная экономика с новыми масштабами трудовой миграции, языки международного общения, СМИ, ценностные установки западного либерализма постепенно размывали особенности национально-культурной идентичности и вели к формированию планетарной цивилизации. Ее аксиологической основой выступала идеология гуманизма, которая складывалась в историческом контексте, соединяя христианский гуманизм со светской культурой и системой права, что принято называть системой общечеловеческих ценностей, где приоритетами провозглашаются жизнь, здоровье, честь и достоинство *человека*, его права и свободы. Но не менее значимой реальностью новой и новейшей европейской истории был также процесс становления национальных культур и национальных государств, где формировались идентичности наций современного типа. Механизмы и факторы, обусловившие становление именно наций XIX – первой половины XX вв., как нам думается, наиболее точно описаны и изложены в теориях Бенедикта Андерсона [6] и Эрнеста Геллнера [7], где нация понимается как воображаемая общность.

С нашей точки зрения, данные теории максимально учитывают особенности субъективного восприятия духовно-ценностных аспектов социального бытия, где значимыми являются образование, язык, государственные и экономические институты. Но первостепенное значение в процессе становления наций, по мнению Б. Андерсона, имеет капиталистическое производство, пришедшее, в том числе, в сферу печати и издательское дело, где печатная продукция (газеты, журналы, художественная литература, выходящая на едином литературном, а не на диалектном языке) дополнительно влияла на формирование эффекта «причастности». Таким образом и создавалось представление об общности времени и пространства, в котором люди воспринимают себя причастными к событиям, даже отдаленных в пространстве. Б. Андерсон указывает также на огромную роль общей идеологии и ценностной системы.

Отдавая должное работе, опубликованной в 1983 г., и признавая огромный вклад Б. Андерсона в теорию нациогенеза вообще и становления наций современного типа, мы бы хотели поставить вопрос о пригодности этой модели понимания развития обществ в условиях глобализации и постмодерна. Оказалось, что для стран постсоветского пространства и постсоветского лагеря проблема не только создания новых форм государственности, но также форм, способов и средств построения идентичности стали особенно сложными и актуальными. Особенно там, где новые идентичности попытались выстраивать на механизмах и в формах не конца XX – начала XXI вв., а вернувшись к моделям века XIX. Если теория Б. Андерсона, описывает классические национальные общности, а Э. Геллнер рассматривает общности, в основе которых лежит традиционная культура, сохраняемая, в первую очередь, крестьянским укладом сельской общины, то культивирование именно такого уклада выглядит серьезным анахронизмом для социума XXI в. Не менее парадоксальными стали также серьезные рецидивы радикализма крайне правых течений и идеологий, их «монополия на патриотизм» (термин С. Н. Булгакова, использованный в работе «Героизм и подвижничество» 1909 г. [8], где оценивались явления и события первой русской революции). В этом же ряду и переписывание истории на

основе методологии XIX в. (для Украины это методология Антоновича-Грушевского, возведенная в ранг базового концепта отечественной истории), и новое мифотворчество, которые стали использоваться в качестве средств формирования новой идентичности.

Нам думается, что сегодня, когда большинство стран не являются моноэтническими, когда общества становятся мультикультуральными, а цивилизация давно приобрела черты мозаичной, речь, видимо, должна идти о неких иных формах как общностей, так и соответствующих идентичностей.

Но в этой ситуации не менее остро встает вопрос о ценностной основе таких идентичностей, вопрос о соответствии идеологии гуманизма современным вызовам. «Каким будет новое представление о гуманизме, что будет пониматься под гуманностью, человечностью, наконец, будет ли вообще существовать это понятие как таковое, что обозначит собственно человеческие фундаменты нового бытия?» [9, с. 235] – таков вопрос, который ставили украинские философы в начале нового тысячелетия. Полтора десятилетия спустя можно сказать, что проблема лишь углубляется и заостряется. Особенно с учетом специфики развития техногенной цивилизации и информационного общества. Памятуя о роли средств массовой информации для формирования еще современных, т. е. этно-национальных общностей, в первую очередь, а потом уже и политических общностей на их основе, о чем речь шла выше при анализе теории Б. Андерсона, мы вправе говорить о многократно возросшей роли СМИ и их влиянии на социум XXI века. Сегодня это еще и новые массовые информационные технологии, глобальное информационное пространство Интернета.

Не менее актуальным срезом проблемы также является проникновение техногенных и информационных средств в жизненный мир человека, вследствие чего увеличивается риск манипулирования сознанием личности, тотального контроля над человеком и обществом, его способностью к критическому мышлению и принятию индивидуальных решений. Это и есть факторы дегуманизации общества в целом. Хотя проблема массового сознания не является новой (классические работы Х. Ортеги-и-Гассета или Г. Маркузе и многих других), возникает вопрос: остается ли современный человек личностью, если он подвержен коллективному бессознательному аффективному действию, если он становится единицей толпы или управляется извне? Речь идет, в первую очередь, о влиянии современных СМИ, что актуализирует степень моральной ответственности за содержание и качество продукта, который попадает в эфирное пространство или на страницы газет и журналов, в том числе наиболее популярных сегодня Интернет-изданий. Нужен ли и возможен ли контроль со стороны общества над такой информационной продукцией, сферой духовного производства в целом, если учесть, что цензурные ограничения противоречат базовым принципам открытого общества и свободе слова?

Дегуманизация сегодня это еще и следствие привыкания к информации об обесценивании человеческой жизни, к которому приводят ставшие обыденностью новостные сообщения о массовых жертвах в силу трагических событий или природных катаклизмов. Массовый зритель перестал обращать внимание на проблему смерти – ее транслируют в прямом эфире (будь то затонувший 19 апреля 2015 г. в Средиземном море неподалеку от итальянского острова Лампедуза паром с мигрантами на борту, где погибло не менее 700 человек, другие подобные трагедии с мигрантами, участвовавшие в последнее время, или трансляции массовых казней боевиками ИГИЛ в течение последнего года, в этом же ряду трансляции о жертвах

в ходе боевых действий в Сирии, Ираке, на Донбассе). Смерть – повседневность, статистический факт, переставший восприниматься как трагедия, где этический аспект, если и остается (хотя бы как оценочность в комментариях к новости), то уступает первенство подаче такой «горячей новости», т. е. факту приоритетности информации самой по себе. А известный украинский философ Г. Почепцов, анализируя уровень пропаганды в современном мире и разбирая влияние различных, в том числе, электронных СМИ, попытался объяснить это явления даже биологическим фактором: «Определенная ориентация новостей на негативные события имеет биологическую природу. Человеку прошлого для выживания знание негативных событий было более важным, поскольку они требуют более серьезного реагирования на них» [10], – с чем мы все-таки согласиться не можем. Он же сделал попытку рассмотреть также новые формы подачи информации вплоть до троллинга [10]. Но нам думается, что все названные явления отражают общую острую проблему – утрату моральной ответственности и новые формы дегуманизации современного социума.

Ответом на эту ситуацию, с нашей точки зрения, может быть лишь усиление моральной ответственности самой личности за собственные действия во всех сферах деятельности, в частности – в научно-технической, информационной, политической, технологической и, особенно, научно-гуманитарной и художественной. Для научного сообщества гуманитариев, переписывающих историю, не существует другого ограничения, кроме научной корректности как самоцензуры и открытой научной дискуссии. То есть, кроме моральной ответственности, другого механизма не существуют. Следовательно, остро стоит необходимость воспитания именно моральной ответственности человека перед другим человеком, перед обществом, перед самим собой и будущими поколениями. Человечество на протяжении своей истории многократно оказывалось в ситуации выбора вектора своего дальнейшего развития. Мы находимся именно в такой же точке бифуркации, и именно сейчас необходимо определять и ценностную модель дальнейшего развития общества, и формы идентичности для общностей, соответствующих XXI в.

Далеко не случайным со второй половины XX в. стало оформление нового уровня и принципов нормативно-этических требований как критериев взаимодействия социальных субъектов и дальнейшего развития мирового сообщества, в основе которых лежат толерантность и принцип диалога. Эти принципы были высказаны коммуникативной философией, они действительно являются практической и неотвратимой задачей современности. Именно данное направление философского дискурса получило название «практическая философия» или коммунитаризм. Главной аксиологической установкой этого направления философии XX в. является отрицание индивидуалистского, неограниченного понимания свободы и, соответственно, преодоление узких эгоистичных и корыстных интересов разной направленности, в том числе – групповых: этно-национальных, религиозно-конфессиональных, региональных.

Понятно, что все аспекты проблем современного мира, как проблем бытия человека, остаются в фокусе философского дискурса, а новые вызовы, с которыми сталкивается человечество, продолжают актуализировать саму философскую рефлексию и делают необходимым расширение сферы ее влияния. Один из самых значимых выводов, который необходимо сделать, это вывод о том, что ценности и нравственная культура являются первичными факторами, определяющими вектор развития общества. Нет другого пути ни консолидации общества, ни становления

его идентичности, ни формирования ценностно-мотивационной матрицы, кроме развития культуры в широком смысле и, в первую очередь, нравственной культуры личности.

Следовательно, сама жизнь выводит нас на абсолютно практическое задание – необходимость расширения средств для воспитания нравственной культуры личности, формирования ее моральной ответственности, а, значит, влияния на моральное здоровье общества в целом. Со времен Платона и Аристотеля такая роль отводилась философии и этике, где критическое мышление и рационализация морали были значимыми регулятивами общественной жизни. Эти области знания были и остаются основой не только классического образования, но и фактором гуманизации социума. Поэтому, нам думается, что сохранение не только философии в системе вузовской подготовки, но и расширение преподавания философских дисциплин вообще (в первую очередь, этики, эстетики, философской антропологии, культурологии и других спецкурсов философской тематики) должны быть приоритетом современной высшей школы. Гуманитаризация высшего образования может быть одним из факторов предотвращения тех негативных вызовов, о которых речь шла выше. К сожалению, отечественная высшая школа идет в обратном направлении – путем сокращения именно этих учебных дисциплин. Но современная социокультурная реальность вынуждает еще раз вести речь о гуманизации всех сфер общественной жизни, поэтому начинать, по-видимому, нужно именно с гуманитаризации образования, если мы хотим повышать уровень критического мышления личности, уровень осознания собственной ответственности и человечности.

Подводя итоги рассмотренных нами аспектов проблемы идентичности и ценностных оснований современного социума, хотелось бы сказать следующее:

- место нации, понимаемой только как этно-национальной общности, а политической нации как моноэтнической, хоть и сыграло значительную роль в становлении современных обществ и полилинейной цивилизации разных уровней и укладов, не вполне соответствует реалиям современной глобальной цивилизации;
- в связи с формированием новых общностей разного порядка актуальным остается проблема ценностных оснований новых идентичностей; этот аксиологический аспект становится как фактором дестабилизации, так может быть и фактором консолидации обществ и глобального социума;
- идентичность современного социума должна определяться гуманистическими идеалами и ценностями, что должно сохранять, прежде всего, *человечность* как основу социального взаимодействия в полицентричном социуме XXI в.;
- учитывая роль СМИ в формировании идентичностей разного порядка и ценностной системы общества, необходимо помнить о степени моральной ответственности людей, имеющих отношение к средствам массовой информации;
- для сохранения гуманистических идеалов и принципов в современном мире нельзя не учитывать роль гуманитарных дисциплин в системе образования, а тем более преуменьшать их значение в системе высшего образования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Ідентичність у сучасному соціумі // Матеріали Міжнародної науково-теоретичної конференції. – Донецьк: ТОВ „Юго-Восток. ЛТД”, 2006. – 402 с.

2. Міжнародна конференція «Проблеми культурної ідентичності», м. Острог, 15-16 квітня 2011 року. – [електронний ресурс] // Режим доступу: <http://education.ua/2010/09/problems-of-cultural-identity/> – Заголовок с екрана.
3. Міжнародна міждисциплінарна конференція «Людина та її ідентичність у добу глобалізації», м. Львів, 29-30 червня 2010 року. – [електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.philosophy.ucu.edu.ua/content.php?id=53> – Заголовок с екрана.
4. Міжнародна наукова конференція: «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур», м. Острог, 12-13 квітня 2013 року. – [електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.osvita.org.ua/events/2078.html> – Заголовок с екрана.
5. Павленко Ю. В. История мировой цивилизации – К.: Феникс, 2002. – 760 с.
6. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування про походження націоналізму – К. : Критика, 2001. – 272 с.
7. Гелнер Е. Нації та націоналізм. – [електронний ресурс] // Режим доступу: <http://do.gendocs.ru/download/docs-21104/21104.doc> – Заголовок с екрана.
8. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Из глубины / Сборник статей о русской революции. / Из истории отечественной философской мысли. / Приложение к журналу «Вопросы философии». – М.: Изд. «Правда», 1991. – С. 31-72.
9. Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи / Пазенок В. С., Лях В. В., Соболев О. М., Райда К. Ю., Єсипенко Д. М., Пархоменко Т. С., Федорченко В. К., Любимий Я. В. – К.: Український Центр духовної культури, 2001. – 380 с.
10. Почепцов Г. Пропаганда 2.0 и новости. – [електр. ресурс] // Режим доступу: <http://psyfactor.org/psyops/propaganda38.htm> – Заголовок с екрана.

T.V. Tselik

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Donetsk National University (Donetsk, Donetsk People's Republic)
E-mail – tzelik@meta.ua

IDENTITY AND THE CRISIS OF AXIOLOGICAL FOUNDATIONS IN MODERN CIVILIZATION

***Summary.** In this article the problem of identity in modern civilization is examined, based on the analysis of the theory of the linear development, theory of the local civilizations and multilinear society development model. Thereby, the problem of the mechanisms and factors of the modern nations formation (B. Anderson theory) and their compliance to the conditions of the modern global civilization is brought up. Next important aspect of the problem of identity in the modern world is humanistic values, since their loss in many ways defines general crisis of the global civilization. In view of that, the problem of dehumanization in general and cases of dehumanization of the contemporary mass-media is brought up, necessity of the actualization of moral principles of the communitarianism philosophy and moral responsibility of personality is emphasized. Therefore the author makes a proposition to expand the variety of classroom disciplines in the system of higher education.*

***Key words:** identity, nation, ethno-national society, values, dehumanization, global society, moral culture of the personality.*

Поступила в редакцію 13.10.2015

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК 32.019: 342.7+241

Владимир Дмитриев

(протоиерей, настоятель прихода храма в честь Мученика Меркурия Смоленского
(г. Смоленск, Россия)

e-mail: Dmitriev250259@mail.ru

ЛИБЕРАЛЬНЫЙ СТАНДАРТ, ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И НРАВСТВЕННАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

***Аннотация.** Статья посвящена критическому анализу норм, принципов и ценностей, составляющих содержание так называемого «либерального стандарта» и основанного на нём соответствующего подхода к организации общества и государства. По мнению автора, образ жизни, сформировавшийся под влиянием постиндустриальной реальности и либеральных идей, насаждаемых в качестве единого для всех образца развития, экспансия чуждых и разрушительных социокультурных факторов несут в себе серьёзные угрозы безопасности духовного здоровья народов, их религиозно-исторической и культурной самобытности.*

***Ключевые слова:** либеральный стандарт, права человека, секулярный гуманизм, языческий антропоцентризм, религиозные ценности, традиционная культура, Традиция, нормы веры.*

В начале третьего тысячелетия перед человечеством встает угроза новых конфликтов, основанием которых являются вопросы о власти в мире и о ценностях. В этом конфликте сталкиваются две системы: секулярно-гуманистическая и религиозно-традиционалистская; либеральные взгляды на личность и общество – со взглядами, укорененными в традиционных культурах и религиях. Что касается либерального, светского гуманистического подхода к организации общества и государства, то он, как известно, являясь результатом западноевропейского развития, был воспринят, усвоен и развит в Западной Европе и Северной Америке и в XX веке лег в основу деятельности международных организаций.

