

Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 1 (3)

2016

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



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 1 (3)
2016

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

Ответственный секретарь – к.филос.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 № 5 от 24.06.2016 г.

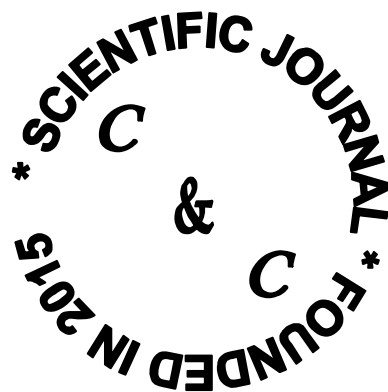
© Авторы статей, 2016

© Донецкий национальный технический университет,

© Социально-гуманитарный институт, 2016

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF DONETSK PEOPLE'S REPUBLIC

STATE HIGHER EDUCATION INSTITUTION
«DONETSK NATIONAL TECHNICAL UNIVERSITY»



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 1 (3)
2016

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 № 5 dd 24.06.2016.

© Authors of the articles, 2016
© Donetsk National Technical University
© Social and Humanitarian Sciences Institute, 2016

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 1 (3) / 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Философия		
Рагозин Н. П.	Образы традиции в теоретическом сознании	7
Гончаров С. З.	Цивилизация и культура в циклах истории	19
Рагозина Т. Э.	К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания	28
Даниленко Г. Э.	Контрфактическая альтернативистика в истории: критический анализ	41
Павленко А. Н.	Утопия «панславизма» и его критика Ф. М. Достоевским	46
Никонов Г. А., Родионов И. С.	Кириллица как фактор культурно-исторической преемственности	58
История		
Ларионов Д. Г.	Борьба между модернистскими и традиционалистскими тенденциями в католической церкви (XIX – начала XXI в.)	69
Носко К. Г.	Античные «кружки друзей» и французские салоны периода Нового времени: сравнительная характеристика ..	76
Семёнова А. В.	Роль традиций в современной Японии	83
Проблемы прикладного культуроведения		
Чеснова Е. Н., Мартынова Е. Г.	Развитие культурного туризма и культурная политика в Тульской области	88
Отзывы и рецензии		
Римский В. П.	Возвращение исторического сознания	95
Приложения		
	Требования к оформлению научных статей	98
	Образцы оформления статей	99

CULTURE & CIVILIZATION

(Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 1 (3) / 2016

CONTENTS

Philosophy		
R a g o z i n N. P.	Images of tradition in theoretical consciousness	7
G o n c h a r o v S. Z.	Civilization and culture in the cycle of history	19
R a g o z i n a T. E.	To the issue of constituting basics of historical consciousness	28
D a n i l e n k o G. E.	The counterfactual alternativistics in history: the critical analysis	41
P a v l e n k o A. N.	Utopia of "panslavism" and its Critics by F. M. Dostoevsky	46
N I k o n o r o v G. A., R o d i o n o v I. S.	Cyrillic script as factor of culture historical succession	58
History		
L a r i o n o v D. G.	The Modernism-Traditionalism Controversy Within The Catholic Church (19 th – Early 21 st Century)	69
N o s k o K. G.	Antique «circles of friends» and French salons of the early modern period: comparative characteristics	76
S e m e n o v a A. V.	The role of traditions in modern Japan	83
Problems of applied cultural science		
C h e s n o v a Ye. N. M a r t y a n o v a Ye. G.	Development of cultural tourism and cultural policy in the Tula region	88
Reviews		
R i m s k i y V. P.	Return of Historical Consciousness	95
Annexes		
	Requirements to design of scientific articles	98
	Examples of articles' design	99

Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: nragozin@inbox.ru**ОБРАЗЫ ТРАДИЦИИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ**

Аннотация. Традиция как объективная форма социально-исторической преемственности и её различные образы в теоретическом сознании эпох, процессы наследования и его способы – таков главный предмет предлагаемой статьи. Автор связывает формирование основ теоретического понимания традиции с материалистическим пониманием истории К. Маркса, с его трактовкой общества как органической системы производства и воспроизводства человека во всём богатстве его общественных отношений.

Ключевые слова: традиция как форма преемственности, теоретические образы традиции, прогрессизм – консерватизм, материалистическое понимание истории, общество как органическая система, традиция как производство и воспроизводство общественной жизни.

Новое время рождалось под знаком мятежа против традиции и укоренённых в ней представлений. Рационалистическая установка проекта современности требовала, как писал Рене Декарт, «не придавать особой веры тому, что нам было внушено только посредством примера и обычая». Френсис Бэкон, считавший рационально сконструированный эксперимент главным источником знаний, также утверждал: «Тщетно ожидать большого прибавления в знаниях от прививки нового к старому, должно быть совершено обновление до последних основ, если мы не хотим вечно вращаться в круге с самым ничтожным движением вперёд» [1, с. 17]. Джон Локк исходил из того, что разум человека – это *tabula rasa* (чистая доска), на которой опыт и учение пишут наново.

«Начинание с самого начала», отвержение застойных традиций феодального общества и создание нового общества предполагало, что интеллектуальный скарб старого мира будет подвергнут строгой ревизии человеческого рассудка и всё, что не выдержит испытания, будет безжалостно выброшено на свалку. В Новое время исторический прогресс просветителями мыслится как основанный на прогрессе человеческого разума. В эпоху Просвещения формируется рационалистический прогрессизм.

Просветителям исторические традиции представляются результатом укоренившихся предрассудков. А сами предрассудки понимаются как формообразования сознания, предшествующие представлениям и понятиям, созданным рассудком, как «тёмные» представления, не освещённые светом разума. Однако, мысленное уравнение «*предрассудок = исторически сложившееся представление = заблуждение*», сложившееся в рамках рационалистических установок проекта модерна, встретило возражение сторонников исторических традиций, которые исходили из презумпции

разумности традиций, сформулированной историком и правоведом, одним из основателей немецкой исторической школы права Ю. Мёзером так: «У меня нет оснований считать, что наши предки были глупцами» [2, с. 228].

Основанием презумпции разумности традиций, выдвинутой Ю. Мёзером, была концепция «локального разума», согласно которой он для оправдания всякого старого обычая или привычки подыскивал разумную причину их существования¹. Молодой Маркс верно подметил, что такой подход к истории грешит релятивизмом [См.: 4, с. 87]. Теоретическая позиция защитников традиции оказались перевёрнутым отображением просветительского взгляда на историю. Если Просвещение с позиций абстрактно-всеобщего Разума отрицает разумность существующих традиций, то историческая школа с позиций столь же абстрактной Традиции признаёт существование только исторически ограниченного «локального разума».

Начиная с эпохи великих буржуазных революций традиционализм как оппозиция прогрессизму постоянно присутствует в общественном сознании в различных модификациях. Можно выделить три типа защитников исторических традиций: 1) консерватор-охранитель *существующего* положения вещей; 2) реакционер-реставратор, стремящийся к возрождению некоего *существовавшего* образца (ценности или института), который, по его мнению, способен разрешить существенные проблемы современного общества; 3) традиционалист, отстаивающий не существующие или существовавшие институты и ценности, а *сам принцип органического роста общества и непрерывности исторических традиций*.

При всей значимости различий позиций защитников исторических традиций у них есть общие черты: во-первых, они судят о прошлом из настоящего; во-вторых, они относятся к традиции *избирательно*. Традиция уже не является вечным потоком, в который человек погружён целиком. Сторонник традиции пытается её осмыслить и использовать в соответствии со своим пониманием предназначения человека и общества. Такая отстранённость от традиции является следствием того, что историческое наследие, получаемое обществом Нового времени (или так называемой эпохи Модерна) от прошлого, во-первых, неоднородно (вплоть до наличия в нём противоположных и даже взаимоисключающих институтов и ценностей), а, во-вторых, это наследие в разной степени и в разных направлениях влияет на состояние современного общества.

Природа традиций становится одной из сквозных тем в социологии с самого начала её возникновения². При этом для социологического понимания традиции характерен анализ её производных, наличных форм. Возьмём для примера определение традиции, предложенное российским социологом А. Б. Гофманом: «В общем виде под традициями мы понимаем «социальное и культурное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в определённых обществах и социальных группах в течение длительного времени». Составными частями традиции являются *объекты* социокультурного наследия (то, что передаётся), *процессы* наследования и его *способы*. Составными частями традиции выступают самые разнообразные явления: определённые культурные образцы, социальные институты, нормы, ценности, знания, обычаи, ритуалы, стили и т.д. Традиции существуют во всех социокультурных системах, образуя необходимый элемент их су-

¹ Обстоятельное изложение взглядов Ю. Мёзера дано в главе 8 книги Фридриха Мейнеке [3].

² Обзор постановки проблемы традиции в социальной мысли от Монтескье и Бёрка до Вебера и Хальбвакса дан А. Б. Гофманом в книге [5, с. 63-112].

ществования, развития, своеобразия и самотождественности. Особенно широка сфера их действия в архаических, докапиталистических, так называемых «традиционных» обществах»³ [5, с. 18].

В этом определении даётся *описание* традиции через перечисление её составных частей: - «культурного наследия», т.е. объектов традиции; - процессов наследования; - способов наследования. Затем в определении перечисляются наличные формы существования традиции – «определённые культурные образцы, социальные институты, нормы, ценности, знания, обычаи, ритуалы, стили и т.д.». В заключение указывается на наличие этого социального механизма во всех социокультурных системах и на его роль как необходимого элемента «их существования, развития, своеобразия и самотождественности». Но при этом вопрос о *природе необходимости* этого механизма выносится за скобки. Также остаётся неясным, *откуда* возникает наследие и *почему* оно подлежит передаче. Иными словами, вопросы, имеющие отношение к *сущности традиции*, оказываются не затронутыми. Между тем, определённая подсказка ответов на эти вопросы содержится в исходном значении категории «традиция».