Сегодня не существует преград, которые смогли бы обезопасить духовное здоровье народов, их религиозно-историческую самобытность от экспансии чуждых и разрушительных социокультурных факторов, от нового образа жизни, возникшего вне всякого Предания и формирующегося под влиянием постиндустриальной реальности. В основе этого образа жизни находятся либеральные идеи, соединившие в себе *языческий антропоцентризм*, пришедший в европейскую культуру в эпоху Возрождения, *протестантское богословие* и *иудейскую философскую мысль*. Эти идеи окончательно оформились на излете эпохи Просвещения в некий комплекс либеральных принципов. Французская революция явилась завершающим актом этой духовно-мировоззренческой революции, в основе которой лежит отказ от нормативного значения *Традиции* (Предания). Не случайно, что эта революция началась с Реформации, именно Реформация отказалась от нормативного значения *Предания* в сфере христианского вероучения. *Предание* в протестантизме переста-

ло быть критерием истины – таковым стали личное понимание изучающего *Священное Писание* и личный религиозный опыт. Протестантизм по своей сути является либеральным прочтением христианства. Значительная часть протестантских богословов не признает самого понятия нормы веры. Всякое соглашение в связи с этим может быть отменено или пересмотрено при появлении новых идей и новых аргументов. История с женским священством и признание гомосексуализма нормой является подтверждением тезиса о либеральной природе протестантизма. Внедрение женского священства и признание гомосексуализма произошло под влиянием либеральной идеи прав человека. В данном случае эти права радикально разошлись со Священным Преданием, и часть протестантов решила проблему в пользу прав человека, проигнорировав ясную норму Предания.

Новый постиндустриальный образ жизни основывается на личной свободе человека от каких-либо условностей и ограничений, кроме ограничений законодательства. Концепция либерализма основывается на идее освобождения человеческой личности от всего, что понимается ею как ограничение ее воли и ее прав. Либеральный стандарт исходит из презумпции свободы индивидуума как цели и средства человеческого существования, а также из утверждения абсолютной ценности личности. Этот тезис не оспаривается богословами, в том числе и православными. Так как Бог, сотворивший человека по образу и по подобию Своему, вложил в него Божественный дар свободы воли. Таким образом, свобода человека predetermined Божием замыслом и нарушение ее есть грех.

Однако, идея свободы воли, развиваясь далее, вступает в область неправды диавольской. Ведь апостол Павел призывает нас к свободе во Христе, то есть к освобождению от греха. А либеральная идея не призывает к освобождению от греха, так как само понятие греха отсутствует в либерализме. Греховные проявления человека допускаются, если они не входят в противоречие с законом и не нарушают свободы другого человека. Либеральная доктрина заключает в себе *идею раскрепощения греховного индивидуума*, а значит, высвобождения потенциала греха в человеческой личности. Свободный человек вправе отбросить все, что сковывает его, препятствует ему в утверждении его греховного «я». Все это – внутреннее дело суверенной, автономной, ни от кого, кроме себя, не зависящей личности. В этой своей части либеральная идея диаметрально противоположна христианству.

Современная концепция либерализма давно вышла из младенческих одежд философской идеи, трактующей об эмансипации человеческой личности, получив развитие применительно ко всем сферам человеческой жизни, будь то экономика, политика, право, религия, общественные отношения, социальное устройство. Так, из либеральной идеи проистекает общепринятое понимание гражданских свобод, демократических институтов, рыночной экономики, свободной конкуренции, свободы слова. Всего того, что входит в понятие «современная цивилизация».

В настоящее время «либеральный стандарт» позиционирует себя в качестве универсального и претендует на то, чтобы определять образец социального и государственного устройства в масштабах планеты. Правовые и политические схемы, сформированные этим стандартом, объявляются нормой, отход от которой либо порицается, либо карается силой.

И то и другое весьма болезненно воспринимается народами, живущими вне Западной Европы и Северной Америки и продолжающими в своей повседневной жизни руководствоваться иными ценностями, проистекающими из их религиозной и культурной традиции. На интеллектуальном уровне столкновение этих взглядов

также вызывает большое напряжение. С одной стороны, представители либеральных идей чаще всего не допускают самой возможности переоценки их ценностей. Фундаментальный принцип либерализма – законность и допустимость разномыслия – игнорируется ими, как только речь заходит о вызове универсальному пониманию современного либерализма.

С другой стороны, представители традиционных ценностей нередко исключают саму возможность какого-либо соглашения с оппонентами, взгляды которых априори отрицаются как греховные и чуждые религиозному пониманию мира и человека. Последнее положение подкрепляется историей генезиса либеральных идей, которые возникли на Западе вне какого-либо реального влияния ислама, иудаизма, буддизма, индуизма и Православия. Роль католического богословия в этом процессе под большим вопросом. Гораздо более определенным было участие протестантской мысли, ибо сам протестантизм возник как попытка либерального прочтения христианского послания.

С точки зрения большинства религиозных традиций очень трудно, а чаще невозможно согласиться с теми ценностями, которые провозглашает современный либеральный «стандарт»: приоритет земной жизни над вечной, личной свободы и прав над нравственными требованиями веры и ценностями религиозного образа жизни. Очень многих разочаровывает и практическое применение либеральных норм в экономике и политике: богатые становятся все богаче, а бедные – все беднее. Политика «управляемой глобализации» в экономике порождает и закрепляет бедность и безвластие народов «второго» и «третьего» мира. Однако сторонники неолиберализма продолжают утверждать, что их политика не имеет альтернативы. Так ли это?

Никакую экономическую модель развития нельзя считать успешной, если она не решает социальных проблем, не дает людям возможности распоряжаться своей судьбой. Экономические диспропорции в мире не только сохраняют, но и постоянно усиливают потенциал ненависти, порождая нестабильность и питая терроризм. Представители либеральной политической элиты обещали и обещают свободу всему миру, а на практике не останавливаются перед использованием весьма жестких мер, когда речь идет о «воспитании» и «вразумлении» тех сообществ, которые настаивают на ином общественном порядке.

Например: в государственных школах многих стран, включая Россию, материалистическая идеология и секулярный гуманизм входят в обязательную часть учебных программ, а религиозные ценности либо постепенно вытесняются, либо допускаются, но с большими ограничениями, что нередко лишает детей права на реальный выбор. При этом религиозное мировоззрение искусственно противопоставляется так называемому научному мировоззрению, которое якобы только и ведет к пользе общества. Проект конституции Европейского союза вообще замалчивает христианские ценности.

Однако христиане заявляют: без нравственных ценностей свобода, демократия, права человека, достоинство личности теряют смысл и способны превратиться в нечто противоположное. Европа сохраняет себя как некая духовная и культурная сила в современном мире не столько потому, что за последние два столетия она усвоила секулярный гуманизм, но во многом потому, что она сохранила многовековую христианскую традицию. Западное христианство существует не потому, что оно приспособилось к внешним для себя идеологиям, но потому, что оно сильно своим историческим наследием и живой верой миллионов простых людей. Распад

Советского Союза не превратился в кровавое месиво отнюдь не потому, что «просвещенные» люди в Москве или Вашингтоне смоделировали мирный процесс. Просто наш народ, даже после десятилетий государственного атеизма, сохранил в себе совесть и нравственность, ибо нравственные ценности, фундаментальные для христианства, являются во многом таковыми и для других традиционных религий. В пределах десяти заповедей основные религии мира согласны между собой. Мораль одна. С этими заповедями, как правило, согласуется и светская этика. И единство морали основано на таком свойстве человека, как совесть.

В эпоху Просвещения центром мироздания был объявлен человек, который мыслился безгрешным от рождения. Руссо, например, выдвинул теорию воспитания, подразумевавшую естественное, без влияния общественных институтов, развитие природных задатков человека, по определению лишенных какого-либо греховного начала. Ведь если человек рождается непорочным, нужно предоставить ему полную свободу для раскрытия его потенциала. Отсюда и произрастает доминирующая сейчас в либеральном западном обществе идея абсолютной ценности человеческих прав и свобод. Французская революция эту парадигму ввела в контекст политической логики, позже она стала определять политическое мышление европейских народов и в XX веке была положена в основу работы международных организаций. «Спросите у современных европейских бюрократов, - пишет митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, - в чем они видят свою задачу. Они скажут: в первую очередь в защите человеческих прав и свобод. Так как все существующие беды, по их мнению, имеют причиной несоблюдение этих прав в тех или иных государствах» [1, с. 74].

«Я убежден, - пишет митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, - что права и свободы человека нуждаются в защите. Но я убежден также и в том, что человек не рождается безгрешным. Даже если исключить богословский аспект, христианскую антропологию с ее учением о поврежденности человеческой природы как следствия первородного греха, мы можем, к сожалению, констатировать: каждый ребенок наследует не только физические, но и нравственные пороки своих родителей. Последние достижения генетики только подтверждают эту неутешительную истину. Вследствие этого, «раскрепощение» человеческой личности, ее свободное развитие без всякой коррекции со стороны общества приведет и к раскрепощению темного «дионисийского», как говорили греки, начала, которое есть в каждом человеке. И это тупиковый гибельный путь для нашей цивилизации» [2, с. 81]. В основе идеи прав и свобод человека лежит христианское понимание человека как образа Божия, чем и определяется высокое достоинство личности.

И если отделять задачу соблюдения и защиты человеческих прав от нравственной ответственности человека перед Богом и людьми, то мы обрекаем человечество на раскрепощение страстей, на такой взрыв инстинктов, который с легкостью превратит общество в волчью стаю.

Необходимо сочетание прав и свобод с традиционными нравственными ценностями, как они представлены в религии и национальном самосознании народа. Что происходит сейчас на Западе, где в настоящее время не учитываются нравственные ценности и где не присутствует понятие греха? В частности, для гомосексуальных пар требуют тех же прав, которые имеют нормальные семьи. Что можно противопоставить этой тенденции? Только абсолютную нравственную норму, закрепленную в этическом учении Церкви.

Но религию на Западе оттесняют в сферу частной жизни едва ли не более успешно, чем это было в нашей стране при советской власти. Вы можете быть верующим в храме или у себя дома. Ваши христианские убеждения не могут мотивировать ваши поступки в общественной жизни. Например – отказ европарламентариев утвердить в должности комиссара Еврокомиссии итальянца Рокко Буттильоне лишь за то, что он, в соответствии со своими убеждениями доброго католика, назвал гомосексуализм грехом. Судебному преследованию подвергся мэр Иерусалима Ури Лупнянски за попытку запретить в Святом городе гей-парад, то есть, откровенную пропаганду греха. Одновременно с этим секулярный мир считает себя вправе вмешиваться во внутренние дела Церквей. В некоторых европейских странах поднимается вопрос о том, чтобы законодательно обязать Церкви рукополагать в священный сан открытых гомосексуалистов и венчать их. И все это ради соблюдения «права человека» на грех, разрушающий человеческую природу.

В Калифорнии было запрещено устанавливать в общественных местах рождественские ели. Этот запрет выглядит особенно удивительно в свете того, что в Израиле, государственной религией которого является иудаизм, в рамках специальной правительственной программы христианам бесплатно раздаются ели – эти символы Рождественского праздника. Даже любимый христианский праздник – Рождество – во многих западных странах потерял свое название: теперь представители власти поздравляют людей с сезонными праздниками.

В 2005 году Парламентская ассамблея Совета Европы приняла резолюцию «Женщина и религия в Европе», в которой говорится: «Свобода вероисповедания ограничена правами человека». Это утверждение ставит религиозную жизнь в подчиненное положение по отношению к правам человека. Для верующего человека это звучит как призыв к нарушению воли Божией ради человеческих представлений. В данном случае правами человека прикрывается определенная философия, которую разделяет небольшой круг людей. Согласно этой философии, если женщин не рукополагают в священники и епископы в той или иной общине, то эта община должна подвергнуться государственному наказанию и общественному порицанию. Однако нормы религиозной традиции являются для верующего сознания более авторитетными, чем земные законы.

Наблюдается сильное влияние крайних феминистских взглядов и гомосексуальных воззрений на формулировки норм, рекомендаций, программ в сфере правозащитной деятельности, которые являются разрушительными для института семьи и воспроизводства населения. Не нам судить, какой образ жизни выбирают те или иные люди, но почему их взгляды должны через юридическую систему принудительно навязываться другим людям, их не разделяющим? Например, в Великобритании была запрещена деятельность католических агентств по усыновлению, которые отказывались рассматривать гомосексуальные пары в качестве возможных кандидатов в приемные родители.

В январе 2006 Европейский парламент принял резолюцию о гомофобии в Европе. В частности, в статье пятой страны ЕС призываются к борьбе с гомофобией в школах, университетах, СМИ, в том числе – административными, юридическими и законодательными средствами. На деле это привело к тому, что в публичной сфере некоторых стран люди не могут высказать отрицательного отношения к гомосексуализму. Из-за этого их могут лишить должности, как было в случае с Буттильоне, посадить в тюрьму, как это было в случае с пастором Грином в Швеции. Есть и другие случаи, когда люди подвергались давлению из-за своих взглядов на гомо-

сексуализм как на греховное явление. В этих случаях ценностные взгляды меньшинства навязываются большинству именно через публичное пространство и через международное право путем навязывания взглядов сексуальных и религиозных меньшинств большинству жителей планеты. Было бы правильно оставить свободу выбора своей половой жизни в частной сфере. Но нельзя норму таких половых отношений пропагандировать в публичном пространстве как естественную, так как большинство людей с этим не согласны.

В последнее время ассоциации, защищающие права сексуальных меньшинств, становятся все более агрессивными в своих лозунгах. Навязываются жителям большинства европейских городов гей-парады, которые вступают в противоречие с нравственностью большинства людей. Что дальше? На очереди уже стоит требование разрешить педофилию. Мы столкнемся с этим в ближайшем будущем, и нам скажут, что это – права человека. В Голландии уже существует политическая партия, которая выступает за такую свободу.

Все эти примеры свидетельствуют о том, что, исключая понятие греха и личной ответственности, либеральные ценности и свободы не способны остановить нравственную деградацию общества, ибо объективно содействуют свободе падшего человека, свободе вне нравственной системы. Такая свобода оборачивается произволом, буйством раскрепощенных страстей, разрушением нравственности в личной, семейной и общественной жизни.

Права человека – это не единственная ценность в обществе. Если права человека оказываются единственной ценностью в обществе, то они оборачиваются диктатом, например требование сексуальных меньшинств. Механизм прав человека может быть эффективным только тогда, когда в обществе поддерживаются и другие ценности; да, он необходим, ибо он помогает выстраивать правильные отношения между государством и обществом, между человеком и человеком, внушает каждому уважать другую личность.

Ещё в 2006 году Всемирным русским народным собором была принята Декларация достоинства и прав человека. В ней говорится о необходимости развивать правозащитную деятельность, обращая внимание на проблемы и потребности простых людей. «Мы готовы к сотрудничеству с государствами, со всеми благонамеренными силами в деле обеспечения прав человека. Особыми областями такого сотрудничества должны стать сохранение прав наций и этнических групп на их религию, язык и культуру, отстаивание свободы вероисповедания и права верующих на свой образ жизни, противостояние преступлениям на национальной и религиозной почве, защита личности от произвола властей и работодателей, попечение о правах военнослужащих, охрана прав ребенка, забота о людях, находящихся в местах заключения и социальных учреждениях, защита жертв деструктивных сект, недопущения контроля над частной жизнью и убеждениями человека, противодействие вовлечению людей в преступность, коррупцию, работоторговлю, проституцию, наркоманию, игроманию». Права человека могут быть эффективны только тогда, когда в обществе поддерживаются и другие ценности, которые имеют не меньшее значение для большинства общества. В той же Декларации Всемирного русского народного собора говорится: «Существуют ценности, которые стоят не ниже прав человека. Это такие ценности, как вера, нравственность, святыни, Отечество. Когда эти ценности и реализация прав человека вступают в противоречие, общество, государство и закон должны гармонично сочетать то и другое. Нельзя допускать ситуаций, при которых осуществление прав человека подавляло бы веру и нравствен-

ную традицию, провоцировало бы к оскорблению религиозных и национальных чувств, почитаемых святынь, угрожало бы существованию Отечества».

Права человека не должны противоречить нравственным нормам, которые признает большинство людей в качестве желательной нормы поведения. Если права человека будут поддерживать нравственный релятивизм в обществе, то они станут чуждыми для верующих людей. Права человека, как их понимают на Западе, в своем корпусе закрепляют определенные возможности, которыми человек может пользоваться по своему усмотрению. Другими словами, они защищают только свободу выбора, но ничего не говорят об ответственности человека. В результате без защиты остается свобода человека от зла. Свобода от зла является самоценной. Свобода же выбора приобретает ценность, когда человек избирает добро. Если же человек выбирает зло, этот выбор ведет к саморазрушению, наносит урон достоинству человека и лишает его свободы. Вот почему потакание злу бесчеловечно по своей сути. Что такое свобода от зла? Она описана на языке нравственных норм. В своем выступлении в Парламентской ассамблее Совета Европы Патриарх Алексий предложил понимание нравственности как положительной свободы: «Нравственность представляет собой свободу в действии. Это свобода, уже реализованная в результате ответственного выбора, ограничивающего себя ради блага и пользы самой личности и всего общества» [3, с. 195].