Категория «традиция» (tradition), вошедшая в европейские языки из латыни, первым своим значением имеет вполне материальное действие – «передача», «вручение», вторым – «выдача», «сдача», и лишь в последующих значениях оно связано с социокультурными явлениями – «преподавание», «обучение», «предание», «повествование», «установившееся издавна мнение или привычка». Такой же порядок значений принадлежит и глаголу «trado», от которого происходит существительное «традиция». Trado означает: 1) «передавать», «вручать» что-либо из рук в руки, «отдавать» (например, дочь замуж), «вверять кого-либо чьему-то попечению»; 2) отдавать в чьё-то распоряжение; 3) передавать по наследству, оставлять, завещать имущество в пользование и владение; 4) доверять, поручать, возлагать, вверять; 5) поверять, рассказывать; 6) выдавать; 7) сообщать, учить, обучать, преподавать; 8) выдавать, предавать [7, с. 1022].

Если обратиться к исходному значению слова «традиция», то мы увидим, что оно служит для выражения вполне материальных отношений передачи-оставления-завещания созданных материальных ценностей для пользования-владения-сохранения. При этом в качестве вполне материальных отношений между людьми мыслятся даже семейно-брачные отношения. Данное обстоятельство заставляет нас сделать вывод, что *сущность традиции следует искать в сфере производства, обмена, распределения, сохранения материальных благ*. Именно потому, что социология игнорирует эту основу традиций (это справедливо также и по отношению к культурной антропологии и этнологии), она предлагает феноменологию традиций, но не их теорию. Учитывая сказанное, следует признать, что *основы теоретического понимания традиции следует искать в ныне подзабытом материалистическом понимании истории К. Маркса*.

Маркс рассматривает общество как органическую систему производства и воспроизводства человека во всём богатстве его общественных отношений. Осно-

³ Такое определение традиции напоминает её аналитическое расчленение у Е. Шацкого, который выделяет функциональное понятие традиции – традиция как функция передачи из поколения в поколение тех или иных (в основном духовных) ценностей данной общности, объектное понятие традиции – что именно подлежит передаче; субъектное понятие традиции как отношения данного поколения к прошлому, его согласие на наследование или же протест против него [6, с. 284].

вой существования общественного человека является процесс производства и воспроизводства предметов потребления, средств производства и форм общения, благодаря которым организуется совместная жизнь и деятельность индивидов. Непрерывность воспроизводства этой основы является условием существования самого общества. При этом особенностью функционирования общества как самовоспроизводящейся (органической) системы является то, что природно и исторически данные предпосылки его существования самим процессом воспроизводства полагаются как его собственный результат, который в свою очередь становится предпосылкой нового цикла развития.

Если в целом охватить этот процесс, то его К. Маркс в «Немецкой идеологии» характеризует следующим образом: «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно изменённой деятельности» [8, с. 44-45; ср. с. 37]. В самом общем виде этот процесс передачи-наследования производительных сил и форм общения в последовательной смене поколений и есть *традиция*. *Традиция – это процесс воспроизводства общественной жизни, который обеспечивает преемственность и поступательный ход истории.*

Воспроизводство – это процесс производства с заданным алгоритмом деятельности и гарантированным результатом, удовлетворяющим общественные потребности. Отсюда, из этого свойства традиции рождается её *авторитет*. Авторитет традиции основывается на доказанной практикой эффективности такого способа деятельности при данных условиях.

В воспроизводстве результат деятельности полагается как её цель, а реализация цели вновь приводит к результату. Результат суть постоянный исток деятельности воспроизводства, её начало и конец. Постоянное обращение к началу, особое почитание начала – характерная черта традиционалистского образа мысли. Молодой Маркс верно подметил эту особенность мысли адептов данного течения, иронически сравнивая их постоянное обращение к началу традиции с требованием к гребцу плыть не по реке, а по её истоку [4, с. 85].

В воспроизводстве новый субъект деятельности, для того чтобы добиться искомого результата, должен стать на место прежнего субъекта и воспроизвести порядок его действий, «вжиться» в образ его деятельности. Цель деятельности нового субъекта заключается в воспроизведении результата деятельности предшествующего субъекта. Цикл воспроизводства образует круг⁴.

Поскольку воспроизводство суть одновременно и производство, то оно самим своим непрерывным циклическим процессом изменяет собственные условия протекания и рождает новые способы деятельности. Традиция представляет собой диалектически противоречивое единство старого и нового, формы которого могут быть чрезвычайно разнообразными и неожиданными. Скорость протекания циклов воспроизводства определяется уровнем развития производительных сил общества и обусловленной этим уровнем мерой зависимости человека от природы.

⁴ Представляется, что дополнительным свидетельством того, что традицию следует рассматривать через категорию воспроизводства, является обнаружение так называемого «герменевтического круга» представителями философской герменевтики (Аст, Шлейермахер, Хайдеггер, Гадамер).

В доиндустриальном обществе, где темп хозяйственной и социальной жизни был привязан к темпам протекания природных процессов, воспроизводство общественной жизни было замедленным, и однажды сложившийся уклад хозяйственной деятельности и социальных отношений мог сохраняться чрезвычайно продолжительное время, рождая так называемое «традиционное общество». Это наблюдение является «общим местом» социологии, его можно найти и у Конта, Спенсера, Дюркгейма и др., но только у Маркса этому явлению имеется вполне рациональное объяснение. В такого рода обществе воспроизводство-традиция благодаря долговому существованию, а также из-за зависимости общества от природных сил и отсутствия других способов удовлетворения общественных потребностей, со временем приобретает *сакральный* характер, охватывающий миропорядок в целом⁵. Форма деятельности и общения оттачивается и застывает в ритуалах, обычаях, заповедях представляющих тип рецептурного знания, построенного по принципу «делай так и получишь то-то». В традиционном обществе инновации медленно пробивают себе дорогу в профанных сферах человеческой жизнедеятельности.

Аналитически традицию можно расчленить на четыре момента: 1) *создатели наследия*; 2) *само наследие*, т.е. производительные силы и формы общения, как созданные предшествующим поколением людей, так и создаваемые последующим поколением; 3) *наследники*, т.е. преемники деятельности предшествующих поколений; 4) сам процесс передачи-наследования.

В «Немецкой идеологии» под наследием Маркс понимает производительные силы и формы общения. Понятие «производительные силы» Маркс заимствовал из сочинений экономистов. Однако у него это понятие, наряду с узким экономическим пониманием (рабочая сила + средства производства), употребляется в широком смысле, как «общественная производительная сила», и эта последняя может включать в себя такие компоненты, как способ совместной деятельности, кооперация, разделение труда, использование сил природы и техники, науку⁶. Производительные силы суть силы *общественного человека* и потому они рассматриваются в единстве со своей общественной формой, которую Маркс обозначает ёмкой категорией «форма общения».

Категория «форма общения» охватывает те отношения, которые в последующем Маркс будет называть производственными отношениями⁷. Но кроме этого она включает другие типы социальных отношений – отношения технико-технологического свойства (разделение труда и разные виды кооперации), отношения собственности и правовые отношения, отношения между социальными группами и классами, а также средства общения – речь и сознание (как в его непосредственной форме, так и форме рафинированной, производимой в рамках духовного производства).

Производительные силы и формы общения являются двумя сторонами *способа деятельности* общественных индивидов, непрерывного производства и воспро-

⁵ Социокультурный анализ происхождения и природы *сакрального* как категории традиционного общества дан Роже Кайуа [9] при этом, к сожалению, вопросу о соотношении сакральных и профанных видов деятельности не уделяется должное внимание.

⁶ Детальный анализ категории «производительные силы» в Марксовом теоретическом наследии дан в статье Г.А. Багатурия [10].

⁷ Мы уже отмечали, что и в последующих работах Маркса при анализе структуры общества наряду с категорией производственных отношений используется более широкая категория – «отношение общения» или «социальное отношение общения» [11, с. 29-30].

изводства их общественной жизни. Формы общения различны для разных уровней развития производительных сил, но их диалектика такова, что ведущей стороной выступает развитие производительных сил. Роль форм общения двойственна: они вначале выступают условиями самостоятельности индивидов, но затем начинают её стеснять. «Эти различные условия, которые сначала являлись условиями самостоятельности, а впоследствии оказались оковами её, - пишет Маркс, - образуют на протяжении всего исторического развития связный ряд форм общения, связь которых заключается в том, что на место прежней, ставшей оковами, формы общения становится новая, - соответствующая более развитым производительным силам, а значит и более прогрессивному виду самостоятельности индивидов, - форма общения, которая, а son tout, превращается в оковы и заменяется другой формой. Так как эти условия на каждой ступени исторического развития соответствуют одновременно совершающемуся развитию производительных сил, то их история есть вместе с тем и история развивающихся и перенимаемых каждым новым поколением производительных сил, а тем самым и история развития сил самих индивидов» [8, с. 72]⁸. В связи с этой характеристикой исторического процесса можно заметить, что Маркс понимает историю не только как естественноисторический процесс развития мощи производительных сил (что обычно подчёркивалось в «истматовских» учебниках), которые созданы человеком, но и как *культурно-исторический процесс развития самих индивидов*.

Традиция как процесс воспроизводства общественной жизни имеет отношение не только к временному измерению истории человеческого общества, но и к пространственному. Маркс отмечает: «Только от распространённости сношений зависит, теряются - или нет - для дальнейшего развития созданные в той или другой местности производительные силы, особенно изобретения. Пока сношения ограничиваются непосредственным соседством, каждое изобретение приходится делать в каждой отдельной местности заново; достаточно простых случайностей, вроде вторжений варварских народов или даже обыкновенных войн, чтобы довести какую-нибудь страну с развитыми производительными силами и потребностями до необходимости начинать всё сначала» [8, с. 54]. Ограниченное, локальное развитие человеческого общества не застраховано от случайностей, оно может приводить к утрате достижений, к срыву поступательного развития. Возможность преодоления этих срывов Маркс видит в переходе развития человеческого общества от локального к глобальному масштабу развития: «Только тогда, когда сношения приобретают мировой характер и базируются на крупной промышленности, когда все нации втягиваются в конкурентную борьбу, только тогда обеспечивается сохранение созданных производительных сил» [8, с. 54]. Одновременно с этим создаются условия освоения индивидами мирового наследия, т.к. «...отдельные индивиды освобождаются от различных национальных и местных рамок, вступают в практическую связь с производством (также и духовным) всего мира и для них становится

⁸ В другом месте Маркс своё понимание истории в противоположность идеалистическому пониманию выражает так: «...история не растворяется в «самосознании», как «дух от духа», ... каждая её ступень застаёт в наличии определённый материальный результат, определённую сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, застаёт передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определённое развитие, особый характер. Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства» [8, с. 37].

возможным приобрести способность пользоваться этим всесторонним производством всего земного шара (всем тем, что создано людьми)» [8, с. 36]. К вопросу об освоении мирового наследия мы далее ещё вернёмся.

Передача наследия от одного поколения к другому, как правило, происходит в зоне *непосредственного контакта*⁹. Обычно в рамках общества поколение *создателей наследия* включает в существующие формы общения своих *наследников* через различные механизмы социализации, воспитания, обучения, обеспечивая *освоение наследия*, или, если воспользоваться языком права, вступление в права наследования. При этом если форма общения предоставляет достаточно свободы для развития индивидуальности наследников, то процесс освоения наследия происходит без «сбоев». Иначе обстоит дело в том случае, когда эта форма превращается в оковы. Тогда мы сталкиваемся с ситуацией *выборочного наследования* («От какого наследства мы отказываемся?»).

В современном обществе производительные силы и формы общения претерпевают глубокие преобразования на протяжении жизни одного поколения, что приводит к трудностям определения состава наследия и расстройству механизма его передачи. Это провоцирует попытки *отказа* от наследства (в зарубежной философско-культурологической мысли эта ситуация описывается в понятиях «аномии», «потери опыта», «дефицита легитимности», «потери ориентации», «смыслового дефицита», «неуправляемой сложности» общества), либо в качестве реакции на них – к *фундаменталистской защите* традиций.

В «Немецкой идеологии» Маркс рассматривает также такой вид традиции, как переход наследия одного общества к другому обществу, которое пытается овладеть им путём вооружённого захвата. По этому поводу Маркс пишет следующее: «Нет ничего обычного представления, будто в истории до сих пор всё сводилось к захвату. Варвары захватили Римскую империю, и фактом этого захвата принято объяснять переход от античного мира к феодализму. Но при захвате варварами всё зависит от того, развил ли завоёванный народ уже к этому времени промышленные производительные силы, как это имеет место у современных народов, или же его производительные силы основываются главным образом лишь на его объединении и на существующей форме общности [Gemeinwesen]. Далее, характер захвата обусловлен объектом захвата. Состояние банкира, заключающееся в бумагах, нельзя вовсе захватить, если захватчик не подчинится условиям производства и общения, существующим в захваченной стране. То же относится и ко всему промышленному капиталу той или иной современной промышленной страны. И, наконец, захвату повсюду очень скоро приходит конец. Когда для захвата ничего уже более не остаётся, нужно перейти к производству. Из этой очень скоро наступающей необходимости производства следует, что та форма общественного строя, которая была принята осевшими завоевателями, должна соответствовать той ступени развития производительных сил, которую они застают, а если этого соответствия первонач-

⁹ В первом приближении постановка изучения этой проблемы была дана М. Мид в работе «Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями» [12]. М. Мид предложила различать три типа культурного взаимодействия между поколениями: постфигуративный, при котором дети учатся у взрослых, кофигуративный, где дети и взрослые учатся у своих сверстников, и префигуративный, когда взрослые учатся у своих детей. Первый тип культурного взаимодействия характерен для традиционных («примитивных») обществ, второй – для «великих цивилизаций», которые разработали процедуры внедрения новшеств, а третий – для современного общества [12, с. 322]. Сильные и слабые стороны такой постановки проблемы точно обозначены И. С. Коном [13, с. 423].

чально нет, то форма общественного строя должна измениться сообразно производительным силам. Этим объясняется также и факт, отмеченный повсюду в эпоху после переселения народов, а именно: раб стал господином, и завоеватели очень скоро переняли язык, образование и нравы завоёванных народов» [8, с. 74]. Формы общения народа-захватчика при переходе к производительной деятельности должны приспособиться к характеру производительных сил покорённого народа, а потому неизбежно трансформируются. Об этом же говорит и современный опыт экспорта демократии в неевропейские страны, в которых западная демократия приобретает черты образования и нравов местного населения.

Иное дело, когда развитые формы общения захватчиков в готовом виде переносятся на новую территорию. «В то время как на своей родине такая форма общения ещё обременена интересами и отношениями, унаследованными от прошлых эпох, – на новом месте она, – отмечает Маркс, – может и должна быть утверждена полностью и без препятствий, хотя бы уже для того, чтобы обеспечить завоевателям длительное господство» [8, с. 73].

Формы преемственности, связанные с захватом и колонизацией, находятся на периферии исторического развития. Главной линией исторического развития является поступательное развитие общества, в ходе которого оно переходит с одного уровня развития производительных сил и форм общения на другой. Такой переход для общества, разделённого на племена, касты, сословия, классы имеет свои особенности. Маркс отмечает наличие в таких обществах разных сосуществующих традиций, что объясняется, по меньшей мере, двумя причинами.

Во-первых, развитие такого общества происходит стихийно, «оно исходит из различных местностей, племён, наций, отраслей труда и т.д., каждая из которых первоначально развивается независимо от прочих, лишь мало-помалу вступая в связь с ними» [8, с. 72]. Во-вторых, развитие такого общества происходит медленно, т.к. «...различные ступени и интересы никогда не преодолеваются целиком, а лишь подчиняются побеждающим интересам, продолжая на протяжении веков владеть своё существование рядом с ними. Отсюда следует, что даже в рамках одной и той же нации индивиды, если даже отвлекусь от их имущественных отношений, прodelывают совершенно различное развитие и что более ранний интерес, когда соответствующая ему форма общения уже вытеснена формой общения, соответствующей более позднему интересу, ещё долго продолжает по традиции обладать властью в лице обособившейся от индивидов иллюзорной общности (государство, право), – властью, которая в конечном счёте может быть сломлена только посредством революции» [8, с. 72-73]. Устаревшие формы общения, превзойдённые развитием производительных сил, в силу исторической инерции и ограниченного развития частичных индивидов могут отрываться от содержания и, несмотря на то, что основа их существования уже подорвана, могут жить призрачной жизнью живых мертвецов. Традиции не только рождаются, они и умирают.

Эпохой массовой гибели старых традиций является капитализм. Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии» выразились на этот счёт публицистически ярко: «Беспрестанные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других. Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освящёнными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми пре-

жде, чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется...» [14, с. 427].

Речь в данном случае идёт о гибели традиций докапиталистического и капиталистического общества, а не о гибели традиций вообще, как иногда в литературе трактуется позиция марксистов. Маркс и Энгельс рассматривают капитализм как период подготовки условий для рождения иной формы культурно-исторической преемственности: ««На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счёт продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием» [14, с. 428]. Напомним, что эти слова написаны в 40-х годах XIX столетия, когда никто и не помышлял о глобальной сети электронных СМИ, о мировых базах данных и электронных библиотеках, доступных любому жителю нашей планеты через сеть Интернет, о возможности существования такой организации, как ЮНЕСКО и т.п.

В чём же заключаются особенности этой новой формы культурно-исторической преемственности, и какой способ освоения культурного (материального и духовного) наследия она предполагает?

Эпоха капитализма является эпохой рождения всемирной истории, когда все народы Земли втягиваются в единый исторический процесс, и, соответственно, она является эпохой рождения *всемирного культурного наследия* и, по выражению Маркса, «всемирного общения». На повестку дня становится преодоление старых ограниченных форм общения, благодаря чему «отдельные индивиды освобождаются от различных национальных и местных рамок, вступают в практическую связь с производством (также и духовным) всего мира и для них становится возможным приобрести способность пользоваться этим всесторонним производством всего земного шара (всем тем, что создано людьми)» [8, с. 36]. Освоение индивидами всемирно-исторического наследия трансформирует традицию в средство формирования «всемирно-исторических, эмпирически универсальных индивидов», делает их обладателями «действительного духовного богатства», которое, по убеждению Маркса, «всецело зависит от богатства ... действительных отношений» [8, с. 36].

Однако на пути такого освоения всемирного наследия в эпоху капитализма стоит частная собственность на средства производства, которая способствовала универсальному развитию производительных сил, но как сил *принадлежащих капиталу* [8, с. 67]. В форме общения капитализм отношения личной зависимости заменил на отношения вещной зависимости, в результате чего отношения индивидов к общественному богатству оказались опосредованы деньгами [8, с. 60]. Этот посредник теперь становится мерилom не только материального, но и духовного богатства, деформируя как наследие, значительная часть которого не используется во благо человека [8, с. 61], так и человеческих индивидов, превращая их в «абстрактных индивидов», чья связь с наследием носит случайный характер [8, с. 66].