Мы знаем, что без нравственного воспитания невозможно становление человеческой личности. Нравственность есть способность человека определять, что есть добро и что есть зло? «Уклонись от зла и сотвори благо», – призывает Священное Писание. И для этого необходимо молодым людям духовное просвещение, которое и дает человеку необходимые знание в этой области с точки зрения нравственной традиции и веры.

«Воспитание нравственности должно стать столь же важной задачей, как передача знаний, – говорит Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, – Однако в наше время мы наблюдаем, что образование склонны трактовать неоправданно узко, исключая из него воспитательный момент. Попытка оторвать процесс получения знаний молодым человеком от формирования его этических ориентиров препятствует формированию духовно зрелой, гармонически развитой личности. Не по этой ли причине многие родители испытывают тревогу, отправляя в школы своих детей? С другой стороны, ухудшение психологической атмосферы в учебных заведениях, где дети зачастую приобщаются к сквернословию и курению, а подростки знакомятся с алкоголем и наркотиками, в конечном счете, влияет и на само качество образовательного процесса. В идеале вся система образования и воспитания молодежи должна исходить из традиционных духовно-нравственных координат. Соотнося этот идеал со сложившимся к настоящему моменту положением дел, можно сказать, что во многих курсах общественных и гуманитарных наук роль духовных ценностей в формировании общенациональной культуры народа России явно недооценивается» [4, с. 184].

Сотрудничество молодежных объединений, традиционных религиозных организаций, органов государственной власти призвано противодействовать проникновению в учебные заведения оккультных и экстремистских влияний, а также проводить работу по воспитанию молодежи через системный диалог Церкви, государства и общества. Сегодня в России введено в школах преподавание основ религиозной культуры. Эта практика основывается на принципе добровольности изучения любой из религиозных культур. Образование – высшее, среднее и начальное – ста-

новится полноценным и качественным тогда, когда базируется на фундаменте традиционных, вечных духовно-нравственных ценностей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Митрополит Кирилл. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. М., Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. – 74 с.
2. Митрополит Кирилл. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. М., Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. – 81 с.
3. Митрополит Кирилл. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. – М., Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. Приложение. – 195 с. Декларация о правах и достоинстве человека.
4. Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. Данилов мужской монастырь, Даниловский благовестник. – Москва. 2009. – 184 с.

Vladimir Dmitriev

(archpriest, senior priest of church of martyr Mercury of Smolensk
(Smolensk, Russia)

e-mail: Dmitriev250259@mail.ru

LIBERAL STANDARD, HUMAN RIGHTS AND MORAL RESPONSIBILITY

Annotation. The given article is devoted to analysis of norms, principles and values which form the content of the so called 'liberal standard' and the appropriate approach to organization of society and state based on it. According to the author's opinion the way of life which has been formed under impact of postindustrial reality and liberal ideas, which are ingrafted as the only way of development for all, expansion of alien and destroying social and cultural factors bring serious danger to safety of spiritual health of nations, their religious, historical and cultural originality.

Key words: liberal standard, human rights, secular humanism, pagan anthropological centrism, religious values, traditional culture, Tradition, norms of faith.

Поступила в редакцию 15.07.2015

УДК 130.2

Н.П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: nragozin@indox.ru**НАРОДНЫЙ СУВЕРЕНИТЕТ, НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО И «ПРАВО НАЦИЙ НА САМООПРЕДЕЛЕНИЕ»**

***Аннотация:** Настоящая статья посвящена актуальной проблеме взаимосвязи понятий «народный суверенитет», «национальное государство» и «право наций на самоопределение». В связи с этим автор предпринимает попытку сформулировать основные условия, фиксация которых в нормах международного права позволяет перевести «право наций на самоопределение» из статуса декларации и инструмента для избирательной перекройки политической карты мира в работающий механизм демократической организации жизни современных народов.*

***Ключевые слова:** народный суверенитет, национальное государство, право наций на самоопределение, международное право, политическая карта мира.*

Политическая практика стучится в двери политико-правовой теории, но зачастую находит их закрытыми, в силу чего создаётся патовая ситуация, когда абсолютно насущные проблемы предполагаются заведомо неразрешимыми. К числу таких актуальных, но нерешаемых в теории политических проблем относится проблема реализации «права наций на самоопределение». На практике это право толкуется (и применяется) с совершенно непонятной избирательностью (вернее сказать: с понятной, но совершенно не правовой избирательностью). Например, почему объединение Восточной Германии (ГДР) с Западной Германией (ФРГ) – это нормальная реализация права на самоопределение немецкого народа, а воссоединение Крыма на основе всенародного референдума с Россией – это аннексия? Почему Косово в глазах западных политических деятелей имеет право на самоопределение, а Донбасс – нет?

В данной статье мы попытаемся показать взаимосвязь понятий «народный суверенитет», «национальное государство» и «право наций на самоопределение». Мы также постараемся сформулировать основные условия, фиксация которых в нормах международного права, позволит перевести «право наций на самоопределение» из статуса декларации и инструмента для избирательной перекройки политической карты мира в работающий механизм демократической организации жизни современных народов. Если воспользоваться выражением немецкого философа Фихте, мы хотим предпринять попытку «*принудить*» политиков к пониманию необходимости использования права наций на самоопределение не *инструментально*, а *нормативно*.

Доктрина народного суверенитета как единственного источника легитимности государственной власти, которую первым последовательно обосновал и развил Руссо, после Американской и Французской революций становится господствующим принципом в политической практике, приводящим к образованию национальных государств или наций-государств. Концепт «национальное государство» вводит в политическую практику и теорию два взаимосвязанных понятия – понятие

«территориальное государство» и понятие «нация», которые в англоязычной и франкоязычной политической теории и лексике употребляются синонимично.

В рамках демократически-республиканской (Руссо и якобинцы) и либерально-республиканской традиций (Локк, Милль и либералы) нация понимается как государственный народ, т.е. народ, обладающий государством. Или, по определению Я. Эгберта: «Государственный народ являет собой правовое сообщество, а нация – политическое сообщество по волеизъявлению, принадлежность к которому не зависит от социального, конфессионального или этнического происхождения. Согласно исходной либерально-республиканской идее, порождённой Французской революцией, государственный народ как общность всех граждан и нация идентичны» [1]. В ходе буржуазных революций происходит самоконституирование новой, исторически беспрецедентной *политии* – национального территориального государства, в котором рождается новая общность людей, нарекаемая старым словом «нация», придающим ему, как это часто бывает в истории, новое значение.

Изначально слово «нация» (*natio* от лат. – род, племя) означало группу людей, объединённых общим географическим местом происхождения или кровнородственными связями. При этом «нация» было словом-маркёром, позволявшим отличить «чужих» от «своих». На протяжении средневековья слово «нация» стало дополняться значением «общности по интересам» («нации» купцов, студентов, дворян)²⁴. При этом, появлявшееся в слове «нация» некоторое политическое значение имело смысл обозначения обладавшего политическими правами дворянства в отличие от народа (в смысле – простого народа, или простонародья). Так, венгерская «нация» состояла только из представителей аристократии, а в Польше «поляками» именовали только шляхтичей, поскольку лишь они участвовали в управлении государством, заседаая в сеймах. Очевидно, что сословное понимание «нации», существовавшее в рамках дворянской монархии или республики, не совпадает с современным политическим пониманием нации как единого сообщества граждан государства.

В ходе буржуазных революций, как отмечает Я. Эгберт, возникновение политической нации происходило двумя путями: «Первый из них, приведший к образованию нации – когда граждане сами объявляют себя нацией и преобразуют существующее в традиционных границах абсолютистское династическое государство в нацию-государство – был проделан Францией. В свою очередь, США дают пример возникновения нации-государства в процессе самоосвобождения подданных и превращения их в граждан» [1]. В первом случае наличная территория государства подпадает под юрисдикцию политической власти народа-суверена, сбросившего династическую власть монарха. Во втором случае подданные короны отделяются от неё вместе с территорией своего проживания, над которой они устанавливают свою суверенную власть. Коронные земли становятся собственностью народа, территорией, принадлежащей национальному государству.

Вслед за политическим конституированием нации идёт процесс формирования её «тела»²⁵ – экономических, социальных и культурных органов, необходимых

²⁴ Об изменении значения слова «нация» см.: Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. – К., Либідь, 1999, с. 31-38; Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1870 года. – Спб., Алетейя, 1998, с.25-31.

²⁵ Процессы образования «тела» нации являются предметом изучения социологии, культурной антропологии и других научных дисциплин. В рамках этого изучения созданы несколько теорий нации. С нашей точки зрения, примордиалистские теории наций некритически воспроизводят неисторический ретроспективно-утопический образ нации, существующий в сознании националистов, и поэтому имеют малую научную

для полноценного функционирования политического организма. Вернее сказать, процесс формирования «тела» нации начинается до её политического конституирования, а после него он получает дополнительный импульс, устанавливая контроль над природными и человеческими ресурсами перешедшей под его юрисдикцию территории, устанавливая политические и административные институты, правовое регулирование процессов, создавая единое культурное пространство коммуникации, накопления и трансляции исторического опыта (национальный язык, историю, символы)²⁶.

Возникновение политической нации стало мощным стимулом для развития этносов²⁷. Этноты как неполитическая общность людей стремительно политизируются и в середине XIX века в Европе возникают этнонациональные движения, которые затем несколькими волнами расходятся по всему миру²⁸, национализм, а позднее и «право наций на самоопределение».

Под национализмом мы понимаем такой политический принцип, который предпринимает попытку обоснования создания национального государства, исходящую из перспективы этнического понимания нации как общности людей, связанных происхождением, исторической судьбой и культурой, т.е., это – попытка создать из этнической общности общность политическую. И при этом национализм исповедует второй принцип, удачно сформулированный Э. Геллнером: «политическая и национальная единицы должны совпадать» [2, с. 29].

Начиная с 1830 г. европейскую политику сотрясает выдвинутый Дж. Мадзини «принцип национальности» – «Каждой нации – государство». Кажущаяся простота и справедливость такого принципа наталкивалась на целый ряд проблем, а именно: (1) как и кто будет определять, что перед нами находится именно нация, которая заслуживает своего государства; (2) как быть в том случае, если «границы государства не охватывают всех представителей определённой нации; или могут включать не только их всех, но и чужаков; возможен и смешанный вариант: когда и все соплеменники не охвачены, и к ним присоединяются представители другой нации» [2, с. 29]; (3) наконец, как быть, если представители одной нации (например, ан-

ценность. Более убедительны «модернистские» теории наций. Специальное обсуждение «тела» нации не входит в нашу задачу, т.к. мы рассматриваем политическую конституцию, «скелет» нации.

²⁶ Достаточно убедительный анализ создания национальной культуры как символического пространства, в котором располагается «воображаемое сообщество» – нация, дан в книге Б. Андерсона (См.: Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., Критика, 2001.) О формировании национальных (литературных) языков см.: Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1870 г. – СПб., Алетейя, 1998, с. 76-101. Ключевые тезисы, которые доказывает в этом разделе своей книги автор, таковы: (1) «... До введения всеобщего начального образования никакого разговорного «национального» языка не было и быть не могло...» (2) «Новые языки появляются вместе с новыми государствами, а не наоборот» (Указ. Соч., с. 83, 101).

²⁷ В культурной антропологии и этнографии существуют различные подходы к пониманию природы этничности, одни из которых тяготеют к субстанциональным, а другие к инструментальным определениям этого феномена. Поскольку анализ этой проблемы выходит за пределы нашей темы, а также поскольку и субстанциональный, и инструментальный подходы не включают в число обязательных признаков этноса наличие у него политической организации, то мы в качестве его рабочего определения возьмём то, которое предложил академик Ю. В. Бромлей: «...Этнос [...] может быть определён как исторически сложившаяся на данной территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также осознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самоназванием), фиксированном в самоназвании (этнониме)». (Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М., 1983, с. 58)

²⁸ Предпоследняя широкая волна националистических или национально-освободительных движений приходится на 60-70-е годы XX века, когда происходило крушение мировой колониальной системы, а последняя по времени (конец XX – начало XXI века) приходится на период развала социалистического лагеря.

гличане, немцы, корейцы) создали несколько государств или являются существенной составной частью (например, испанцы, португальцы, французы, китайцы) нескольких государств? Какого либо ясного ответа на эти вопросы принцип национальности не содержал²⁹. Примечательно то, что на политическую карту будущей Европы наций, которую Мадзини составил в 1857 г., он нанёс всего 12 довольно крупных государств [3, с. 212]. Но уже к началу XX века на политической карте Европы насчитывалось более 20 государств³⁰.

Когда теоретический принцип и политическая реальность столь расходятся, то чаще всего идут по пути теоретического оппортунизма. На практике во второй половине XIX века использование «принципа национальности» Мадзини обставилось требованием, адресованным возможному претенденту на обладание собственным государством, соответствовать трём критериям: (1) «историческая связь народа с современным или с государством, имевшим довольно продолжительное и недавнее существование в прошлом», то есть, для того, чтобы получить государство, требовалось уже обладать опытом государственной жизни; (2) «существование давно и прочно утвердившейся культурной элиты, обладающей письменным национальным языком – литературным и административным»; (3) «уже доказанная на практике способность к завоеваниям» [4, с. 61-62]. Фактически эти критерии санкционировали политику свершившихся фактов, когда нация, уже обладавшая опытом государственной жизни в составе другого государства, создавала новое государство, в котором она занимала политически господствующие позиции путём захвата соседних территорий, населённых соплеменниками. То обстоятельство, что вновь созданное государство, скорее всего, не будет этнически однородным, а способ его создания (захват территорий) по всей вероятности спровоцирует на подобные действия другие этносы, никого не смущало.

Но и с этими оппортунистическими приспособлениями «принципа национальности» к требованиям «реальной политики» он серьёзно расходился с политической практикой. Как отмечает Я. Эгберт, в XIX-XX столетиях «только три европейских государства образовались в результате объединения»,³¹ а «подавляющее большинство европейских наций-государств (29) обязаны своим появлением сепаратистскому национализму» [1].

После Первой мировой войны политическая карта Европы вновь претерпела существенную перекройку. В результате крушения Германской, Австро-Венгерской, Османской и Российской империй на ней появились новые государства. Одновременно появился и новый политический принцип, который должен был легитимизировать политическую практику создания суверенных национальных государств. Таким принципом стал принцип «права наций на самоопределение», почти одновременно выдвинутый американским президентом В. Вильсоном

²⁹ Ещё более взрывоопасный характер формула Мадзини приобрела, когда австрийский марксист К. Реннер в книге «Государство и нация» (1890) к её первой части «Каждой нации – государство» добавил вторую: «Не более одного государства для каждой нации». Буквальное исполнение этой формулы способно привести к такой перекройке политической карты мира, по сравнению с которой «великое переселение народов» покажется просто лёгкой прогулкой.

³⁰ На 1999 г. на политической карте Европы насчитывалось 48 государств и в недалёком будущем нельзя исключать появления новых.

³¹ Имеются в виду Швейцария (из 22 кантональных государств в 1848 г.), Италия (из 8 государств и частей государств в 1859 — 1866 гг.) и Германия (из 36 тогдашних членов Северо-Германского Союза в 1871 г.).

и В. Лениным³². И снова возникли проблемы с применением этого принципа. Вильсон полагал, что в Европе должно быть 26 независимых государств и, подобно Мадзини, тоже не угадал [3, с. 212].

Актуальность разработки политического принципа, на базе которого можно было бы создать правовые нормы и институциональные рамки для набиравшего размах движения трансформации этнонациональных сообществ в национальные государства, не вызывала сомнений. В XX столетии практика этнонационализма, наряду с существовавшей задолго до этого дискриминацией и угнетением групп людей по расовому, этническому и культурному признакам, пополнилась использованием практик апартеида, этнических чисток, принудительных переселений и геноцида.

Тем более вялым и бесплодным на этом фоне выглядит использование в политике «права наций на самоопределение». За почти девяносто лет своего существования этот принцип всего лишь вошёл в вводные статьи двух пактов ООН – «Пакта о гражданских и политических правах и Пакта о социальных правах 1966 г.». При этом некоторое разъяснение содержание права на самоопределение получило в принятой Генассамблеей ООН в 1970 г. «Декларации о дружественных отношениях», в которой говорится, что при решении вопроса о политическом статусе речь может идти о создании суверенного и независимого государства, о соединении с другим независимым государством или о предоставлении иного политического статуса.