Преодоление препятствий на пути формирования всемирного наследия как достояния всего человечества Маркс видит в двух мерах. Во-первых, это упразднение частной собственности на основные средства производства: «Современное универсальное общение не может быть подчинено индивиду никаким иным путём, как только тем, что будет подчинено всем им вместе» [8, с. 68]. Во-вторых, развитие производительных сил и форм общения должно находиться под сознательным

контролем всех членов общества, оно должно быть избавлено от «всякой стихийности» [8, с. 68].

Анализ базисных отношений общества, раскрывающих способ воспроизводства и развития, даёт Марксу исходные категории понимания всего богатства и многообразия общественной жизни¹⁰. Методом анализа общества у Маркса является метод восхождения от абстрактного к конкретному. Выделенные в ходе анализа способа производства общественной жизни категории рассматриваются Марксом как рабочий инструмент постижения всего конкретного богатства общественной жизни. «Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности, - пишет Маркс, - они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоёв. Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала – относится ли он к минувшей эпохе или к современности, – когда принимаются за его действительное изображение» [7, с. 26]. Беда старого «школьного истмата» заключалась в том, что он чаще всего довольствовался игрой в дефиниции категорий и созиданием из них разного рода «систем» вместо того, чтобы с их помощью анализировать действительный ход истории.

Возвращаясь к вопросу о понимании традиций в рамках материалистического понимания истории, отметим, что их анализ у Маркса не останавливается на уровне базисных отношений общественной жизни. Разумеется, Маркс не собирается игнорировать тот факт, что в общественной жизни действуют наделённые волей и сознанием люди, и что, следовательно, процесс общественной жизни ими осознаётся и отливается в определённые формы сознания. С того момента, когда общественное разделение труда достигает стадии отделения умственного труда от физического, общественное сознание приобретает относительную самостоятельность и оказывается способным создать те или иные *сознательные формы традиции*, которые находятся в сложных, противоречивых отношениях с действительным процессом исторического развития¹¹.

Если мы берём формы традиции в их наличном состоянии, как сознательные формы и не прослеживаем их генезиса, связи с целостным процессом развития общества, то они приобретают непонятный характер. Так, в современной социологии

¹⁰ «Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В ещё большей степени, это – определённый способ деятельности данных индивидов, определённый вид их жизнедеятельности, их определённый образ жизни. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами» [8, с. 19]

¹¹ Одной из первых работ, в которой рассматривался вопрос о влиянии политической борьбы на формирование политических традиций, и их обратного влияния на политическую борьбу была известная работа К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта». В современной литературе можно назвать ряд работ, в которых рассматривается процесс сознательного формирования политических традиций как инструмента создания политической общности людей. Это, например, широко известная работа Б. Андерсона «Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма», сборник статей под редакцией Э. Хобсбаума и Т. Рэнджера «Изобретение традиций» или книга немецкого историка О. Данна «Нации и национализм в Германии. 1770-1990» - Спб., 2003. Классический анализ К. Маркса, работы указанных авторов, наконец, политическая практика современной Украины показывают, что создаваемые политические традиции могут играть как конструктивную, так деструктивную роль в развитии общества, могут быть прогрессивными или реакционными. И это разделение традиций не результат чьих-то субъективных пристрастий, а объективный факт, устанавливаемый анализом конкретного этапа в жизни общества.

сложилось два альтернативных подхода к пониманию традиции. Сторонники одного подхода рассматривают традиции как своего рода социокультурные «гены», «которые однозначно детерминируют характер определённого общества или группы и выступают как аналог и (или) продолжение механизмов биологической наследственности или инстинктов» [5, с. 17]. Другая группа социологов впадает в противоположную крайность в понимании традиций. Они истолковывают традиции как процесс и результат сознательного конструирования, производства, изобретения и последующего их использования для достижения тех или иных целей. Полярное противостояние фатализма первого понимания традиций и волюнтаризма второго свидетельствует о серьёзных теоретических изъянах обеих позиций, в то время как теория традиции в рамках материалистического понимания истории свободна от этих недостатков.

И в заключение поставим вопрос о том, принадлежит ли марксистское понимание традиции прогрессистскому или традиционалистскому течению общественной мысли, или оно снимает эту антитезу?

В литературе [5, с. 73; 6, с. 255-256] встречается взгляд, согласно которому Маркс в общем тяготеет к прогрессизму. Нам кажется, что проделанный анализ позволяет утверждать, что такая трактовка является ошибочной. Маркс не может отвергать традиции уже в силу того, что для него они основа и механизм поступательного развития общества, следовательно, основа общественного прогресса. Но Маркс не является и апологетом традиции. Он анализирует различные формы традиции и способы их воздействия на поступательное развитие общества. Традиция может стать при определённых условиях силой, тормозящей развитие общества, но она же, сохраняя и передавая накопленный культурно-исторический опыт человечества, является источником исторического творчества, служащего развитию богатства человеческой индивидуальности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Сост., общая ред. А.Л. Субботина. – М.: Наука, 1978, С. 5-222.
2. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польского / Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
3. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с.
4. Маркс К. Философский манифест исторической школы права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955, Т.1. – С. 85-92.
5. Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – 543 с.
6. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польского / Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
7. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50000 слов. Изд. 2-е, переработ. и доп. – М.: «Русский язык», 1976. – 1096 с.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3. – XII+629 с.
9. Кайуа Р. Человек и сакральное // Роже Кайуа Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003. – С. 141-292.
10. Багатурия Г.А. Категория «производительные силы в теоретическом наследии Маркса и Энгельса // Вопросы философии. 1983, № 9.

11. Рагозин Н. П. Цивилизация versus культура: по следам Марксовых размышлений // Культура и цивилизация – Донецк, ДонНТУ, вып. 1-2. – С. 25-37.
12. Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями // Маргарет Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева. Сост. и послесловие И. С. Кона. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 322-362.
13. Кон И. С. Маргарет Мид и этнография детства // Маргарет Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева. Сост. и послесловие И.С. Кона. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – С. 398-426.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 4. – С. 419-459

N. P. Ragozin

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

IMAGES OF TRADITION IN THEORETICAL CONSCIOUSNESS

Annotation. The key subject of analysis in the suggested article is tradition as an objective form of social and historical succession and its various images in theoretical consciousness of different ages, processes of succession and its ways. The author connects formation of the basis of theoretical comprehension of tradition with Marx's materialistic understanding of history, with his interpretation of society as an organic system including the process of production and reproduction in its full variety of social relationships.

Key words: tradition as a form of succession, theoretical images of tradition, progressiveness – conservatism, materialistic understanding of history, society as an organic system, tradition as production and reproduction of social life.

Поступила в редакцию 25.03.2016 г.

УДК 130.2

С.З. Гончаров

(д-р филос. наук, профессор)

Российский государственный профессионально-педагогический университет

(г. Екатеринбург, Россия)

e-mail: gsz2004@mail.ru**ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА В ЦИКЛАХ ИСТОРИИ**

Аннотация. Утверждается, что спецификой цивилизации является социальная нормативность, тотально охватившая все сферы общества. Культура представлена как грядущая ступень истории.

Ключевые слова: цивилизация, социальные нормы, общественная формация, культура.

Следует уточнить понятие цивилизации в связи с его крайней *неопределенностью*. Это понятие, отмечает А.А. Грицанов, – «в высшей степени эклектичное и многозначное» [3, с. 799]. Термин «цивилизация» ввел в лексикон XVIII века политический деятель В. Р. Мирабо (1757 г., Франция). Этот термин произведен от лат. *civitas* – город, гражданское общество, государство. Отметим, что этимология данного слова весьма точно указывает на *реальное содержание понятия цивилизации*.

На протяжении последних 300 лет содержание этого понятия наполнялось разным содержанием. В научный оборот понятие цивилизации вошло в эпоху Просвещения. Французские просветители называли цивилизацией общество, основанное на разуме и справедливости, связывая такое общество с определенными *социальными* установлениями, правами и свободами, с мягкостью нравов – с благовоспитанностью, общительностью, вежливостью, любезностью. То есть цивилизованность означала подчинение *природной* активности людей, их чувственно-природных вожеланий, *социальной нормативности*. Такое оформление жизни полагалось *престижным, образцовым*. Нести цивилизацию иным народам европейские просветители считали своей миссией. В просторечии быть цивилизованным означало причастие к *городской культуре, городскому образу жизни*; например; носить «цивильный» костюм в отличие от деревенской одежды.

В различных словарях цивилизацию определяют как историческую ступень, следующую *после дикости и варварства* (Л. Г. Морган, Ф. Энгельс); как синоним культуры, духовных и материальных достижений; как относительно самостоятельное целостное, качественно определенное историческое образование, локализованное в пространстве и времени (цивилизации восточная и западная; античная, китайская, европейская и др.); как высший уровень культуры, на котором происходит ее увядание, упадок (О. Шпенглер); как единица исторического процесса (А. Тойнби).

Современная цивилизация – буржуазное денежное общество. Различия между культурой и цивилизацией сформулировал в экзистенциальном аспекте Н. А. Бердяев: «Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобию иной, духовной действительности <...> Цивилизация есть переход от культуры, от созерцания, от творчества ценностей к самой “жизни”, искание “жизни”, отдавание себя ее стремительному потоку, организация “жизни”, упоение силой жизни. <...> Начинается культ жизни

вне ее смысла. <...> Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни, орудиями жизни. Цели жизни меркнут и закрываются. Сознание людей цивилизации направлено исключительно на средства жизни, на технику жизни. Цели жизни представляются иллюзорными, средства признаются реальными. Техника, организация, производственный процесс – реальны. Духовная культура не реальна. Культура есть лишь средство для техники жизни. <... > Эта цивилизация началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. <...> Индустриально-капиталистическая цивилизация далеко ушла от всего онтологического, она механична, она создает лишь царство фикций. Механичность, техничность и машинность этой цивилизации противоположна органичности, космичности и духовности всякого бытия. <... > Цивилизация бессильна осуществить свою мечту о бесконечно возрастающем мировом могуществе. Вавилонская башня не будет достроена» [1, с. 81].

Современные авторы соотносят цивилизацию и социум (В. И. Плотников), другие, как правило, цивилизацию и культуру. Во всех этих соотношениях доминирует аспект *взаимодействия общества и природы, технологичность, практицизм, полезность, комфортность*. Приведем типичные суждения. И. Я. Лойфман: «Что касается генотипа цивилизации, то таковым является *отношение общества и природной среды*. <...> Цивилизация сопряжена с определенным типом хозяйства, имеет технико-технологическую основу. По этой основе в истории человечества выделяются три цивилизационных периода: биогенный – присваивающее хозяйство первобытного общества, техногенный (включая земледелие, скотоводство, индустриальный этап) – производящее хозяйство классового общества, ноогенный – сберегающее хозяйство информационного или постиндустриального общества» [8, с. 4-5]. В. П. Большаков: «Возможно, правы те, кто из критериев цивилизации (и цивилизованности) особо выделяет ее практицизм, которым не отличается действительная культура» [2, с. 22]. В. А. Гузенко: «Но почти во всех случаях при употреблении понятия цивилизации имеется в виду, во-первых, определенная система организации управления, при которой достигается значительная степень устойчивости общества, во-вторых, определенный уровень развития материального производства, техники, технологий. <...> В этом случае степень цивилизованности человека определяется его способностью выступать частью социальной машины, работа которой направлена на преобразование природы в предметы потребления» [4, с. 65]. С. Ф. Денисов и Л. В. Денисова: «Цивилизация, в отличие от культуры, характеризуется не только технизацией всех сфер жизни, но, прежде всего, крушением правды и деконструкцией философских и религиозных форм ее обоснования. <...> Таким образом, цивилизацию можно определить как бытие человека в условиях неправды, в то время как культура представляет собой бытие человека в ситуациях правды» [5, с. 68-69]. Н. Н. Книжников: «Чем больше технологично осуществляется культура, т. е. чем выше технология передачи текущего социального опыта последующим поколениям, тем культура цивилизованнее»; феномен цивилизованности – «прогрессирующий уход человека от естественно-природной, биологизированной формы жизни в искусственную, технологизированную, урбанизированную, правовую форму жизни» [7, с. 85, 87].

В приведенных выше определениях нет анализа *общественных отношений*, которые служат *основанием конкретного понимания специфики* цивилизации. Научное понятие вводится для определенной цели и содержит то, чего не содержит ни одно иное понятие. Адекватно выразить предмет в понятии становится возможным

тогда, когда *сам предмет обрел качественную определенность*. А такую определенность он получает на высокой стадии своего развития. Не случайно, понятие цивилизации закрепилось в европейском просвещении, в XVIII веке, когда *власть социальной нормативности* обрела благодаря *государству* такую силу, что возникла необходимость отличать образ жизни, подчиненный социальной нормативности, от образа жизни, в котором такая нормативность еще только пробивает себе дорогу.

Откуда же взялась власть социальной нормативности? Ф. Энгельс, исходя из исследований Л. Г. Моргана и методологии истории, развитой им вместе с К. Марксом, конкретно проследил становление цивилизации как *нового образа жизни*, который пришел на смену *жизнеустройству родового строя*.

Ф. Энгельс раскрывает *социально-экономические опорные пункты* становления цивилизации. Это, в первую очередь, – *разделение труда, отделение города от деревни*, возникновение на основе разделения труда *регулярного обмена* между общинами, из которого появились *металлические деньги, посредники-купцы, ростовщики*, устойчивое *товарное производство* (не для потребления, а для обмена), *превращение индивидов в товары* (рабовладение), появление *частной собственности* на землю, *ипотеки, моногамии, классы эксплуататоров и эксплуатируемых, государства*, а значит и *системы права*, регламентирующие волю индивидов. С появлением классов и государства *естественное* разделение труда между полами, естественные кровнородственные связи вытесняются *искусственными*, идущими от *новых социальных институтов*.

Дифференциация (разделение) в сфере труда влечет дифференциацию в общении и общественных отношениях, в социальных институтах, в образе жизни, ритуалах, этикете; в целом, *дифференцируется, усложняется социальная нормативность*, она охватывает все новые, ранее не затронутые области внешнего опыта и субъективности индивидов и в итоге обретает *всеохватную, единую, общепризнанную и обязательную форму регламентации поведения, потребления, мышления*. Именно эта нормативность утверждает в психике индивидов *верховенство рационального, т.е. технологического*. Это *верховенство означало власть социального над природным* в человеке. *Единая и всеобщая социальная нормативность* (в труде, общении, общественных отношениях, в управлении, в языке и т.д.) возникла с необходимостью именно потому, что дифференциация всей совместной жизни *вышла из-под контроля и перестала быть обозреваемой, прозрачной для обозрения и понимания*: товарообмен, сделки купцов, договорные отношения между ростовщиками и заемщиками стали настолько запутанными, что согласованно вести свою жизнь можно было теперь путем удержания в голове социальной нормативности, ориентируясь на нормы как на вехи-указатели. Примерно так же, как автомобилисты ориентируются в движении на современных автотрассах на дорожные знаки. Сам термин *civitas* – город, гражданское общество, государство – *сохранил в себе те значения, которые сопровождали становление цивилизации*.

Ф. Энгельс отмечает отличительные особенности в становлении цивилизации. Ступень товарного производства, с которой начинается цивилизация, экономически характеризуется:

- введением *металлических денег*, а вместе с тем *денежного капитала, процента и ростовщичества*;
- появлением *купцов как посреднического класса* между производителями;

– возникновением частной собственности на землю и ипотеки;
– появлением рабского труда как господствующей формы производства [14, с. 197].

Цивилизации, продолжает Энгельс, соответствует новая форма семьи – *моногамия* как хозяйственная единица общества. «Связующей силой цивилизованного общества служит государство». Для цивилизации характерно «закрепление противоположности между городом и деревней как основы всего общественного разделения труда», «введение завещаний, с помощью которых собственник может распоряжаться своей собственностью и после своей смерти. <... > Низкая алчность была движущей силой цивилизации с ее первого до сегодняшнего дня; богатство, еще раз богатство и трижды богатство, богатство не общества, а вот этого отдельного жалкого индивида было её единственной, определяющей целью. Если при этом в недрах этого общества все более развивалась наука и повторялись периоды высшего расцвета искусства, то только потому, что без этого невозможны были бы все достижения нашего времени в области накопления богатства. Так как основой цивилизации служит эксплуатация одного класса другим, то все ее развитие совершается в постоянном противоречии. <... > Всякое благо для одних необходимо является злом для других. <... > Наиболее ярким примером этого является введение машин, последствия которого теперь общеизвестны». И если у варваров, – отмечает Ф. Энгельс, – «едва можно было отличить права от обязанностей, то цивилизация даже круглому дураку разъясняет различие и противоположность между ними, предоставляя одному классу почти все права и взваливая на другой почти все обязанности» [14, с. 198-199].

Термин «цивилизация» ныне стал на «слуху» потому, что он позволяет вуалировать социально-классовые противоречия рассуждениями о «целостности» цивилизации, о её социокультурных достижениях, о соотношении ее с культурой и т.п. Понятие же *общественной формации* как-то исчезло из лексикона. Ибо оно ничего не вуалирует.

Формация – понятие научное, с ясными параметрами. Оно позволяет объективно понимать современное общество и прогнозировать тенденции его развития. В современных социологических и политологических исследованиях, в реальной политике весь набор составных элементов формации активно используется, но без упоминаний о формациях. Вероятно, потому, чтобы не тревожить совесть.

Утверждения о том, что понятие формации слишком общее, являет собой понятийную сеть со *слишком крупными смысловыми ячейками*, которыми не уловить *своеобразие* той или иной страны, следуют, как правило, от *рассудочного* мышления, не способного схватывать *целое в единстве его конкретных частей*. Формация дает образ *целого*. Если этот образ преломить через конкретные *особенности* географии, истории того или иного народа, то мы получим более конкретную картину – *образ жизни народа*. Если, далее, образ жизни наполнить еще более конкретными характеристиками *повседневности*, то получим *достаточную конкретность в понимании своеобразие* той или иной страны, народа. Формация – уровень *абстрактно-всеобщего*, образ жизни – уровень *особенного*, а повседневность – уровень *конкретно-единичного*. Зачем же отрывать друг от друга эти уровни? Ведь понятие, как открыл Гегель в «Науке логики», включает в себя *всеобщее, особенное и единичное*. Без формации образ жизни, как и повседневность, сразу рассыплется на множество *калейдоскопических* наборов вне смысла и взаимной связи.

Современная западная цивилизация – это буржуазная цивилизация *денег*. Мировой финансовый капитал подчинил себе продуктивную («физическую», по Ларушу) экономику и диктует странам сценарии будущего. Деньги превратились в *единый* показатель социальной эффективности и оценки чего-либо. Крах буржуазной денежной цивилизации настолько очевиден, что наши российские западники без особого напряжения ума могли бы это понять, если бы они отвлеклись от гипноза денег, от личных имущественных пристрастий. Эта цивилизация функционирует благодаря тому, что она питается неэквивалентным обменом, биржевыми плутнями, «финансовыми пирамидами», силовым захватом достояний тех или иных народов-изгоев. «Поэтому, - замечает Ф. Энгельс, - чем дальше идет вперед цивилизация, тем больше она вынуждена набрасывать покров любви на неизбежно порождаемые ею отрицательные явления, прикрашивать их или лживо отрицать, – одним словом, вводить в практику общепринятое лицемерие, которое не было известно ни более ранним формам общества, ни даже первым ступеням цивилизации и которое, наконец, достигает высшей своей точки в утверждении: эксплуатация угнетенного класса производится эксплуатирующим классом единственно и исключительно в интересах самого эксплуатируемого класса, и если последний этого не понимает и даже начинает восставать против этого, то это самая черная неблагодарность по отношению к благодетелям – эксплуататорам» [14, с. 199].