Анализируя содержание этих международно-правовых документов, содержащих разъяснение принципа «права наций на самоопределение», немецкий учёный Г. Бруннер приходит к выводу: «Формулировки важнейших документов ООН в конечном счёте составляют запутанную конструкцию правил, исключений и исключений из исключений. Международное право также не вносит большей ясности, поскольку пропитано политическим оппортунизмом и лживостью» [5, с. 166].

Думается, что причины запутанности и невнятицы «права наций на самоопределение» заключаются не только в политическом оппортунизме и лживости. Нам кажется, что данный принцип, если его толковать как принцип трансформации *этнонии* в *политию*, как общее право этноса на создание своего отдельного государства, не может быть реализован. Создание национального государства как государства моноэтнического – утопия.

На 1999 год в мире насчитывалось 199 государств, сейчас их число составляет 215. Всего же в мире насчитывается более 3000 этносов. Если мы допустим, что эти 215 государств удовлетворили (более или менее сносно) потребности в собственной государственности, предположим, 300 этносов, то и в этом случае 9/10 этносов остаются неудовлетворёнными. Если же учесть запутанность историй развития этносов, общую с другими этносами территорию проживания, густую сеть экономических связей, современные процессы миграций, то такие стремления этносов к созданию собственной государственности в принципе не могут быть удовлетворены без грубого попрания потребностей и интересов других этносов. С другой стороны, известно, что 90% уже существующих национальных государств являются полиэтническими по своему составу. Если образование этносом собствен-

³² Подробнее о различиях и сходстве понимания принципа «права наций на самоопределение» у Вильсона и Ленина см.: Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – Спб., Университетская книга, 2001, с. 150-155.

ной политике – это правило, то почему на практике оно реализуется лишь в виде исключения?

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод: трактовать современную политическую нацию демократического государства как этническую, или предоставляющую привилегии какому-либо этносу – это глупость, граничащая с преступлением.

«Право наций на самоопределение» может существовать как принцип, санкционирующий рождение в ходе демократической процедуры свободного волеизъявления новой политической нации, которая либо подводит черту под своим прошлым недемократическим существованием, либо осуществляет таким образом сессию от недемократического государства.

«Право наций на самоопределение» опирается на принцип народного суверенитета как источник всей государственной власти, непосредственным воплощением которого является законодательная власть. Но в сфере межгосударственных отношений государство выступает как деятельный субъект, непосредственным органом которого является исполнительная власть. Признание статуса исполнительной власти как полноправного субъекта межгосударственных отношений является признанием её суверенности. Таким образом, в международном праве возникает и функционирует принцип государственного суверенитета.

Исполнительная власть, которая, с точки зрения демократического конституционного права, является производной от народного суверенитета и подконтрольной ему, в сфере межгосударственных отношений обретает статус, практически равный народному суверенитету и относительную самостоятельность. Исходя из этих обстоятельств, понятие «национальное государство» в английской политической мысли получает такое определение: это государство, «имеющее отдельный и от правителей, и от управляемых политический аппарат с верховной юрисдикцией на очерченной границами территории, поддерживаемый требованием на монополию принудительной власти и пользующийся минимальным уровнем лояльности со стороны своих граждан» [6, с. 23]³³. Не секрет, что именно соображения сохранения государственного суверенитета и территориальной целостности являются главным препятствием для реализации «права наций на самоопределение». Равным образом как и действия исполнительной власти, которая руководствуется соображениями «простоты и оперативности» управленческой деятельности, зачастую ведут к игнорированию интересов этнических сообществ, входящих в состав суверенной нации.

С нашей точки зрения, «право наций на самоопределение» является логическим развитием демократического принципа народного суверенитета. Но для того, чтобы оно начало становиться эффективным инструментом решения политических проблем требуется его содержательная политико-правовая проработка и закрепле-

³³ Для сравнения приведём определение государства в немецкой политико-правовой мысли: «В немецкой традиции «государство» - это юридический термин, который относится одновременно к Staatsgewalt, исполнительной ветви власти, гарантирующей внутренний и внешний суверенитет, к Staatsgebiet, чётко определённой территории, и к Staatsvolk, совокупности граждан. Последняя выступает в качестве символического носителя законного порядка, составляющего юрисдикцию государства в границах его территории. С социологической точки зрения, можно добавить, что институциональную сердцевину современного государства образует юридически оформленный и высокодифференцированный административный аппарат, который имеет монополию на легитимные средства насилия...» (Хабермас Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства. – В кн.: Нации и национализм. – М., Праксис, 2002, с. 364).

ние в нормах международного права не на уровне декларативного провозглашения, а в детально разработанном международном пакте. Этот пакт должен включать следующее: (а) определение содержания права на самоопределение, (б) описание процедуры его реализации, (в) описание ответственности, связанной с реализацией этого права, а также (г) указание мер воздействия на тех, кто чинит препятствия в его реализации. Руководящими принципами при создании такого пакта о праве на самоопределение, как нам представляется, должны быть следующие основоположения: - понимание самоопределяющегося народа не как этнической, а как политической общности граждан демократического государства; - признание права на отделение в случае проведения государством, от которого стремятся отделиться граждане, этнократической политики; - признание верховенства принципа самоопределения народа над принципом государственного суверенитета и территориальной целостности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

15. Ян Эгберт. Государственное и этническое понимание нации: противоречия и сходство. – Полис. Политические исследования. – М., 2000. – № 1. – С. 114-124.
16. Гелнер Е. Нації та націоналізм; Націоналізм: Пер с англ. – К., Таксон, 2003. – 300 с.
17. Хобсбаум Э. Век Империи. 1875-1914. – Ростов н/Д, Феникс, 1999. – 519 с.
18. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1870 года: Перевод с англ. А.А. Васильева. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 119 с.
19. Бруннер Г. Национальные государства и право на самоопределение: никакой связи? // Этнос и политика: Хрестоматия / Авт.-сост. А.А. Прусаускас. М.: УРАО, 2000. – С. 165.
20. Хелд Д. Введение редактора [Текст] / Д. Хелд // Современная политическая теория. (Автор-составитель Д. Хелд) / Пер. с англ. под общей редакцией В.И. Даниленко. – М.: NOTA BENE, 2001. – С. 14-42.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

PEOPLE'S SOVEREIGNTY, NATIONAL STATE AND 'NATIONS' RIGHT FOR SELF-DETERMINATION'

Annotation: the given article is devoted to the burning problem of interrelation of concepts of 'people's sovereignty', 'national state' and 'nations' right for self-determination'. Due to this the authors makes an attempt to formulate basic conditions fixing which in the norms of international law gives an opportunity to transfer 'nations' right for self-determination' from declarative status and instrument for selective reconstruction of the world's map into functioning mechanism of life for modern nations.

Key words: people's sovereignty, national state, nations' right for self-determination, international law, political map of the world.

Поступила в редакцию 07.11.2015 г.

УДК 316.37

С. И. Сулимов, И. В. Черниговских

(к.филос.наук, доцент; к.филос.наук, доцент)

Воронежский государственный университет инженерных технологий

(г. Воронеж, Россия)

sta-sulimov@ya.ru; igrchernigovskix@rambler.ru

ОБ ИСТОКАХ ВАХХАБИЗМА И ЕГО РОЛИ В ИСЛАМИСТСКОМ ТЕРРОРИСТИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ

Аннотация. Данная работа посвящена анализу факторов возникновения ваххабитского направления в исламе и его широкого распространения во второй половине XX в. Авторы прослеживают связь ваххабизма с панисламистским движением (в частности, с «Братьями-мусульманами») и экстремистскими мусульманскими организациями местного значения (например, афганской группировкой «Талибан»).

Ключевые слова: ваххабитский ислам, глобализация, деобанди, исламизм, международный терроризм, Талибан.

В наши дни, говоря о международном терроризме, многие отечественные (А. Брасс) и зарубежные (Р. Мейер) авторы *a priori* упоминают ваххабитское течение ислама, как будто каждый его адепт обязательно связан с той или иной террористической организацией. Некоторые зарубежные исследователи (П. Дж. Бьюкенен) приравнивают международную террористическую группировку «Аль-Каида» к афганскому религиозно-политическому движению «Талибан», что совсем неправомерно. Для неискушенного наблюдателя вырисовывается странная и страшная картина: могущественная мусульманская секта объединяет исламский мир под своим знаменем, превращая каждого верующего мусульманина в фанатичного террориста. Такой взгляд далёк от реальности. Кроме того, от него ускользают те реальные угрозы, которые ваххабитское движение всё-таки несёт мировому сообществу. В данной работе мы познакомим читателя с краткой историей и доктриной ваххабитского ислама и покажем его реальный военный и политический потенциал, а также проследим связи ваххабитских организаций с другими движениями исламского экстремизма.

Вопреки расхожему, ни на чём не основанному мнению, ваххабитское движение возникло не в XX в. под опекой американских и европейских спецслужб, а в далёком XVIII в., на Аравийском полуострове, вдали от каких-либо политических центров. Следует отметить, что ислам очень тесно связан с политикой и всегда активно взаимодействует с государственными структурами. В описываемый период оба самых многочисленных направлений ислама, суннизм и шиизм, оказались очень тесно интегрированы в две империи: Османскую Турцию и Сефевидскую Персию. Шиитский ислам, отличительной чертой которого является мессианство, почти никогда не ориентирует своих адептов на политические перемены, полагая, что посланник Аллаха установит в мире надлежащий порядок, но в своё время. Сунниты до начала XX в. были покорны халифу – духовному наследнику пророка Мухаммеда, которым с XVI в. считался османский султан. И этот монарх почти всегда предпочитал держать ислам в стороне от реальной политики, управляя государством в соответствии с вполне мирскими принципами. Для поддержания же баланса между светской и духовной властями султан опирался на богословов-

правоведов, основной задачей которых было сохранять исламское вероучение от расколов и при этом урезонивать слишком ретивых поборников реализации шариата в государственном устройстве. Вот как характеризует консерватизм суннитского ислама той эпохи англо-пакистанский исследователь А. Тарик: «Терпимость, проявляемая по отношению к иудеям и протестантам, почти никогда не распространялась на еретиков внутри самого ислама. Муллы исламской империи заботились о том, чтобы расправа в таких случаях была скорой и жестокой. «Помни Мартина Лютера», – предостерегал кади султана. Реформацию можно было поддерживать, потому что она вела к раздорам внутри христианства, однако сама мысль о «мусульманском Лютере» была неприемлема» [1, с. 87].

Фактически не влияющий на политику персидской и турецкой империй ислам, тем не менее, пронизывал все сферы жизни восточного простонародья, порой принимая причудливые формы, далёкие от Корана. Например, уважаемые в народе бродячие монахи, суфии, проповедовали экстатическое богообщение, играли на музыкальных инструментах и употребляли алкоголь, однако это никак не умаляло их авторитета. Среди бедуинских племён процветал фетишизм, лишь немного согласованный с исламским вероучением. Дело в том, что кроме Корана и Сунны в исламе есть очень важный компонент, именуемый «бида», то есть «новшество». Это созвучное духу времени нововведение, никак не указанное в Коране, но благословенное рядом авторитетных богословов. Советский историк А. М. Васильев указывает, что одним из очень важных «новшеств» ортодоксального ислама является почитание святых: «Одним из «новшеств», вошедших в ислам, был культ святых. (...) Культ святых в исламе в основном местного, доисламского происхождения; но прежних божков или христианских святых заменили исламские проповедники, сподвижники пророка, выдающиеся теологи» [2; с. 92]. И, разумеется, среди образованных суннитов часто встречались и такие, которые полагали, что ислам в своём наличном виде подвергается эрозии и нуждается в эффективном очищении от злободневных «новшеств».

В первой половине XVIII в. арабийский теолог Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб, опираясь на труды известного средневекового автора Таки ад-Дина ибн Таймийи (XIV в.), призвал арабов вернуться к «традиционному» исламу времён пророка Мухаммеда и его первых четырёх наследников. В принципе, и до него, и после таких архаически настроенных мыслителей на Востоке встречалось немало. Но аль-Ваххаб сумел получить поддержку влиятельных бедуинских шейхов Османа ибн Муаммара и Мухаммеда ибн Сауда. Эти вожди согласились поддержать реформатора вооруженной рукой, если он укажет им, с кем же надлежит сражаться. Не стоит обманываться насчёт их готовности воевать: дело здесь заключалось во все не в религиозном фанатизме, а в обыкновенной корысти, ведь набеги и грабежи испокон веку были основным промыслом бедуинских племён. И поэтому Мухаммед аль-Ваххаб (сам, кстати, не бедуин, а судейский сын с блестящим образованием) был вынужден приурочить своё учение к политическим и экономическим запросам бедуинских племён и кланов. Получилась следующая доктрина:

1. *Единобожие.* Ваххабиты не признают пророка Мухаммеда избранником Аллаха и даже не упоминают его имени в молитвах. Для них Мухаммед – ничем не примечательный человек, в какой-то момент времени понадобившийся Аллаху для решения конкретной задачи.

2. *Отрицание любых «новшеств»*, касавшееся не только религиозных, но и технических нововведений.

3. *Панарабское братство*. Ваххабиты настаивают на принципе «арабы равны арабам», отрицая тем самым привилегии любой социальной группы. По этой же причине они до сих пор всячески отвергают культ святых: ни один человек не ближе к Аллаху, чем любой другой.

4. *«Очищение» ислама*, выразившееся в приравнивании всех ортодоксальных мусульман к «язычникам» и «идолопоклонникам», а суннитского мира к доисламскому миру.

5. *«Священная война»*. «Ваххабиты всех современных им мусульман, которые не разделяли их учения, считали гораздо худшими «многобожниками», чем людей джахилийи, доисламской Аравии. Это было отправным пунктом крайнего фанатизма и оправдывало всяческую жестокость по отношению к «многобожникам»» [2; с. 109].

Сначала мекканские муллы подшучивали, что аль-Ваххаб ввёл в исламское вероучение новый догмат: кто не согласен с ним, тот не мусульманин. Но вскоре стало не до смеха: отряды бедуинов, подстрекаемые самозванным ревнителем веры и его авторитетными друзьями, стали нападать сначала на паломников, совершающих хадж, а потом и на всех окрестных мусульман. Возможно, аль-Ваххаб сравнивал себя с пророком Мухаммедом, потому что верные ему бедуины захватили Мекку и подвергли её «очищению». В ходе этого акта были уничтожены могилы жены пророка Хадиджи и его дочери Фатимы. Имущество суннитов-ортодоксов беззастенчиво разграблялось, и многие из них были убиты за отказ признать аль-Ваххаба новым пророком. Так возник эмират Дерийя, настоящее ваххабитское государство, управлявшееся династией Саудитов и жившее за счёт набегов на земли «идолопоклонников», к которым ваххабиты относили не только суннитов, но и шиитов. В частности, отряды «ревнителей веры» захватили и разграбили священный для шиитов город Кербелу. В границах эмирата же действовали строгие правила, соединившие требования уголовного законодательства с принципами внешнего благочестия. В частности, ваххабитские кади проверяли, носят ли мужчины бороду надлежащей длины и достойным ли образом смеются. С населения в обязательном порядке взимался налог-милостыня (закят), но из-за повальной бедности арабов это была сущая капля по сравнению с добычей от набегов на турецкие и персидские земли. При этом отнятые в грабеже дорогие вещи оказывались практически бесполезными, потому что ваххабиты старались лишней раз не торговать с «идолопоклонниками».

В результате, кровавые выходы ваххабитов настроили против них всё восточное общество, а к серьёзной войне Дерийский эмират вовсе не был готов. Ведь, борясь с любыми «новшествами», ваххабиты не производили и не покупали огнестрельное оружие. Фактически они пытались вернуть Аравию и весь остальной мир в VII в. н.э., в эпоху возникновения ислама. И, разумеется, ни турецкий султан, халифату которого был брошен открытый вызов, ни персидский шах, которого совсем не радовали набег, не собирались мириться с существованием еретического «княжества». Поэтому в 1818 г. войска египетского паши Мухаммеда Али, формально подчинявшегося Стамбулу, вооруженные и обученные по европейским образцам, относительно легко сломили сопротивление ваххабитов, освободили Мекку и заняли Дерийю. Почти на полтора века о ваххабизме все забыли, хотя среди аравийских племён он продолжал существовать, будучи государственной религией Саудовской Аравии.