Хорошо писал Ф. Энгельс! Как будто у него перед глазами витала современная Россия, где менее чем 100 семей современных олигархов владеют сегодня 92 % доходов от природных богатств, страны, а 8% – приходится на более чем 140 миллионный народ России.

Цель цивилизации, исторически выросшей из городского уклада жизни, – *производство средств жизни, обустройство внешней жизни «внешнего» человека на основе техники, товарно-денежной связи, правового регулирования и науки, разрабатывающей технологии. Техника, деньги, право, наука – таковы устои и идолы цивилизации*. Ее ограниченность состоит в резком *понижении ранга ценностей*. Ее девиз в XXI веке: максимум прибыли, минимум совести. Технически она может почти все, духовно – уже почти ничего. Она превратила *технику жизни* в самоцель, низведя самоцельность человека до средства. Она вселяет безвдохновенный, технорационалистический, экономикоцентричный «дух» всеобщего упрощения, опошления и усреднения по единым стандартам внешней жизни и превращает людей в однородные кубики для внешнего манипулирования. Она подменила аристократию (власть лучших) демократией, качество – количеством. Ныне культурное творчество возможно *вопреки* установкам *техногенной экономикоцентричной цивилизации*. Люди задыхаются в «застенках» овещнённых параметров жизни. Установки на потребительство и прибыль поразили человека в его *творческой, духовной* основе. Он увяз в паутине вещной полезности и не видит «неба». «Цивилизация, - отмечает Н. П. Рагозин, - представляет развитие объективно-вещественной стороны человеческого общества в противоположность субъективно-личностной стороне» [12, с. 28]. Кризис налицо. Нужны принципиально новые пути, мотивы развития, новые идеалы и идеология. *Нужна смена вещной связи между людьми человеческой общностью* на духовно-нравственной основе.

Итак, цивилизация есть такая длительная во времени историческая *ступень* общественного развития, которая возникает из жизнеустройства родового строя на основе растущего товарного производства, регулярного товарообмена, товарно-денежных отношений, частной собственности, классового расслоения, государства

и права. Именно такая основа со всеобщим опосредствованием *социального обмена породила всеобщую и общезначимую социальную нормативность*, которая составляет отличительную особенность цивилизации. Разумеется, родовой строй тоже был организован нормами, но узко локальными. До единой нормативности со стороны *социальных институтов* права и государства ему еще было далеко. Специфика цивилизации проступит более явно, если ступени развития продолжить по формуле Ф. Энгельса: *дикость – варварство – цивилизация – культура*.

Что же предвидел К. Маркс? К. Маркс дал непревзойденную критику овещнённой буржуазной социальности. Рукописи к «Капиталу» обнаруживают подлинный смысл его учения. Под коммунизмом он понимал по существу *культуру как новую историческую ступень*. Его идея состояла в снятии отчуждения и возвращении людей из плена овещнённой социальности к себе самим как к свободным субъектам, контролирующим свой общественный жизненный процесс и властвующим над ним. Но эти контроль и власть выступают не целью, а средством для *свободного развёртывания всей полноты и богатства* человеческой субъективности. Опираясь на технологическую ступень свободы, люди достигают социальной и духовной ступеней свободы, и начинается история развития именно людей, а не производительных сил, форм собственности и т. п. «Смыслообразующая антропология» (К. Н. Любутин) всегда направляет Марксов анализ, включая учение о формациях.

Рассматривая положение человека в истории, К. Маркс выделяет три «формы общества» или «ступени»: первая ступень – «отношения личной зависимости» (добржуазные формы общества); вторая – «личная независимость, основанная на вещной зависимости» (буржуазная социальность), при которой образуется «система всеобщего обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций»; третья ступень – «свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние». «Вторая ступень создаёт условия для третьей» [10, с. 100-101]. В работах К. Маркса коммунизм и культура как ступень истории – это разные проекции *одного и того же*. Дело в том, что Маркс понимал историю двояко: в первом случае она берётся со стороны *объективированного* человеческого содержания (учение о формациях, об экономике и политике, базисе и надстройке и т. д.), во втором – в аспекте её *субъективно-человеческого* («экзистенциального») содержания.

Постбуржуазная ступень истории, взятая в *субъективно-человеческом содержании*, – вот то, что мысленно прозревал Маркс и чем он вдохновлялся в научном поиске, предвидя смену техногенного жизнеустройства антропогенным, вещной социальной связи – человеческой общностью. Положения К. Маркса о снятии всех форм отчуждения; о человеке как «самоустремлённом», «самодеятельном» существе, о самоизменении и «самообновлении» людей путём обновления предметного мира богатства, форм деятельности и общения; о труде как «свободном самоосуществлении» и самодеятельности людей; о всеобщем труде, предполагающем в работнике всеобщие по культурной значимости продуктивно-творческие силы; о «свободном развитии каждого как условия свободного развития всех» и др. раскрывают подлинное содержание учения Маркса о культуре как новой ступени истории. «Но как таковой коммунизм, – отмечал он, – не есть цель человеческого развития» [11, с. 127]. Ибо он необходим для снятия отчуждения, а его положительное содержание составляют *антропогенное общество культурной самодеятельности, культура*.

Отчуждение было необходимо: люди стихийно объективируют свои силы, закрепляют их предметно, ставят пред собой, технически рационализируют, овещняют себя и лишь затем усваивают их и живут ими без превращенных форм. Для снятия овещнения и отчуждения необходимы экономические и социально-политические меры. Но эти меры должны не отрываться от *смыслообразующей антропологии*, от субъективно-человеческого содержания социальных процессов, а вытекать из них. *Креативная культурная антропология первична*. Социализм или какой-либо иной тип социальной связи возможны как *прикладная культурная антропология*. Культурологический подход есть разновидность антропологического. Ибо культура – «раскрытая книга» человеческой субъективности в ее положительном выражении.

В отечественной философии наследие Маркса было сведено к его экономическим и социально-политическим разделам. *Культурно-антропологическая* сущность его философии так и осталась в тени. Философия Маркса содержит не только *критическую, отрицающую* позицию – по отношению к буржуазной действительности, но и *положительную, продуктивно-творческую* – по отношению к грядущему. Причем первая сторона *производна* от второй, ибо *отрицание производно от утверждения чего-либо*. Так же различаются и толкования диалектики Марксом. В первом случае он акцентирует *разрушительность противоречий* буржуазной социальности, во втором – *созидательный характер противоречий* в условиях, когда люди «начинают производить как люди», а не как только технологические агенты производства и персонифицированные носители буржуазных овещнённых отношений.

Для развития продуктивно-творческих сил человека, для достижения социальной и духовной ступеней свободы адекватными являются *культура, антропогенное*, а не техногенное жизнеустройство, *субъектный*, а не объектный уклад жизни. Хозяйство, государство, наука, техника – это своего рода руки, которыми, по мысли И. А. Ильина, человек берёт мир. Культура не отсекает эти «руки», а «духовно направляет их». Она есть явление «внутреннее», органическое» и захватывает «самую глубину человеческой души» [6, с. 300]. Методология культуры не отрицает достижений цивилизации, будь то оптимальность в конструировании техники, в рационализации внешней жизни. В бедах технической цивилизации повинны не техника, деньги, право и наука, а *неверная субординация ценностей*, вытекающая из потери солидарности, духовного единения людей.

Дух есть *целостная субъективность, устремленная к совершенным, объективно лучшим содержаниям*. В пространстве культуры внутреннее, духовное направляет внешнее, материальное: духовный смысл направляет технику жизни, а нравственность – право; жизнённость государства основывается на правосознании и добровольной лояльности граждан; хозяйственные вопросы разрешаются путём воспитания людей «к братству и справедливости» [6, с. 301]; качество внешних преобразований определяется внутренним, духовным преображением людей; согласие в душах вносит согласие во внешние дела; социальные институты – это не самодовлеющие инстанции, а органы общей воли для развертывания инициативы и самодеятельности граждан; промышленные и социальные технологии суть лишь средства решения национальных общенародных задач, успешность решения которых зависит не от форм собственности (фетишизм собственности), а от целей управления, вытекающих из духа и культуры народа, его традиций и святынь.

Главным общественным богатством здесь является не столько мир вещей, сколько дарования и способности людей, целостный человек, несущий в себе потенции культуры, личность как субъект самоопределения и творчества; поэтому эффективность производства определяется не вещными, а человеческими показателями (здоровье, образование, творческий потенциал народа и др.); *культурное воспроизводство людей* детерминирует собой уровень *внешнего обустройства жизни* – как вести хозяйство, какие технологии предпочтительны и какие притязания государства целесообразны; базисным является не производство средств производства (группа А), а культурное воспроизводство людей; самоцелью выступает их духовное возвышение, целостное развитие их творческих сил в актах самодеятельности и совместного самообновления предметного мира, деятельности, общения и мышления. Понятие культуры, подчеркивает Т. Э. Рагозина, – «стало средоточием и одновременно *принципом понимания*» *«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» [13, с. 23]. В целом содержание тенденций культуры заключается в *преобразовании социальной связи из вещной формы в человеческую общность*. «Современный кризис цивилизации довольно чётко высветил смысл истории человечества. Смысл этот – в очеловечивании человека, гуманизации человеческих отношений, в бесконечном развёртывании человеческой сущности, возникающей из отношения людей к природе и друг к другу» [9, с. 204].

О смысле истории прекрасно написал Л. Г. Морган. Здесь уместно привести его суждения, которыми Ф. Энгельс заканчивает свою замечательную книгу. «С наступлением цивилизации рост богатства стал столь огромным, его формы такими разнообразными, его применение таким обширным, а управление им в интересах собственников таким умелым, что это богатство *сделалось неодолимой силой*, противостоящей народу. *Человеческий ум стоит в замешательстве и смятении перед своим собственным творением*. Но все же настанет время, когда человеческий разум окрепнет для господства над богатством, когда он установит как отношение государства к собственности, которую оно охраняет, так и границы прав собственников. Интересы общества безусловно выше интересов отдельных лиц, и между ними следует создать справедливые и гармонические отношения. Одна лишь погоня за богатством не есть конечное назначение человечества, если только прогресс останется законом для будущего, каким он был для прошлого. Время, прошедшее с наступления цивилизации, – это ничтожная доля времени, прожитого человечеством, ничтожная доля времени, которое ему предстоит прожить. Завершение исторического поприща, единственной целью которого является богатство, угрожает нам гибелью общества, ибо такое поприще содержит элементы своего собственного уничтожения. Демократия в управлении, братство внутри общества, равенство прав, всеобщее образование освятят следующую высшую ступень общества, к которой непрерывно стремятся опыт, разум и наука. *Оно будет возрождением – но в высшей форме – свободы, равенства и братства древних родов*» [12, с. 177-178].

Эту грядущую (согласно общей схеме «дикость – варварство – цивилизация – культура») ступень общества, в которой производство средств жизни будет подчинено *производству самого общества, форм общения*, а социальное производство,

в свою очередь, будет мотивировано *культурным производством целостных индивидуальностей*, для которых духовное возрастание, креативная самодеятельность, нравственность, богатство человеческой субъективности станут самоцелью, мы и называет *культурой*. Общие контуры культуры как грядущей ступени общества служат мерилем оценки наличного состояния общественного развития, ценностного фонда общества, мотивов и устремлений современников и стиля их мышления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П.В.Алексеев. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 73 – 84.
2. Большаков В. П. Цивилизация и культура в их взаимосвязях и различиях // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 17 – 18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
3. Грицанов А. А. Цивилизация // Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Минск: Изд. В.М. Скакун, 1998. – С. 799.
4. Гузенко В. А. Культура и цивилизация // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 17 – 18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
5. Денисов С. Ф. Правда и неправда как смысловые доминанты культуры и цивилизации // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 17 – 18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
6. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. – Москва: Русская книга, 1993.
7. Книжников Н. Н. Цивилизационные тенденции в культурном развитии // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 17 – 18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
8. Лойфман И. Я. О базовых определениях культуры и цивилизации // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 17 – 18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
9. Любутин К. Н. , Саранчин Ю.К. История западноевропейской философии Москва: Академический проект. – Екатеринбург: Деловая книга, 2005. – 800 с.
10. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд., Т. 46, ч. 1. – 553 с.
11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд., т. 42. М., 1974. – С. 41 – 174.
12. Рагозин Н. П. Цивилизация versus культура: по следам Марксовых размышлений // Культура и цивилизация. 2015. №№ 1-2 (2). – С. 25 – 37.
13. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // Культура и цивилизация. 2015. №№ 1-2 (2). – С. 7 – 24.
14. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – Москва, Политиздат, 1976. – 240 с.

S. Z. Goncharov

(Ph.D., Professor)

Russian State Vocational Pedagogical University (Ekaterinburg, Russia)

E-mail: gsz2004@mail.ru

CIVILIZATION AND CULTURE IN THE CYCLE OF HISTORY

Annotation. It is stated that the specificity of civilization is a social normativity, totally covering all spheres of society. Culture is presented as the upcoming stage of history.

Key words: civilization, social norms, social order and culture.

Поступила в редакцию 6 февраля 2016 г.

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

e-mail: tatyana.ragozina@list.ru

К ВОПРОСУ О КОНСТИТУИРУЮЩИХ ОСНОВАНИЯХ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Аннотация. Настоящая статья посвящена ключевым вопросам проблемы социально-исторической преемственности, а именно: сущности историзма как системы взглядов, а также выяснению тех теоретических оснований, которые конституируют историческое сознание как таковое.

В связи с этим даётся анализ принципиальных отличий историзма как способа научного постижения процессов общественного развития от неисторического по своему существу взгляда на явления общественной истории. Предпринимается попытка анализа античной и средневековой моделей исторического развития как превращённых форм историзма.

Ключевые слова: социально-историческая преемственность, историзм – неисторизм, натурализм, циклизм, телеология истории, формы социальности, формы культуры, формы объективной целесообразности, метаморфоза, форма исходная – форма превращённая.

«Открытие историзма», ознаменовавшее собой «открытие философских аспектов истории» [1, с. 21], помимо всего прочего означало, по выражению Эрнста Трёльча, становление «научного исторического мышления» [1, с. 21]. В свою очередь, всё это вместе взятое, означало не только завершение долгого пути становления философии истории, но и, что особенно важно, обретение, наконец-таки, философией своего специфически философского предмета.

Поскольку, однако, сам по себе факт возникновения в XVII-XVIII вв. исторического сознания вовсе не означает, что отныне различные неисторические формы сознания в силу этого раз и навсегда канули в прошлое вместе с когда-то породившими их эпохами, окончательно уступив место взглядам всецело историческим; поскольку неисторические модели понимания общественного развития в том или ином виде существовали всегда и, увы, продолжают существовать сегодня вместе и наряду с историзмом в качестве его прямого антипода, постольку и сегодня абсолютно актуальны следующие вопросы: – чем именно историческое сознание как способ научного постижения процессов общественного развития принципиально отличается от неисторического по своему существу взгляда на те же самые процессы общественной истории; – какое конкретно содержание, став осознанным предметом осмысления в рамках философии, единственно только и становится основанием, конституирующим это сознание как философско-историческое и научное?

Поиск ответа на этот вопрос оказывается теснейшим образом связан с рассмотрением вопроса «...об историзме самого исторического сознания и способов, с помощью которых оно формировало и истолковывало содержание истории...» [2, с. 7]. Поучительным и методологически значимым в этом отношении для нас является следующее обстоятельство: «Возникнув в рудиментарной форме на заре цивилизации, это сознание [историческое] с течением времени изменяется настолько,

что его «предельные значения» внешне предстают как антиподы, т.е. как сознание неисторическое (к примеру, миф как тип историзма) <...> и историческое (к примеру, историзм, родоначальником которого был Джамбаттиста Вико). Тем не менее, в их глубокой подоснове эти внешне столь несопоставимые формы экзистенциального сознания человека в действительности воплощают начальную и «конечную» ступени («круги») развития историзма...» [2, с. 8].

Что же именно выступает в качестве глубинной сущностной основы, которая объединяет эти разные и даже противоположные исторические формы сознания в нечто единое целое, конституируя их именно как *ступени развития* одного и того же феномена – *историзма*, или, иначе говоря, исторического по своему существу научного мышления об истории? Словом, речь идёт о том, *что* является *носителем качества историчности сознания*? Таков главный вопрос, методологическая значимость которого состоит в том, что он даёт в руки исследователя *критерий научности подхода*, применяемого к изучению истории.

Как известно, уже античные мыслители, сравнивая различные состояния общества, формируют первые представления о динамике культуры и предпринимают первые попытки *членения истории*. Согласно взглядам античных мыслителей, развитие хотя и имеет место в истории человеческого общества, однако исключительно в *форме циклизма* – как вечное повторение одного и того же мирового порядка на фоне вечного и неподвижного космоса.

Принципиально такое же понимание логики истории, которое мы находим у древних греков, присутствует во всех мировых культурах древности, достигших аналогичной ступени зрелости. Пример тому – древнеиндийское учение «о повторяющемся сотворении и уничтожении мира, подобном выдоху и вдоху божества, в результате которого мир то возникает, то вновь погибает. Из этого учения следует, - резюмирует Отмар Шпанн, - идея *круговорота* всех событий» [3, с. 167]. «Нечто подобное, - продолжает О. Шпанн, - мы видим и в идее *волнового движения*. В соответствии с этой идеей, развитие человечества знает периоды расцвета и упадка, в которые достижения культуры то утрачиваются, то обретаются вновь» [3, с. 168].

Если вернуться к особенностям древнегреческой мысли, то вот как их характеризует Э. Трёльч: «Грекам была известна значительная часть истории, даже философски построенной как последовательность культурных эпох¹² <...> Они обладали... мифом о природе и об истории, а начиная с осуществления широкомащтабной внешней и ...внутренней политики, – глубокомысленной теорией сущности и последовательности *форм политической жизни*» (курсив наш – Т. Р.) [1, с. 17].

И всё же, несмотря на имевшиеся у древних греков представления о наличии некоей закономерности происходящих в истории изменений в виде повторяемости культурных эпох и круговорота всех событий, Трёльч выносит весьма критический вердикт относительно историчности их мышления: «Однако, - пишет он, - им была неведома философия истории, получающая импульсы ...от созерцания *происходящего и открытых в нём направлений*. Их мировоззрение основывалось на совершенно *внеисторическом и неисторическом мышлении*, на метафизике неизменных

¹² В частности, у Гесиода [4, с. 145-147], Платона [5] и Полибия [6] имеется различное по степени зрелости понимание культуры как круговорота смен «железного», «серебряного» и «золотого» веков в развитии общества, повторяющихся подобно смене времён года или динамике космических циклов.

вневременных законов, будь то идеи Платона, аристотелевские формы или закон природы Гераклита и стоиков... <...> История и дух были у них вставлены в твёрдые рамки вечных субстанций и порядка, смысл которых постигался *не из ...меняющихся земных воплощений*, а из логического созерцания их вневременной сущности. *Не история служила средством понимания этой сущности, а, наоборот, из этой сущности выросло понимание истории...*» (курсив наш – Т. Р.) [1, с. 17-18].