Второе рождение ваххабизм пережил в 1960-е гг. Этому предшествовали три важных события. Во-первых, в 1924 г. турецкий реформатор М. К. Ататюрк упразднил халифат, тем самым децентрализовав суннитский ислам. Во-вторых, светский арабский национализм (баасизм) скомпрометировал себя, приведя подерживавшие его страны (Египет, Сирию и Иорданию) к поражению в Шестидневной войне с Израилем. Оказалось, что подражание европейским странам и СССР не сделало арабские страны по-настоящему сильными. Те политики и мыслители, которые отстаивали независимость арабского мира от европейских колонизаторов, опираясь на идеи национального государства, просчитались. Зато их религиозно настроенные единомышленники, сначала протестовавшие против европейцев под религиозными лозунгами, а затем требовавшие введения в молодых странах шариата, получили своеобразный карт-бланш. Военное поражение светских режимов Египта, Сирии и Иордании сделало популярными идеи исламистов. Так, египетская террористическая организация «Братья-мусульмане», преследуемая как колонизаторами, так и правительством Насера, неожиданно стала единственной силой, ещё не скомпрометировавшей себя. Лидер «Братьев-мусульман» Сайид Кутб (Кутуб) прямо призывал исламизировать государство и общество и обвинял светский режим в идолопоклонстве и отступничестве от ислама. Ему вторил пакистанский религиозный идеолог Абуль-Ала Маудуди, требовавший создания единого всемусульманского государства, управляемого согласно нормам шариата. При этом важно отметить, что исламисты той эпохи – это не выходцы из сельской или горной глубинки, напуганные техническим прогрессом. Это, скорее, рафинированная интеллигенция, отвергшая идеалы марксизма в пользу превращения ислама в идеологию. Французский исследователь Ж. Кепель прямо об этом пишет: «Именно в сфере культуры (в широком смысле) исламизм начал свою битву, прежде чем проникнуть в общество и политику. Эта битва велась против национализма, за то, чтобы заменить одно мировоззрение другим. Исламистская культурная революция свершалась узкими группами активистов и интеллектуалов, на которых в конце 60-х годов совсем или почти совсем не обращали внимания» [3; с. 29]. Но эти процессы никак не повлияли бы на жизнь небольших ваххабитских общин Аравийского полуострова, если бы не третий фактор. А именно: в 1930-е гг. европейцы обнаружили в Саудовской Аравии нефтяные месторождения. С этого момента ваххабитские шейхи становятся сказочно богатыми и постоянно опекаются эмиссарами Великобритании и США. В частности, с 1933 г. существует транснациональная фирма «Арабо-американская нефтяная компания» («Arabian-American Oil Company - ARAMCO»), с 1938 г. осуществляющая добычу нефти на Аравийском полуострове. Можно сказать, что короли династии Саудитов – негласные управляющие арабскими владениями этой фирмы. И ваххабитские вожди попали в сложную ситуацию: вероисповедание и вековая традиция требовали от них употребить свои богатства на войну с «идолопоклонниками», но рисковать внезапно упавшими в руки миллионами отчаянно не хотелось. Поэтому Саудиты приняли тактически правильное решение: спонсировать «священную войну», но не вмешиваться в неё лично.

Ваххабиты оказывали и оказывают немалую финансовую помощь «Братьям-мусульманам», не настаивая на насилии с их стороны в адрес ортодоксальных египтян, но помогая заниматься благотворительной и педагогической деятельностью. Финансовая помощь Саудовской Аравии обеспечила в 1973 г. реванш арабских стран за поражение в Шестидневной войне. К началу 1980-х гг. весь ислам-

ский мир воспринимал ваххабитов как борцов за правое дело, всегда готовых прийти на помощь настоящим мусульманам. Ведь они охотно финансировали и содержали центры исламской культуры даже в иммигрантских районах западноевропейских городов. Казалось бы, такая деятельность граничит с искренней благотворительностью и имеет мало шансов разжечь какую-либо рознь или спровоцировать «священную войну». Увы, новый виток «холодной войны» дал в руки ваххабитам настоящую армию. И именно из-за этих событий некоторые исследователи ошибочно отождествляют транснациональную «Аль-Каиду» с афганским «Талибаном». Но обо всём по порядку.

В начале 1980-х гг. миллионы афганских беженцев прибыли в Пакистан, где заботу о них взяли на себя как местные власти, так и ваххабитские эмиссары, одним из которых был печально известный Усама бен Ладен. Ж. Кепель описывает созданные на деньги ваххабитов тренировочные лагеря для моджахедов [3; с. 136]. В этих местах налаживались контакты между афганскими партизанами и наркобаронами с одной стороны, и арабскими сектантскими вождями с другой стороны. Не забывали о своей выгоде и западные спецслужбы. Именно здесь зародилась легендарная «Аль-Каида». Вот как описывает её становление отечественный исследователь М. Ю. Крысин: «В 1983 г. в Пешаваре был создан первый центр вербовки новых добровольцев из Саудовской Аравии и других арабских стран для джихада в Афганистане – центр «Байт-уль-Ансар» («Дом последователей»). Главным инициатором его создания был Абдалла Аззам, а бин Ладен выделил средства для его финансирования. (Аззам познакомился с Усамой бин Ладеном здесь же, в Пешаваре, в начале 1980-х гг., и впоследствии сыграл важную роль в создании «Международного легиона ислама» или «Аль-Каиды», координационного центра современного исламистского международного терроризма)» [4; с. 205]. Разумеется, одних только арабских добровольцев для перелома в войне против советских войск было недостаточно, поэтому ваххабиты пошли на конкордат с индо-пакистанским мусульманским движением деобанди. Данное течение не имеет никаких догматических новшеств, но в социально-политическом плане ориентирует своих адептов на жизнь в замкнутой мусульманской общине, которая по умолчанию расположена в неисламской стране. Более столетия так выживали индийские мусульмане в британской Индии, окруженные сикхами и индусами. Теперь же арабские ваххабиты финансировали открытие деобанди учебных заведений для детей афганских беженцев. Так возникло движение «Талибан», что в переводе с арабского языка означает «Ученики». Деобандские медресе требовали от своих студентов беспрекословного подчинения наставникам и доходящего до мелочности внешнего благочестия. Именно выпускники таких медресе охотно отправлялись в тренировочные лагеря ваххабитов, а оттуда – в Афганистан, для сражений с советской армией и сменившими её войсками афганского диктатора Мухаммеда Наджибуллы. Но талибы, хоть и выращенные за деньги ваххабитов, не имели и не имеют ни малейшего желания сражаться по всему миру с «идолопоклонниками». «Кроме того, их джихад был направлен прежде всего против их собственного общества, которому они навязывали строжайшие моральные нормы; государство и международная политика их почти не интересовали» [3; с. 222]. Как только талибы захватили Афганистан, их дружбе с ваххабитами пришёл конец: они возглавили архаические реформы у себя дома, стремясь привести Афганистан в состояние «благочестивого средневековья». Им совсем неинтересно, как живёт весь остальной исламский мир.

Окончание Афганской войны (1989г.) подарило ваххабитам настоящую армию. Выходцы из пешаварских военных лагерей имели слишком испорченную репутацию для того, чтобы возвращаться домой, и все состояли на учёте у их спонсора и идейного вдохновителя Усамы бен Ладена. А вот этот человек, в отличие от королевского дома Саудовской Аравии, оказался именно идейным фанатиком, начавшим собственный джихад, продолжающийся по сей день. Основанная им «Аль-Каида» изначально располагала верными только ей и оплачиваемыми только из её кармана отрядами ветеранов Афганской войны, да и Саудиты, чтобы отвести от себя подозрения в отступничестве от идеалов ваххабизма, охотно время от времени оказывали этой организации поддержку.

В наши дни дочерние организации ваххабитской «Аль-Каиды» разбросаны по периферии исламского мира. Это и «Исламское государство Ирака и Леванта», и нигерийский «Ложный запрет» («Боко Харам»), и сомалийская «Юность» («Аш-Шабаб»), и многие другие террористические группировки. Не все они называют себя ваххабитами, но их действия красноречиво указывают на идейного вдохновителя и спонсора. Вот так, к примеру, устанавливают «новый порядок» сомалийские боевики из организации «Юность»: «Члены «Аш-Шабаб» утверждают, что смогут навязать стране своё понимание шариата. Они разрушают места поклонения местным святым в подконтрольных районах» [5; с. 55].

Возникает вопрос: может быть, ваххабизм – это современная, реформированная модификация ислама, которая ещё скажет миру новое слово? Это не так. Авторитетные мусульманские теологи, пожелавшие остаться анонимными, провели сравнительный анализ ваххабитских принципов с нормами ортодоксального ислама. Получилось вот что:

<i>Ваххабизм</i>	<i>Исламская ортодоксия</i>
Аллах занимает место, например, сидит на троне (Ибн Таймийя).	Аллах существует вне пространства и времени.
Антропоморфизм (например, у Аллаха есть лицо).	Запрет на приписывание Аллаху свойств сотворенных предметов.
Запрет почитания могил святых.	Разрешение почитания могил святых и паломничества к ним.
Запрет молитв святым.	Разрешение молитв святым.
Запрет молиться за умерших.	Разрешение молиться за умерших.
Запрет ношения амулетов.	Разрешение носить амулеты.
Приравнивание не совершающего намаз мусульманина к иноверцу.	Обвинение не совершающего намаз мусульманина в грехе.
Запрет празднования рождества пророка Мухаммеда.	Одобрение празднования рождества пророка Мухаммеда [6; с. 37-38].

Итак, получается, что ваххабизм – это не современный ислам, а мусульманское сектантское течение архаической направленности, почти что маргинальное даже в исламском мире. Но при этом было бы ошибкой огульно объявлять ваххабизм террористической идеологией. Ведь Саудовская Аравия, исповедующая ваххабизм в государственных масштабах, является самым обыкновенным королевством, жизнь в котором течёт в спокойном ритме. Вряд ли она имеет что-то общее с Дерией эпохи Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба. Однако при этом следует при-

знать, что ваххабизм менее уживчив не только с иноверцами, но и с другими исламскими течениями, к примеру, с шиизмом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Тарик А. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность / А. Тарик. – М. : АСТ, 2006. – 528 с.
2. Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство саудитов в Аравии (1744-1818) / А. М. Васильев. – М. : Наука, 1967. – 262 с.
3. Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма / Ж. Кепель. – М. : Ладомир, 2004. – 468 с.
4. Крысин М. Ю. Джихад. От Кашмира до Нью-Йорка / М. Ю. Крысин. – М. : Вече, 2005. – 480 с.
5. Елькина Е. А. Пираты Африканского Рога // Азия и Африка сегодня, 2009, №9. – С. 50-55.
6. Ислам срывает маску с экстремизма: сборник статей. – М. : Исламский аналитический центр противодействия экстремизму, 2004. – 244с.

S. I. Sulimov, I. V. Chernigovskih

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor;

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Voronezh State University of Engineering Technologies, Voronezh, Russian Federation

sta-sulimov@ya.ru; igrchernigovskix@rambler.ru

ON THE ORIGINS OF WAHHABISM AND ITS ROLE IN THE ISLAMIST TERRORIST MOVEMENT

***Annonation.** This work is devoted to the analysis of the factors in the emergence of the Wahhabi branch of Islam and its wide distribution in the second half of the twentieth century, the author traces the relationship of Wahhabism with the pan-Islamic movement (in particular, with the "Muslim brotherhood") and extremist Muslim organizations of local importance (for example, Afghan grouping "the Taliban").*

***Key words:** Wahhabi Islam, globalization, Deobandi, Islamism, international terrorism, the Taliban.*

Поступила в редакцию 25.06.2015

ИСТОРИЯ

УДК 338.43.01/02(09)

А. А. Саржан

(д.ист.наук, профессор)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: anatoliy.sarzhan@mail.ru

ОСНОВНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ АГРАРНОЙ ПОЛИТИКИ СССР В ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ (1945 – начало 1950 гг.)

***Аннотация.** В статье рассматриваются приоритеты политики советского государства в сельском хозяйстве в послевоенные годы. На основе анализа документов высших партийных и государственных органов, статистических материалов проанализированы наиболее характерные тенденции процесса реорганизации управления аграрной сферой страны, финансирования этой отрасли, рассмотрены взаимоотношения между государством и производителями, показаны как достижения, так и недостатки в реализации государственной политики в этом сегменте экономики.*

***Ключевые слова:** аграрная сфера, политика, инвестиции, внеэкономическое принуждение крестьян, управление сельским хозяйством.*

В годы советской власти в СССР к сельскому хозяйству государство всегда относилось как к второстепенному сегменту хозяйственного комплекса страны. Приоритетным сектором экономики, объектом постоянной заботы была промышленность, особенно ее тяжелые отрасли. Это было обусловлено не только социально-экономическими, но и классовыми, идеологическими факторами. Как свидетельствует исторический опыт, существовавшая модель экономики оказалась неэффективной. Переосмысление социально-экономической политики советской власти, выявление причин ее неудач и просчетов сегодня является актуальной проблемой. Историография разработки и осуществления в СССР социально-экономической политики представлена многочисленными исследованиями. Однако в научной литературе недостаточно глубоко проанализированы приоритеты этой политики в отдельных отраслях, в частности в аграрной сфере, в послевоенное время. Частично эта проблема отражена в обобщающих работах, учебных пособиях по истории народного хозяйства, социально-экономической политике [1]. Для большинства из них характерна тенденциозность оценок и выводов, акцентирование внимания на позитивных аспектах, откровенная направленность на обоснование целесообразности политики КПСС. Более объективно освещаются эти проблемы в работах, опубликованных в последнее время [2, 3]. Однако в исторической литературе нет научных работ, которые были бы посвящены сравнительному анализу приоритетов в аграрной сфере в послевоенное время.

Цель данной статьи – критически проанализировать аграрную политику советской власти в послевоенные годы, выявить ее основные приоритеты.

В первые послевоенные годы были сформулированы основные приоритеты, которые на длительное время определили стратегию развития экономики. Идеи либерализации экономической политики, более сбалансированного развития народного хозяйства, некоторой децентрализации его управления, сформулированные председателем Госплана СССР Н. Вознесенским и некоторыми другими руководи-

телями, в ходе дискуссии, возникшей в 1945-1946 гг. при обсуждении проекта четвертой пятилетки, не были поддержаны ЦК КПСС [4, л. 3]. Руководство государства избрало иной путь: в основу экономической стратегии была положена идея ускоренного развития промышленности, прежде всего ее тяжелых отраслей [5, с. 250]. Подобный подход в определенной мере был оправдан относительно послевоенной пятилетки, но, к сожалению, приоритет форсированного развития тяжелой индустрии, причем, часто в ущерб сельскому хозяйству, рассматривался как стержень долгосрочной стратегии развития страны.

Анализируя послевоенную сельскохозяйственную политику государства, отметим, что она имела откровенно антикрестьянскую сущность, причем допускались не отдельные просчеты – неправильной была ее концептуальная направленность: сельское хозяйство рассматривалось преимущественно как важный инвестиционный донор промышленности. Форсированное развитие индустрии, прежде всего тяжелой, осуществлялось не только вопреки интересам аграрной экономики и сферы потребления, но и во многом за их счет.

Для реализации этой грабительской политики государство использовало различные рычаги. Во-первых, финансовые ресурсы распределялись не в пользу села. Например, в Украине в послевоенной пятилетке капитальные вложения в развитие сельского хозяйства составляли лишь десятую часть общих инвестиций в народное хозяйство республики. Причем из 1047 млн. руб., которые были инвестированы в сельское хозяйство, 724 млн. руб., или почти 70% были колхозными средствами [6, с. 220, 222]. В целом, за 1946-1953 гг. «взнос» аграрного сектора в национальный доход страны составил 298 млрд. руб., а инвестировано в развитие этого важнейшего сегмента экономики лишь 193 млрд. руб. [7, с. 352].

Во-вторых, перекачки средств из сельского хозяйства в другие сферы осуществлялись также с помощью несправедливой ценовой политики и неэквивалентного обмена между промышленностью и сельским хозяйством. Колхозы вынуждены были сдавать свою продукцию по чрезвычайно низким заготовительными ценам. В то же время цены на промышленную продукцию, сельскохозяйственную технику были значительно завышены. Высокие расценки были также установлены на выполнение машинно-тракторными станциями сельскохозяйственных работ в колхозах [8, лл. 38-40].

Именно административное, внеэкономическое принуждение крестьян производить и сдавать государству продукцию почти бесплатно, за символические заготовительные цены, малооплачиваемая работа, неэквивалентный обмен между сельскохозяйственным и промышленным производителем приводили сельское хозяйство к тяжелым экономическим последствиям. Село, не имея необходимых накоплений и ресурсов для воспроизведения технологической и социальной базы, постепенно приходило в упадок и разорялось. Этому также способствовало пренебрежение власти к принципу материальной заинтересованности, что приводило к снижению экономической мотивации производителя к труду в общественных хозяйствах. К сожалению, подобное отношение к селу, как к сырьевому приращку промышленности, как к важнейшему инвестиционному донору государства, сохранялось и в дальнейшем.

Наряду с финансовыми рычагами государство применяло и откровенно насильственные административные методы к крестьянам. Например, в феврале 1948 г. по просьбе первого секретаря ЦК КП(б)У Н. Хрущева Президиум Верховного Совета СССР утвердил "закрытый" указ, в соответствии с которым каждого

крестьянина, не выработавшего установленный минимум трудодней, можно было решением общего собрания колхозников выселить за пределы республики.

Среди приоритетов сельскохозяйственной политики в послевоенные годы было также проведение многочисленных, но не всегда тщательно продуманных и экономически целесообразных социально-экономических экспериментов. Одним из первых таких экспериментов было движение за укрупнение колхозов. В начале 1950-х годов насильственное объединение небольших колхозов в огромные хозяйства началось повсеместно. Гигантомания, основанная на абсолютизации преимуществ крупного производства перед мелким, стала важной составляющей аграрной политики государства. Однако объединение бедных, экономически слабых хозяйств само по себе не могло решить насущных вопросов сельского хозяйства. Укрупнение, проведенное путем простого соединения мелких колхозов в более крупное хозяйство, при большой распыленности населения, изрезанности земельных угодий, плохих дорогах (а также по другим причинам) не только не дало тех преимуществ, на которые была рассчитана концентрация производства, а, наоборот, ухудшило управление производственными бригадами и фермами, увеличило затраты времени на перевозку техники и кадров к месту работы, в целом способствуя росту непроизводительных затрат. Просчеты в политике укрупнения колхозов вызвали значительные социально-бытовые изменения: почти полностью прекратилось развитие социальной инфраструктуры в мелких деревнях, отдаленных от центральной усадьбы колхоза. Новое строительство велось в основном в нескольких крупных поселках, а в небольших – постепенно жизнь замирала, особенно, если они попадали в категорию так называемых неперспективных. Колхозы, даже экономически сильные, не имели возможности обеспечить в равной степени социально-бытовое развитие всех своих населенных пунктов [9, лл. 9, 121, 167].

Одной из отличительных черт послевоенной социально-экономической, в том числе аграрной, политики была ориентация на экстенсивные методы хозяйствования. В послевоенные годы увеличение производства сельскохозяйственной продукции планировалось прежде всего за счет расширения посевных площадей, быстрого роста поголовья скота и т.п. Вместе с тем, необходимо отметить, что, на наш взгляд, это была вынужденная политика, определяемая жалким финансовым и экономическим положением послевоенной страны. В условиях всеобъемлющего опустошения для интенсивного развития хозяйства на основе достижений научно-технического прогресса не было ни материально-технических, ни кадровых, ни финансовых, ни иных ресурсов. Ведущей константой советской аграрной политики было негативное отношение к кооперативной собственности, которая изображалась как нечто «второстепенное», как «непоследовательно социалистическая» форма хозяйствования. Более того, всячески осуждалось и ограничивалось ведение частного подсобного хозяйства, которое вообще считалось «буржуазным пережитком». При этом использовались различные формы давления на кооперативные и частные хозяйства, в том числе – экономические и, прежде всего, в виде повышения налоговых ставок. Естественно, что подобное отношение к кооперативам и частным подсобным хозяйствам значительно ограничивало права крестьян, а, следовательно, сковывало их инициативу.

Итак, анализируя приоритеты аграрной политики советского государства в послевоенные годы, можно констатировать, что в отношении сельского хозяйства государство продолжало грабительскую политику: сельскохозяйственную продукцию, производимую колхозами, не закупало, а фактически изымало с помощью

продразверстки. Крестьянин был полностью отчужден от земли, средств производства и распределения созданного им продукта. На селе всячески подавлялись личный интерес и желание крестьян улучшить условия жизни за счет развития частного сектора. Все это приводило к одному из главных парадоксов советской системы в сельском хозяйстве: колхозник был мало заинтересован, точнее, совсем не заинтересован в развитии колхозного сельскохозяйственного производства, так как для эффективной, заинтересованной работы на колхозном поле у него не было ни материального стимула, ни духовной потребности. В начале 1950-х годов сельское хозяйство все еще оставалось полуразрушенным и малоэффективным. На селе преобладал ручной труд, несмотря на административные усилия колхозы очень медленно наращивали объемы выпуска сельскохозяйственной продукции. И главное – колхозная система не обеспечивала производство достаточного количества продуктов питания, не говоря уже об их качестве.

Анализ исследуемой проблемы свидетельствует о необходимости дальнейшего комплексного и объективного изучения истории разработки и реализации аграрной политики советского государства в послевоенные годы. В частности, на наш взгляд, более глубокого рассмотрения, принимающего во внимание конкретные условия послевоенного времени, требуют такие вопросы, как учет региональных особенностей в государственной аграрной политике, методология и механизм ее разработки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Микульский К. И. Социально-экономическая политика в социалистическом обществе. – М.: Мысль, 1978. – 279 с.
2. Зубкова Е.Ю. Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945 – 1953. – М.: РОССПЭН, 1999. – 229 с.
3. История экономического развития России // Под ред. А. К. Шуркалина. – М.: ПРИОР, 2000. – 181 с.
4. Российский государственный архив социально-политической информации. Ф. 17 (ЦК КПСС). Оп. 125. Д. 454.
5. Решения партии и правительства по хозяйственным вопросам. – М.: Политиздат, 1968. – Т.3. – 752 с.
6. Подсчитано по: Народное хозяйство Украинской ССР в 1985 году. Стат. ежегодник. – К.: Техніка, 1986. – 339 с.
7. Новітня історія України (1900 –2000): Підручник // А. Г. Слюсаренко, В. І. Гусев, В. П. Дрожжин та ін. – К.: Вища школа, 2000. – 663 с.
8. Центральный государственный архив общественных организаций Украины. Ф.1(ЦК Компартии Украины). Оп. 23. Д. 1420.
9. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 7689 (ЦК профсоюза работников агропромышленного комплекса СССР). Оп. 18. Д. 3.

A. A. Sarzhan

(Doctor of History, Professor)

Donetsk National Technical University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: anatoliy.sarzhan@mail.ru**MAIN PRIORITIES FOR AGRICULTURAL POLICY SOVIET UNION IN THE POSTWAR YEARS (1945 - early 1950 years)**

Annotation. The article deals with the policy priorities of the Soviet state in agriculture in the postwar years. Basing on the analysis of documents of the party and bodies of state power, statistical data there have been analyzed the most characteristic tendencies of management re-organization of the agrarian sector of the country, financing the industry, has been studied the relationship between the state and producers, showing both achievements and shortcomings in the implementation of the state policy in this segment of economy.

Keywords: agrarian sphere, politics, investment, extra-economic coercion of the peasants, agricultural management.

Поступила в редакцию 11.10.2015

УДК 37. (477) «192»

В. В. Липинский

(д.ист.наук, профессор)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail – Lipinskiyv@mail.ru**ФОРМИРОВАНИЕ СИСТЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ В УССР В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1920 – Х ГОДОВ**

Аннотация. В статье рассмотрены вопросы формирования системы социального воспитания детей на основе украинской советской концепции и модели образования, создания новых типов учреждений, совмещающих образовательную и воспитательную функцию с социальной защитой детства. Дается анализ причин, влияющих на изменения сети и структуры учреждений системы социального воспитания детей. Рассмотрены ошибочные подходы, тенденции и взгляды исследователей, допущенные в предшествующей историографии.

Ключевые слова: социальное воспитание, дневной детский дом, открытый детский дом, трудовая колония, детский городок, единая трудовая школа, социальная защита детства, детская беспризорность.

Увеличение спроса на образование, поиски путей его дальнейшего развития и совершенствования объективно обусловили интерес исследователей к проблеме исторического опыта советской педагогической мысли, анализу путей достижения его эффективности. Накопленный советской педагогической школой концептуальный опыт построения системы образования в УССР в 1920-е годы, апробированные инновационные технологии обучения, воспитания и проверки знаний, на наш взгляд, весьма актуальны и в современных условиях. В становлении новой системы образования в УССР важное место занимало формирование системы социального воспитания детей, на которую, наряду с воспитательной и образовательной функ-

цией, возлагалась и экономическая, поскольку семья в условиях того времени данную функцию постепенно утрачивала.

К проблеме развития сети школьных и дошкольных учреждений образования в разное время обращались многие авторы. К числу наиболее заметных работ мы можем отнести исследования Г. И. Ясницкого, С. К. Гутянского, А. В. Черкашина, А. М. Мельниченко и других [1-4]. В тоже время, указанные авторы проводили свои исследования без учета концепции и модели образования УССР и не учитывали сеть детских домов, где осуществлялось обучение воспитанников.

К числу задач данной статьи следует отнести изучение процесса формирования системы социального воспитания детей в УССР в первой половине 1920-х годов, развертывание сети учреждений всех видов дошкольного и школьного воспитания, исправление ошибочных подходов, тенденций и взглядов исследователей, допущенных в предшествующей историографии

Изучая и обобщая опыт работы органов образования на местах по развитию сети учреждений социального воспитания, 8 июня 1920 г. Наркомпрос принял постановление «О дневных детских домах», которые создавались во всех городах и больших промышленных центрах, куда принимались дети рабочих [5, д. 5, л. 13]. Дневные детские дома были призваны обеспечить питание и воспитание тем детям, родители которых днем работали и не могли самостоятельно выполнять воспитательные функции. В 1921 г. практика превращения детских садиков в дневные детские дома была очень распространенной. Так, в Харькове за первую неделю марта три детских садика были преобразованы в дневные детские дома, которые начали работу 8 марта [6, д. 130, л. 12]. В течение 1921 – 1922 гг. 23 детсада было преобразовано в дневные детские дома, численность которых в начале 1922 г. выросла до 383 (8135 детей) [7, с. 37].

10 июня Наркомпрос обнародовал постановление "Об организации открытых детских домов", куда принимались сироты и дети, которые остались без присмотра родителей в возрасте до 16 лет [8, д. 2, л. 58]. При открытых детских домах создавались столовые, бани, прачечные, библиотеки и мастерские. Под термином «открытые детские дома» следовало понимать свободный доступ детей в эти заведения в любое время дня и ночи, что было принципиально важно для бездомных и беспризорных детей.

22 июля вышло постановление Наркомпроса «О детских домах», в которые принимались дети-сироты в возрасте от 4 до 18 лет. На основании этого постановления в губерниях разрабатывались специальные документы о порядке приема детей в детские дома. 8 сентября 1921 г. Донецкий губернский отдел социального воспитания разработал инструкцию, по которой при секции охраны детства были созданы столы заявлений. После рассмотрения заявления дети-сироты посылались на медицинскую комиссию, потом – в коллектор-распределитель, а после окончания испытательного срока (2-3 недели) переводились в секции детских домов. При зачислении в детские дома преимущество предоставлялось полным сиротам [8, д. 2, л. 59]. На 1 января 1921 г. в Донецкой губернии насчитывалось 12 детских домов (8628 воспитанники), а на 1 января 1922 г. – 261 детдом (19792 воспитанника) [7, с. 38]. Такой стремительный рост детдомов в Донбассе был связан с поступлением сюда большого количества голодающих детей из Поволжья.

Чтобы защитить беспризорных детей, не достигших совершеннолетия, от «криминального влияния тюрьмы, арест, как средство административного и дис-

циплинарного наказания, к ним не применялся» [9, д. 1467, л. 83]. На базарах и вокзалах были созданы специальные пункты, где работали комиссии по делам несовершеннолетних правонарушителей, для которых формировалась сеть специализированных детских домов, трудовых коммун и колоний. Организацией таких учреждений и воспитательной работой в них наряду с органами народного образования занимались губернские прокуратуры. В этих заведениях сочеталась учеба с воспитательной деятельностью и производственным трудом.

Детская трудовая колония им. М. Горького, созданная выдающимся педагогом А. С. Макаренко, с 1920 г. по 1926 г. находилась около Полтавы. 27 октября 1924 г. на заседании коллегии Главсоцвоса было принято решение о реорганизации колонии. Теперь она была сконцентрирована в имени Трепке. Позже ее перевели в село Куряж около Харькова. В Харьковском государственном архиве сохранились документы и письма А. С. Макаренко, которые свидетельствуют о том, что выдающийся педагог наряду с воспитательной и учебной деятельностью занимался еще организационной работой и хозяйственным обеспечением [6, д. 982, л. 208-215].

Кроме обычных детских трудовых колоний и коммун для несовершеннолетних правонарушителей, создавалась сеть специализированных детских домов и колоний для детей с дефектами здоровья. В Харьковской губернии колония № 61 была создана для глухонемых детей, № 65 – для слепых. А всего в Харьковской губернии в конце 1922 г. было создано 10 аналогичных учреждений [6, д. 250, л. 287-288]. Специализированный детский дом для несовершеннолетних правонарушителей на базе бывшего детского колледжа № 2 был организован в октябре в 1923 г. в Мариуполе. Здесь функционировала школа-четырёхлетка с индустриальным уклоном, а учеба сочеталась с работой в мастерских [10, д. 26, л. 2].

В 1920 г. наряду с дневными, открытыми, учебными и специализированными детдомами, начали создавать детские городки. По выражению Г. Ф. Гринько (народный комиссар просвещения), они были «своего рода федерацией, объединением детских домов». В них создавали общие клубы, библиотеки, прачечные, кухни и огороды. Проводили общие праздники, учились в одной школе. В начале 20-х годов мы наблюдаем стремительный рост сети детских домов. Если в середине в 1919 г. она составляла 300 единиц, то в начале 1922 г. достигла 1750. Численность воспитанников детских домов за это время увеличилась с 20000 до 104740 [11, с. 31, 45].

Но даже такой стремительный рост сети детских домов не обеспечил нужного количества мест для беспризорных детей и сирот. По неполным данным численность поставленных на учёт сирот в Донбассе составляла 60 тыс., в некоторых уездах Волынской губернии – 20 тыс., в Киевской губернии – 30 тыс. Численность полусирот была в несколько раз больше. По оценке Наркомпроса, количество сирот и полусирот в 1922/23 учебном году превышала 950 тыс. – восьмую часть от всего детского населения Украины. Значительное количество социально незащищенных детей находились в специализированных заведениях по охране детства. С середины 1920 г. до начала 1922 г. их сеть увеличилась с 7 до 126 единиц (1800%), а численность детей – с 350 до 7000 (2000%). Летом 1923 г. в детских садах, детских домах разных типов, заведениях охраны детства находилось 130519 детей [12, с. 276].

1920 год прошел под лозунгом расширения сети единых трудовых школ, которые открывались в основном на базе ликвидированных в 1919 г. общеобразовательных структур. Так, в феврале 1920 г. на базе Юзовской городской женской

гимназии была создана единая трудовая школа. В 1920 г. перепись по шести губерниям УССР (Киевская, Кременчугская, Николаевская, Полтавская, Харьковская, Черниговская) показала, что общая грамотность детей от 8 до 11 лет составляла 28,0%, а от 12 до 16 лет – 56,7% [13, с. 31-32]. Это значило, что перед Наркомпросом УССР стояло задание максимального расширения сети общеобразовательных школ. В то же время, в связи с недостаточным развитием школьной сети, в 1920 – 1923 гг. процент охвата детей школой в УССР не достигал 30% [14, с. 11].

Рост сети единых трудовых школ в целом по УССР продолжался до середины 1921 г., а в отдельных регионах – до середины 1923 г. Например, в Луганском округе численность школ росла до 1 сентября 1923 г., а численность учеников – до 1 сентября 1924 г. Здесь в 1923/24 учебном году функционировали 17 полных семилеток, 11 неполных семилеток и 206 начальных школ, где обучались почти 32 тыс. учеников [10, д. 22, л. 19,25].

В связи с голодом и перемещением учёбы в детские дома во второй половине 1921 г. стало происходить сокращение сети единых трудовых школ. Этот процесс продолжался и в 1922 г. В Бердичевском уезде Киевской губернии осенью 1922 г. работало только 30 школ вместо 190 в 1920 г. [15].

Рост сети единых трудовых школ происходил с середины 1919 г. до середины 1921 г. В начале 1922 г. сеть единых трудовых школ сократилась на 10 %. Однако с середины 1921 г. до середины 1922 г. сокращение сети единых трудовых школ полностью компенсировалось созданием параллельных единой трудовой школе общеобразовательных структур: учебных детских домов, трудовых колоний и коммун, детских городков, учебных заведений для детей с дефектами здоровья и тому подобное [11, с. 45]. Если в начале 1920 г. численность детей в системе социального воспитания составляла 1933350, то в начале 1922 г. на 35800 больше. Численность учеников в единых трудовых школах за это время уменьшилась почти на 96000, однако численность воспитанников в детских домах выросла почти на 103000. Кроме того, значительно выросла численность детей в трудовых колониях и коммунах, заведениях здравоохранения. Относительную стабильность школьной сети констатировало в августе 1922 г. и Всеукраинское совещание школьных работников, которое отметило, что в середины 1922 г. школьная сеть насчитывала 20000 учебных заведений [16, с. 26]. Напомним, что в начале 1920 г. в Советской Украине насчитывалось такое же количество школ.

И только в 1923/24 учебном году сеть единых трудовых школ достигла низшего уровня сокращения. Поэтому, выдвинутый в предыдущей историографии тезис о катастрофическом сокращении школьной сети в начале 20-х годов в связи сокращением государственного финансирования, на наш взгляд, является ошибочным. С середины 1921 г. школьная сеть не сокращалась, а фактически перемещалась в другие стремительно растущие заведения социального воспитания, что соответствовало концепции и модели образования УССР. А полная замена школы детским домом сдерживалась сугубо финансовыми причинами, поскольку содержание одного ученика в детском доме обходилось государству в десять раз дороже, чем его учеба в единой трудовой школе. Поэтому ошибочным следует считать утверждение Г. И. Ясницкого о сокращении в 1922 г. численности учеников в школах Украины «почти в четыре раза по сравнению с 1920 г. и в два раза в сравнении с 1913 г.» [1, с. 19].

В предыдущей историографии некоторые авторы приводят не реальные, а прогнозируемые цифры. Например, М. С. Гриценко приводит данные относительно

численности заведений социального воспитания в 1920/21 учебном году, опираясь на прогнозируемые Наркомпросом показатели [17, с. 22]. Фактические результаты существенно отличались от прогнозируемых. Наряду с этим, М. С. Гриценко, С. К. Гутянский, А. М. Мельниченко и другие допускают вторую ошибку. Они не учитывают динамику развития сети на протяжении учебного года [17, с. 24; 2, с. 97; 4, с. 210].

В отчете Наркомпроса за 1922-1923 гг. отмечалось, что проходя стадию спада, в начале 1923/24 учебного года сеть учреждений социального воспитания выходит на новую стадию – стабилизации и постепенного роста [12, с. 323]. В октябре в 1924 г. на III съезде работников дошкольного образования были разработаны мероприятия по расширению сети дошкольных учреждений [6, д. 982, л. 22]. Но этот процесс объективно сдерживался отсутствием специальной материальной базы. Поэтому детские ясли, садики создавались на базе общеобразовательных школ, клубов, красных углов. Например, в Артёмовском округе в 1925 г. было создано 5 садиков при школах [18, д. 3, л. 120, 300].

Проблема детской беспризорности остро стояла в течение изучаемого периода. Только в 1924 г. по УССР с улицы было подобрано 15089 детей, которых разместили в заведениях сети социального воспитания [9, д. 2023, л. 25]. В 1925 г. детский городок № 5 Марьянского района Сталинского округа был пополнен новым контингентом детей-сирот. В этом же году просторное амбарное помещение переоборудовали под школу, завезли плуги, косилки, молотилки. [19, д. 3, л. 287, 374, 377].

Таким образом, ценой больших усилий в разоренной войной и голодной стране в течение 1920-1921 и первой половине 1922 гг. происходили рост сети заведений социального воспитания. В это время появилась важная тенденция в развитии сети социального воспитания – перемещение государственного внимания и государственных ресурсов в сторону социальной защиты детей. В тот период темпы роста сети детских домов, трудовых колоний и коммун, заведений охраны детства значительно опережали развитие сети единых трудовых школ. Если ко второй половине 1922 г. некоторое сокращение школьной сети полностью компенсировалось созданием учебных заведений в детских домах, трудовых колониях и коммунах, учреждениях для детей с дефектами здоровья, то со второй половины 1922 г. падение школьной сети уже не пополнялось ростом параллельных единой трудовой школе общеобразовательных структур.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Ясницький Г. І. Розвиток народної освіти на Україні (1921-1932 рр.). – К.: Вид-во КДУ, 1965. – 256 с.
2. Гутянський С. К. Здійснення ленінських принципів народної освіти на Україні. – К.: Радянська школа, 1960. – 138 с.
3. Черкашин А. В. Загальне навчання в Українській РСР (1917-1957 рр.). – К.: Радянська школа, 1958. – 64 с.
4. Мельниченко А. М. Ленин и становление народного образования на Украине. – К.: Вища школа, 1982. – 182 с.
5. Харьковський облгосархів, ф. р. – 103, оп. 1.
6. Харьковський облгосархів, ф. р. – 820, оп. 1.
7. Просвещение Донбасса: – 1922. – № 1-2. С. 45-57.
8. Донецкий облгосархів, ф. р. – 2580, оп. 1.

9. ЦГАГОВ Украины, ф. 1, оп. 20.
10. Донецкий облгосархив, ф. р. – 2325, оп. 1.
11. Гринько Г.Ф. Очерки советской просветительной политики. – Харьков: Изд-во Наркомпроса УССР, 1923. – 194 с.
12. Культурне будівництво в УСРР 1917 – 1927 рр. Збірник док. і матеріалів. – К.: Наукова думка, 1979. – 381 с.
13. Грамотность в России. – М.: Изд-во ЦСУ, 1922. – 135 с.
14. Деятельность Наркомпроса УССР в 1924 – 1925 гг. – Харьков: Изд-во Наркомпроса УССР, 1925. – 59 с.
15. Развитие сети школ в уезде // Голос труда. – 1922. – 22 ноября.
16. Всеукраинское совещание школьных работников // Просвещение Донбасса. – 1922. – № 3. – С. 1 – 45.
17. Гриценко М. С. Розвиток радянської школи на Україні. – К.: Радянська школа, 1958. – 71 с.
18. Донецкий облгосархив, ф. р. – 1512, оп. 1.
19. Донецкий облгосархив, ф. р. – 349, оп. 1.

V. V. Lipinskiy

(Doctor of History, Professor)

Donetsk National Technical University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail - Lipinskiyv@mail.ru

FORMATION OF SOCIAL UPBRINGING OF CHILDREN IN THE USSR DURING THE FIRST HALF OF THE 1920-ies

***Annotation.** This article examines matters relating to the formation of social education of children on the basis of the Ukrainian Soviet concepts and models of education, creation of new types of institutions that combine education and educational function of social protection of childhood. An analysis of reasons affecting the network and change the structure of institutions of social upbringing. There have been studied error approaches, trends and perspectives of researchers admitted in an earlier historiography.*

***Keywords:** social education, day, outdoor children's home orphanage, labour colony, children's village, unified labor school of social protection of children, street children.*

Поступила в редакцию 03.10.2015

ОТЗЫВЫ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 130.2

Е. А. Чичина

(к. филос. наук, доцент)

Южный федеральный университет (г. Ростов-н/Д, Россия)

МНОГОПЛАНОВОСТЬ ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ

Рецензия на книгу «Культура и духовное производство» / Материалы международной научной конференции 24 апреля 2015 года. – Донецк: Социально-гуманитарный институт ДонНТУ, 2015. – 250 с.

Рецензируемая работа привлекает внимание многоплановостью и широтой представленных материалов. Она представляет собой результат состоявшейся в г. Донецке 24 апреля 2015 года международной научной конференции под одноименным названием.

Доминирует тема духовного производства, которая открывается статьёй Н. П. Рагозина, обосновывающей своего рода теоретическую программу: проблема «требует не простой констатации существующего положения вещей, не схематических вне-исторических построений, а глубокого исследования движения процесса духовного производства от явления к сущности, и от сущности к действительности, с учётом всего богатства связей и отношений...» (с. 11).

Один из возможных аспектов – соотношение материального и духовного – освещён в статье А. Н. Леонтьева. Конечно, многообразие подходов к пониманию духовного производства этим не исчерпывается (да к этому никто из авторов и не призывал), а вот корреляции с современным состоянием общества постиндустриальной эпохи наблюдаются практически во всех материалах и они вполне уместны.

Другое дело, что обозначающийся поворот в сторону «практического сознания» предполагает и другой полюс исследования – теоретический. Вначале, однако, о практическом сознании. Здесь следует назвать статью Дмитриева В. «Либеральный стандарт, права человека и нравственная ответственность», в которой о «практическом сознании» говорится в классическом смысле, как о *нравственности и свободе*. Даниленкова Т. О. как бы продолжает обсуждение темы и пишет о «формировании нравственного здоровья». Эта же тема развивается в статье Тараканова И. А. В один смысловой ряд можно поместить и статьи Шигимагиной Л. А. о воспитании патриотизма как факторе духовного обновления современного общества, Одинцовой Е. А. о правосознании и Даниловой С. В. о духовных аспектах профессионального становления личности. С интересом читается и статья Алексеевой Л. А. о духовном мире В.И. Вернадского.

Шелехов Е. А. развивает тему социально-философских аспектов корпоративной благотворительности. Таким образом, нравственные ценности и сохранение духовных традиций формируют пространство развития личности вопреки постиндустриальному образу жизни и либеральным стандартам.

Перейдём к фундаментальным проблемам. Они по-разному раскрываются в статьях Рагозиной Т. Э. «Форма превращённая как универсальная форма развития истории и культуры», Молодцова Б. И. «О величии бытия за порогом реальности...», Дюминой Т. «Идея бессмертия в системе религиозно-мифологических представлений» и др.

В некоторых статьях реконструируются теоретические основания осознания «мира в целом» (Скачков А. С.). Выделяется блок статей о системе ценностей. Отметим статьи Целик Т. В. о ценностных основаниях и идентичности в современной цивилизации, Басенко Н. А. о трансформации ценности политической свободы и Даниленко Г. Э., который

даёт характеристику этических ценностей утопического сознания. Обобщающими выступают статьи Давыденко Э. Н. о динамике системы ценностей переходных периодов общества и Стрижаковой А. Ю. о трансформации духовных ценностей в условиях глобализации. Применительно к современным общественным проблемам сквозь призму ценностных регуляторов проводят исследование Ширкова И. В., Семёнова А. В., Гаврилова Е. В. Сюда же можно отнести статьи о культурной памяти: Ромадыкина В. С.; Голуб О. В.; Зобков С. С. и Петрова Е. И.; Бигун Г. С. Выделяется статья Филиппова «Патриотизм как ядро культурной памяти». Не оказались забытыми исторические аспекты (Лемешко Г. А., Зуев К. А.), проблемы образования (Курито А.В., Рябова Д.О., Стародворцева Н.П., Перевознюк Т.А.) и воспитания (Петрова Е. И.). Перечисленные статьи демонстрируют интерес к личности как основополагающему фактору духовного производства, как это наиболее отчётливо наблюдается в статье Э. А. Самотаевой. Обобщающей названную тематику выступает и статья Никифоровой Л. А. под ёмким названием «Смысл жизни – вечный поиск человека».

И, наконец, раздел о культуре. Теперь становится ясным, что это понятие центрирует исследование и именно в контексте деятельностной концепции культуры, которой посвящена статья Г. В. Драча. Целый ряд авторов развивают культурологическую тематику. В частности, Дрожжина С. В. пишет о крахе политики мультикультурализма, Сухина И. Г. рассматривает модальности культуры в системе ценностного отношения человека к действительности, Головлёва Е. В. пишет о сущности кризиса личности в условиях массовой культуры, Отина А. Е. и Мармазова О. И. специально останавливаются на проблемах массовой культуры. Серьёзные проблемы поставлены в статьях С. И. Сулимова и Д. Д. Трегубовой «Капитализм как феномен европейской культуры», а также Г. А. Никонорова «Духовная культура российского общества и военная безопасность государства».

К культурологическим можно отнести, на наш взгляд, статьи Шуваевой О. М., Трофимюка В. К., Мдивани Т. Г. о когнитивных процессах в музыке. Не обойдены вниманием и проблемы авторских прав, интеллектуальной собственности, сетевого сознания и информационных войн.

Многообразие (и разнообразие) вошедших в научный сборник статей, тем не менее, не нарушает тематической целостности и идейной направленности сборника. Как же это оказалось возможным? По нашему мнению, благодаря удачно выбранному ракурсу исследования и статусу проблемы, которая, несомненно, относится к одной из центральных в гуманитарном познании. Ведь речь идёт не об отдельных аспектах исследования культуры (что уже само по себе чрезвычайно сложно), а о её погружении в контекст духовного производства. По сути, перед авторами сборника возникла одна общая задача: описать культурные константы, которые могут рассматриваться как элементы, функционально нагруженные в системе духовного производства. В целом можно сказать, что состоялось интересное научное событие, требующее интеллектуальной собранности и личного мужества, учитывая непростую обстановку в Донецке.

E. A. Chichina

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

The South Federal University (Rostov-on-Don, Russian Federation)

VARIABILITY OF CULTURAL SPACE

Review to the book 'Culture and Spiritual Production' / Materials of International Conference

April 24, 2015. – Donetsk: Social Sciences Institute,

DonNTU, 2015 – 250 pp.

Поступила в редакцию 05.07.2015

НАУЧНАЯ ХРОНИКА**К. В. Черкашин**

(к.полит.наук, доцент)

Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР)

cyrilcherkashyn@gmail.com**ВИЗИТ ДЕЛЕГАЦИИ УЧЁНЫХ ДНР И КРЫМА В ЯПОНИЮ**

С третьего по восьмое августа 2015 года в Японии в городе Чибо (по-русски он часто называется Тибо; это пригород японской столицы, входит в Большой Токио), район Макухари состоялся IX Всемирный конгресс Международного Совета Центрально- и Восточноевропейских исследований (International Council for Central and East European Studies - ICSEES). ICSEES – крупнейшая мировая организация, занимающаяся вопросами исследований на постсоветском и центрально-европейском пространстве. Подобные мероприятия обычно проводятся раз в пять лет с 1974 года, и это был первый Конгресс, состоявшийся в Азии.

В общей сложности в Конгрессе только очное участие приняли более тысячи исследователей и специально приглашённых гостей. В рамках Конгресса прошло около 400 научных мероприятий: секций, сессий, круглых столов, симпозиумов и т.п. Одна только программа с перечнем всех научных мероприятий представляла собой книгу объёмом в 200 страниц.

Благодаря усилиям японских организаторов, и в первую очередь лично секретаря организационного комитета, вице-президента ICSEES, профессора Токийского университета Кимитаки Мацузато, было обеспечено присутствие на Конгрессе представителей регионов бывшей Украины: организован и оплачен трансфер и проживание в Японии двум исследователям от Крыма и ДНР. Таким образом, удалось донести мировому научному сообществу точку зрения большинства жителей этих регионов на произошедшие и происходящие в (бывшей) Украине политические события. Представителем от Крыма был политолог Владимир Джаралла, а от Донбасса (ДНР) – автор этого текста. Выбор конкретных приглашённых исследователей определялся, насколько я знаю, наличием ранее существовавших научных связей. Лично мне довелось выступить на четырёх мероприятиях: трёх секциях и специальном симпозиуме «Имели ли они альтернативы? – Украинская смута в региональных аспектах».

Значительная часть выступлений и заседаний на Конгрессе была весьма политизирована. Как ни странно, часть западных и украинских исследователей (имеющих степени и имена) придерживались чисто пропагандистских позиций, как будто прямо транслируемых из антироссийских СМИ. «Украинская тематика» – Крым, Донбасс, «агрессия России» – была, пожалуй, ключевой для социально-политических секций Конгресса. При этом, как ни странно, всё же немалая часть западных исследователей придерживались и объективных позиций по украинскому кризису. В частности, это выражалось в подчёркивании того обстоятельства, что представлять ситуацию просто как «агрессию России», где Украина – «невинная жертва», было бы «не совсем верно».

У многих исследователей на Западе есть понимание и того, что украинский кризис зрел значительный период времени, и того, что предпосылкой его была дискриминация русскоязычного населения Юго-Востока страны, и что Россия лишь пытается защищать свои геополитические интересы и что поэтому отождествлять отношения России и Украины, бывших веками единым государством, с отношениями полностью независимых друг от друга государств – неверно. По моим наблюдениям, соотношение сил на Конгрессе было примерно следующим: 40% исследователей занимали антироссийскую позицию (преж-

де всего, это – приехавшие из Украины, плюс украинцы, обучающиеся или работающие в западных вузах, плюс учёные из англо-саксонских стран); 30% – пророссийскую позицию (представители России и стран «ближнего зарубежья», часть западных исследователей, нередко имеющих славянские корни, часть японских специалистов). Около 30% участников интересовались другой тематикой, не имея ярко выраженных позиций по «украинскому вопросу».

Нельзя сказать, что политическая позиция исследователей по «украинскому вопросу» на Конгрессе определялась только их происхождением или страной, скорее – глубиной знания предмета и личными качествами. Взвешенную и объективную позицию можно было встретить и у некоторых представителей США или украинской канадской диаспоры, явную пророссийскую позицию – у некоторых японцев, а антирусскую – у некоторых представителей Российской Федерации.

Уровень представительства на Конгрессе был достаточно высок: на пленарном заседании были зачитаны приветственные письма участникам Конгресса со стороны премьер-министра и главы МИД Японии, с приветственным словом выступил мэр города Чибо, завершилось пленарное заседание выступлениями трёх экс-премьер-министров 90-х годов: Японии, Южной Кореи и России (С. Степашина). На Конгрессе присутствовало большое количество представителей самых разных СМИ, посольств и консульств разных стран.

Большое значение для донесения своей точки зрения имел языковой вопрос. Подавляющее большинство выступлений и дискуссий велось на английском языке. Соответственно, преимущественное положение изначально имели исследователи из США и Великобритании, не владевшие, как правило, никакими иными языками, кроме английского. (Если, однако, учесть, что обсуждавшаяся тематика, в большинстве своём касалась проблем постсоветского пространства, то нельзя не согласиться с мнением некоторых участников относительно того, что владение русским языком для исследований в этом направлении было бы кое для кого также отнюдь не лишним). Во всяком случае, в этом свете не вполне оправданными выглядели негласные требования хорошего знания английского языка исследователями из неанглоязычных стран. Как видим, «мировая политическая повестка дня» сегодня в немалой степени задаётся не только ведущими западными СМИ, но и англоязычной языковой средой, в науке в частности.

В целом же, хочется ещё раз выразить благодарность японской стороне за приглашение делегации с территории бывшей Украины, за то, что японский МИД в этом вопросе пошел навстречу нам. Кроме того, хочется сказать о вселяющей определённую надежду более взвешенной позиции, которую в последнее время пытается занимать Япония на международной арене: санкции Японии по отношению к России в значительной мере имеют формальный характер, поддержка нынешнего украинского режима – весьма умеренная, а вот культурные связи с Россией развиваются достаточно интенсивно. Например, произведения русской литературы в мире нигде не переводятся в большем количестве, чем в Японии. О наметившейся во внешнеполитическом курсе Японии тенденции проводить более независимую и самостоятельную от США политику в какой-то мере свидетельствовала также и ситуация, сложившаяся на Конгрессе.

K. V. Cherkashin

(Candidate of political sciences, Associate Professor)

Donetsk National University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

cyrilcherkashyn@gmail.com

VIZIT OF DONETSK PEOPLE'S REPUBLIC AND CRIMEA SCIENTISTS' DELEGATION TO JAPAN

Поступила в редакцию 23.10.2015

А Н О Н С Ы И О Б Ъ Я В Л Е Н И Я



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ ДОНЕЦКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ



СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ
ДОНЕЦКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ТЕХНИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ И ПОЛИТОЛОГИИ

ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ЭКОНОМИКИ И ТОРГОВЛИ
ИМЕНИ МИХАИЛА ТУГАН-БАРАНОВСКОГО
КАФЕДРА ФИЛОСОФСКИХ И ПРАВОВЫХ ДИСЦИПЛИН

22 апреля 2016 г.

проводят

международную научную конференцию

«ФОРМЫ И МЕХАНИЗМЫ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ»

Направления работы конференции:

1. Единство и многообразие исторического процесса: условия и факторы преемственного развития.
2. Проблема культурно-исторической преемственности в истории философской мысли:
 - циклизм как универсальный способ понимания мира в античной философской мысли.
 - идея телеологии истории как парадигма средневекового философского мышления;
 - становление принципа историзма как системообразующее основание новоевропейского научно-теоретического мышления;
 - кризис и противоречия современного исторического сознания:
3. Проблема субстрата культурно-исторической преемственности: личность – человеческий род – формы социальности...
4. Методология познания истории: нужно ли дополнять формационный подход цивилизационным. Дискуссии и перспективы исследования.
5. Поливариантность исторического развития мира как аспект единства человеческого рода и форма его проявления.
6. Политическая идеология перед лицом исторической традиции: неоконсерватизм и традиционализм versus новаторство и исторический проективизм.
7. Образы исторической преемственности в теоретическом сознании: соотношение понятий культурной, исторической и коллективной памяти. Объективные и субъективные механизмы сохранения и воспроизводства культурно-исторического опыта.
8. Проблема взаимодействия культурно-исторических традиций сквозь призму политики и практики мультикультурализма.
9. Преемственность исторического развития как социально-политическая и общечеловеческая ценность.
10. Роль правовых механизмов в сохранении преемственности и стабильности развития современного общества.

Для участия в конференции приглашаются специалисты в области философии, культурологии, социологии, истории, права, а также других социальных и гуманитарных наук, включая аспирантов и соискателей. Рабочие языки конференции: русский, английский. Регламент: пленарные доклады – до 20 минут, выступления – до 10 минут. **Проведение конференции планируется в форме очного участия, заочного участия (присылка тезисов), а также в форме дистанционного участия (в виде телеконференции и индивидуальных скайп-включений).**

Оргкомитет конференции планирует издание сборника тезисов (стоимость 1 стр. – 50 руб.). Информация о способах оплаты и доставки сборников тезисов иногородним и зарубежным участникам конференции будет сообщена позже.

Тезисы принимаются **до 1 марта 2016 года** по адресу: tatyana.ragozina@list.ru

Факт получения текстов оргкомитет подтвердит ответным E-mail-сообщением. Оргкомитет оставляет за собой право отклонять работы, которые не отвечают отмеченной тематике, критериям научного текста или недолжным образом оформлены.

NB: Лучшие доклады будут опубликованы в научном журнале «Культура и цивилизация».

Требования к оформлению тезисов: Общий объём представляемых к публикации материалов – 3-5 стр. формата А-4, шрифт Times New Roman, размер шрифта – 14, интервал – 1,5 абзацный отступ – 1 см; поля: левое – 2,5 см, правое – 2 см, нижнее и верхнее – 2 см. Материалы предоставлять в текстовом редакторе Microsoft Word с расширением **doc** (а не **docx**). Страницы **не нумеровать**. В текстах статей и тезисов **не должно быть «жестких» переносов**.

По окончании текста даётся **Список литературы**. Перечень литературных источников подаётся общим списком в порядке ссылок в тексте тезисов (если таковые имеются), а не в алфавитном порядке. Цитаты и ссылки в тексте публикации оформляются с помощью квадратных скобок. Например, [1, с. 25] или [2, с. 379], где первая цифра означает порядковый номер в списке литературы.

Заявка на участие в конференции, и **тезисы докладов** высылаются одним файлом. Имя файла: - фамилия и инициалы автора, тема письма: «Тезисы на конференцию».

Заявка на участие в конференции и сведения об авторе

Фамилия, имя, отчество:	
Организация (учреждение), место проживания, страна :	
Научная степень, учёное звание, должность:	
Название доклада:	
E-mail	
Телефон	

Стоимость проезда и проживания оплачивается участниками самостоятельно.

Оргкомитет конференции

Требования к оформлению научных статей для публикации в научном журнале «Культура и цивилизация»

Оформление научной статьи включает следующие обязательные элементы:

1.1. **Индекс УДК** (универсальной десятичной классификации). Его помещают перед сведениями об авторах и названием статьи отдельной строкой, слева.

1.2. **Сведения об авторах.** Сведения об авторах включают в себя:

- имя автора (инициалы и фамилия) выделяется жирным шрифтом по центру (в статьях, написанных несколькими авторами, их имена приводят в последовательности, принятой самими авторами);
- наименование учреждения или организации, включая место их нахождения, указываются следующей отдельной строкой по центру;
- адрес электронной почты – *курсивом* по центру;
- название статьи пишется по центру, без знаков переноса, жирным шрифтом, прописными буквами.
- в отдельном файле указывается учёная степень, звание, должность, рабочий или домашний адрес с индексом, номера мобильного и домашнего телефонов.

1.3. **Аннотация и ключевые слова.** Аннотации и ключевые слова пишутся курсивом и приводятся на двух языках (на русском и английском).

Аннотацию и ключевые слова на языке публикуемого материала помещают перед текстом публикуемого материала. Ключевые слова (не менее 5-8 слов) размещают отдельной строкой непосредственно после аннотации.

Аннотацию (с ключевыми словами) на английском языке помещают после текста статьи и библиографического списка. Рекомендуемый объем аннотации – не более 600-700 печатных знаков (приблизительно 8-10 строк).

1.4. **Названия основных элементов текста статьи** (постановка проблемы с кратким обоснованием её актуальности; анализ последних исследований и публикаций; постановка задач исследования; изложение основного материала; результаты и выводы с указанием направлений дальнейших исследований) рекомендуется выделять полиграфическими средствами (например, курсивом). Данное условие носит лишь *рекомендательный характер*, не более.

1.5. **Пристатейный библиографический список.** Библиографический список помещают непосредственно после текста публикуемого материала. Библиографический список следует оформлять в соответствии с действующими стандартами РФ: ГОСТ Р 7.0.5-2008 и ГОСТ 7.82-2001.

1.6. **Объём публикаций:**

- общий объём статьи может варьироваться от 8 до 12 страниц, включая библиографический список и аннотации;
- в случае если материал носит проблемный или обзорный характер, по решению редколлегии объём может быть увеличен до 24 страниц и более;
- рецензии на книги – от 3-х до 5 страниц;
- научная хроника – до 3-х страниц;

NB: В связи с включением (в ближайшей перспективе) журнала в систему РИНЦ (Российского индекса научного цитирования) статьи будут проверяться на плагиат. Работы, в которых количество заимствований будет превышать 50 %, опубликованы не будут.

К публикации в журнале принимаются материалы, ранее нигде не опубликованные.

*Статьи и другие материалы высылать
ответственному секретарю редакции журнала по адресу:*

tatyana.ragozina@list.ru

*Дополнительную информацию можно получить
по тел.: (38) 066-424-1410*

**ОБРАЗЕЦ
ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ**

УДК 165.1 : 111.1

Б. И. Молодцов

(к. филос. наук, доцент)

Луганский университет имени Тараса Шевченко (г. Луганск, ЛНР)

E-mail: mbilg@mail.ru**О ВЕЛИЧИИ БЫТИЯ ЗА ПОРОГОМ РЕАЛЬНОСТИ:
К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ ФОРМ УЧЁТА СОЗНАНИЕМ БЕЗМЕРНОЙ
СТИХИИ БЫТИЯ**

Аннотация. В статье речь идёт о способности человека превосходить подавленность своего сознания состоянием реального скептицизма и выявлять бытие в качестве подвижного фундамента онтологии опытом обращения сознания к стихии того, что объёмлет всякую реальность и определённость вообще, обнаруживая величие бесконечного бытия посредством разрушения всякой конечности. Выявляется различие в понимании того, как, каким способом человек обретает способность учитывать в опыте своего сознания это заявление о себе бесконечной стихии бытия.

Ключевые слова: апейрон (стойхенон), временная (темпоральная) форма сознания, Dasein-бытие, ideell-бытие, ирония как форма опыта сознания.

Текст статьи**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Юнг К. Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип / В сб. К. Г. Юнг. Синхронистичность. — М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997. — [электр. Ресурс] // Режим доступа: — <http://www.kph.npu.edu.ua/!e-book/> — Заголовок с экрана.
2. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — 495 с.
3. Васильева Т. В. Божественность под игом бытия // Васильева Т. В. Семь встреч с Хайдеггером. — М.: Издатель Савин С. А., 2004. — С. 205 — 220.
4. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики — [электр. Ресурс] // Режим доступа : [http:// www. Philosophy.ru/library/heideg/heid_kant.html#_§4_Сущность_познания_1](http://www.Philosophy.ru/library/heideg/heid_kant.html#_§4_Сущность_познания_1) — Заголовок с экрана

B. I. Molodtsov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk Taras Shevchenko University (Lugansk, Lugansk People's Republic)

E-mail — mbilg@mail.ru**THE GREATNESS OF BEING OUT THE THRESHOLD OF REALITY:
THE QUESTION ABOUT TAKING INTO ACCOUNT BY
CONSCIOUSNESS IMMEASURABLE ELEMENT OF BEING**

Annotation. In this article we are talking about a person's ability to exceed his depressed state of mind of real skepticism and identify as being the foundation of the mobile experience in handling the ontology of consciousness to the element that encompasses all reality and certainty at all, discovering the greatness of infinite being by the destruction of all limbs. It reveals differences in the understanding of how and in what way a person acquires the ability to take into account the experience of the consciousness is a statement of an infinite element of existence.

Keywords: Apeiron (stoyhenon), time (temporal) form of consciousness, Dasein-being, ideell-being, irony as a form of conscious experience

ОБРАЗЦЫ ОФОРМЛЕНИЯ ССЫЛОК И БИБЛИОГРАФИЧЕСКОГО СПИСКА

Образцы оформления ссылок:

1. В тексте: [10, с. 81]

В затекстовой ссылке: 10. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.

Образцы оформления записей библиографического списка:

А) Оформление описаний книг

Автор/ы (фамилия пробел инициалы). Заглавие: сведения, относящиеся к заглавию / сведения об ответственности (редакторы, переводчики, коллективы). Сведения об издании (информация о переиздании, номер издания). (Серия). – Место издания: Издательство, Год издания. – Объем.

Примеры:

1. Аникин Б. А., Родкина Т. А. Логистика. – М.: Велби, Проспект, 2008. – 408 с.
2. Наука, инновации и технологии в Республике Беларусь 2005: Стат. сб. / Подг. Тамашевич В.Н. и др. – Мн.: ГУ БелИСА, 2006. – 204 с.
3. Джонсон Д., Шоулз К., Уиттингтон Р. Корпоративная стратегия: теория и практика: Пер. с англ. 7-е изд. – М.: Вильямс, 2007. – 800 с.
4. Корпоративное управление: Владельцы, директора и наемные работники акционерного общества / Под ред. Хессель М.; пер. с англ. Миловидов В. – М.: Джон Уайли энд Санз, 1996. – 240 с.

Б) Оформление описаний статей или отдельных глав с указанием разных авторов из книги или сборника

Автор/ы (фамилия пробел инициалы). Заглавие статьи: подзаголовок (если есть) // Заглавие книги: сведения, относящиеся к заглавию / сведения об ответственности (редакторы, переводчики, коллективы). – Место издания: Издательство, год издания. – Местоположение статьи (страницы).

Примеры:

1. Гохберг Л. М., Кузнецова И. А. Инновации как фактор модернизации экономики // Структурные изменения в российской промышленности / Под ред. Е. Г. Ясина. – М.: ГУ–ВШЭ, 2004. – С. 37-74.

В) Оформление описаний диссертаций и авторефератов диссертаций

Автор. Заглавие: дисс. (автореф. дисс.) ... канд. (док.) наук. – Место написания: издательство (если указано). – Объем.

Примеры:

1. Гевко В. В. Использование непроцессуальной информации во время доказывания на стадии предварительного расследования: дис. ... канд. юрид. наук. – К.: Украинская академия внутренних дел Украины, 1996. – 174 с.
2. Безродная В. Ф. Особенности формирования гражданского общества в процессе политической модернизации Украины: автореф. дис. ... канд. полит. наук. – Одесса, 2004. – 16 с.

Г) Оформление описаний статей из газет или журналов

Автор. Заглавие статьи: сведения, относящиеся к заглавию (подзаголовок, если есть) // Название журнала. – Год выпуска. – Номер выпуска. – Местоположение статьи (страницы).

Примеры:

1. Яковлев П. Госзаказ ждёт инноваций // Бюллетень Оперативной информации «Московские торги». – 2013. – № 4. – С. 8-9.

Д) Оформление описаний источников электронного ресурса удаленного доступа

Автор. Заглавие // Название источника. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL (без знаков препинания в конце)

Примеры:

1. Морозов М. Э. Что такое Третейский суд? // Общероссийский информационный ресурс. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://arbitrage.ru/articles/32-Chto-takoe-treteiskii-sud.html>
2. Проект Закона Украины «О саморегулируемых организациях» // Министерство экономического развития и торговли Украины. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.me.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id