Эта знаменитая "формула историзма", "выведенная" немецким теологом и философом культуры Эрнстом Трёльчем из анализа всей, более чем двухтысячелетней истории философской мысли, классически сформулированная и опубликованная им в 1922 г. в его выдающемся труде «Историзм и его проблемы», позже будет подхвачена и использована в качестве надёжного методологического ориентира при исследовании античной философской мысли философом-марксистом А. Ф. Лосевым. Вторя Трёльчу, А. Ф. Лосев справедливо замечает, что об историзме взглядов древних на общество и культуру если и можно говорить, то только как о *природном историзме*, ибо в их учениях «...именно природа служила моделью для истории, а не история – моделью для природы» [7, с. 19]. Подобные представления древних, считает А. Ф. Лосев, не очень-то располагали их к «чистому историзму», т.е. к такому пониманию общественной жизни, когда мыслится *цель и направленность* исторического развития.

И тем не менее, несмотря на то, что учения древних о динамике истории и культуры, представленные различными версиями *циклизма*, «главная черта которых – их противоположность идее прогресса»¹³ [3, с. 168], выступают в силу этого обстоятельства как такие внешние формы сознания, которые являются прямыми антиподами *новоевропейского историзма*, – несмотря на это, они всё же являются *начальными вехами* на долгом и трудном пути формирования историзма как принципа научного мышления. Что даёт основание для подобного утверждения?

Дело в том, что специфика античного историзма, как нам представляется, отнюдь ещё не схватывается исчерпывающим образом "формулой Трёльча-Лосева" с её указанием на то, что античным мыслителям *природа служила моделью для истории*. Эта характеристика фиксирует лишь известную ограниченность античного способа толкования исторического процесса, заключающуюся в его ярко выраженном *натурализме* (что правда – то правда), не проясняя при этом истоки происхождения самого феномена античного историзма в форме натурализма / космизма. Меж тем, усматривать сущность историзма древних греков исключительно в том, что он являлся результатом экстраполяции модели природно-космических циклов (со всеми характерными для этой модели представлениями о *законе, повторяемости и порядке*) на историю общества, – это значит оставлять в стороне вопрос о его действительной (социальной) природе.

Поэтому мы в этом вопросе, скорее, солидарны с М. Баргом, который, принимая во внимание характеристику античного историзма как преимущественно *природного историзма*, всё же делает акцент на прямо противоположном обстоятельстве, указывая, что «к историзму греческая мысль шла, отталкиваясь от *антропо-*

¹³ Само собой разумеется, что эта подмеченная О. Шпанном черта – «противоположность идее прогресса» – может быть очевидной лишь в свете ретроспективных оценок, даваемых с высоты более поздних достижений философии, с высоты XX века, а не как некая задача и цель, из которой осознанно исходили древние.

морфных форм «естественного сознания»» (курсив наш – Т.Р.) [2, с. 27], экстраполируя мыслительные формы, порождённые *строим полиса*, на мир природы.

Так, совершенно очевидно, «...что мировое абстрактное бытие во времени и пространстве, концептуализированное в понятии «космос» (порядок), формировалось изначально на почве устройства дел человеческих – политического, военного и т.п., – институализированной упорядоченности общественных форм и затем уже было перенесено на мироздание, ставшее впоследствии «эталоном» гармонии и законосообразности. Действительно, нормативно-регулируемое поведение граждан полиса (первоначальное значение термина «космейн» – деятельность правителя, полководца, затем – военное и политическое устройство, живой, наглядный, священный порядок)... послужило прообразом для первой антропоморфной картины мира, связанной с именем Анаксимандра. *В результате космос мыслится по образу и подобию правовой общины-полиса»* (курсив наш – Т.Э.) [2, с. 30].

В этом контексте поистине любопытным, на наш взгляд, оказывается то, что антитеза природы и истории, натурализма и историзма, обнаруживающая себя в античном сознании таким внутренне противоречивым образом, высвечивает важную в методологическом плане всеобщую диалектическую закономерность мышления. Речь идёт о несовпадении между тем, *что* может выступать и выступает в качестве *предмета осознанной рефлексии* субъектов познания в ту или иную историческую эпоху, и тем *действительным предметом*, который, получив своё отражённое существование в общественном сознании эпохи *независимо от сознательных установок и намерений действующих индивидов*, сам начинает задавать им вполне определённый способ понимания происходящих событий, обуславливая то своеобразие общественной формы сознания, которое отличает одну конкретно-историческую эпоху от другой конкретно-исторической эпохи. Речь также идёт об отсутствии прямого совпадения между тем, *что думают* по поводу происхождения различных объяснительных моделей и категорий мышления использующие их субъекты, и тем, *в чём на самом деле* заключается их природа.

Примерно таким образом обстояло дело с проблемой объяснения динамики истории и культуры у древних греков: «Превращение антропоморфно-нормативных представлений в «объясняющие модели» космоса, - пишет М. Барг, - составило первый шаг витка в процессе духовной ориентации античности во Вселенной. <...> Второй шаг указанного витка заключался в обратном движении мысли, т.е. *в превращении «очеловеченного» космоса в архетип, задающий принципы объяснения всему сущему, включая и человеческое общество*, в универсальный источник норм полисной этики, права и политики» (курсив наш – Т. Р.) [2, с. 31].

На наш взгляд, это обстоятельство примечательно и поучительно в том отношении, что здесь мы сталкиваемся с типичным диалектическим противоречием познавательного процесса, вполне точно отражающим реально существующую противоречивую взаимообусловленность и связь между *исходной и превращённой формами* общественного сознания античности. При объяснении последовательности и смены культурных эпох *осознанно* использовался "второй шаг" – *космос как архетип и принцип объяснения человеческого общества*, в то время как "первый шаг", будучи порождением полисного устройства общества и действительной исходной теоретической предпосылкой, породившей такую превращённую форму античного сознания, как *природный историзм / космизм*, – сам по себе этот шаг (являясь красноречивым свидетельством социальной обусловленности общественного сознания древних греков конкретно-исторической организацией их общества)

оставался в тени, за рамками осознанно осуществляемой рефлексии, обуславливая её латентно.

Вот так и получилось, что *натурализм*, будучи превращённой формой античного историзма, в облике которой благодаря сложной цепи метаморфоз оказались окончательно затушёваны и стёрты последние следы и действительные корни её происхождения, а именно – социально обуславливающая роль полисных форм организации общественной жизни (всеобщих форм социальности), в итоге сам становится решающей доминантой во взглядах древних греков на общество и историю и одновременно их главной специфической ограниченностью.

В свете сказанного, ограниченность античного историзма становится не только очевидной, но и вполне понятной. Именно потому, что модель чисто природного развития с его бесконечно повторяющимися циклами некритически экстраполировалась на человеческое общество и его историю, именно поэтому законы *собственно исторического развития*, принципиально отличные от природных закономерностей (ибо они – суть *законы целесообразной, целенаправленной деятельности людей*), оставались вне поля зрения античных мыслителей, делая невозможным формирование научно-теоретических – то бишь, *исторических по своему существу* – представлений ни об истории, ни о культуре.

Более того, идея круговорота всех событий – эта «непреодолимая дурная бесконечность повторения» [8, с. 331] – автоматически (по определению) исключала взгляд на историю как на *направленный процесс изменений*, имеющих некую *цель*¹⁴. По этой же причине сущность истории не могла быть понята универсальным образом: как особая реальность – как *специфически человеческий образ жизни*, представленный *целесообразной деятельностью людей*. Иными словами, сущность истории ещё не могла быть осмыслена и понята как *культура*¹⁵.

Принципиально новая модель понимания истории и культуры складывается на рубеже поздней Античности и раннего Средневековья в учении *А. Августина*, заслугу которого обычно усматривают в том, что «...он впервые рассмотрел всю историю человечества как единый, закономерный и объективный процесс, встроенный в процесс эволюции мира в целом» [8, с. 330]. «Схема исторического процесса и методология истолкования исторических явлений, - констатирует Г. Г. Майоров, - были переняты от него практически всеми западными средневековыми историками» [8, с. 339]. Этой модели суждено будет просуществовать вплоть до 15-16 веков. В чём же специфика этой модели?

Специфика августиновского взгляда на историю связана с его идеей «...двух планов истории: мистического, выраженного в символических событиях истории библейской, и эмпирического, касающегося реальной истории народов» [8, с. 340].

¹⁴ Дополнением к развиваемым здесь взглядам, способным в какой-то мере воссоздать полную картину представлений по данной проблеме, могут служить наши статьи: «Культура: исторические судьбы термина и понятия», где даётся логический анализ античной и средневековой библейско-христианской моделей истории и культуры (См.: [9, с. 374-379]), а также статья «Культура как явленная метаморфоза первичной реальности» [См.: 10, с. 7-24], где рассматривается вопрос об особенностях новоевропейского взгляда на сущность истории и культуры.

¹⁵ Много веков спустя И. Кант скажет: «Приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще... – это *культура*» [11, с. 464]. Как ни проста эта истина (когда она открыта), она не могла стать достоянием античных мыслителей: человечеству понадобится пройти долгую дорогу длиной в две тысячи лет, прежде чем оно придёт в итоге к универсальному пониманию сущности истории и культуры как *целесообразной деятельности людей*.

Причудливое сочетание и переплетение событий библейской истории и реальной земной истории человечества достигается за счёт приложения к истории идеи христианского провиденциализма – представления, согласно которому текущесть и изменчивость мира, в котором живёт человек, а также все поступки самого человека предопределены заранее и подчинены Божьему промыслу, замыслу Бога, который управляет ходом земной истории, направляя её к конечной цели.

Возникает вопрос: откуда у Августина взялись эти представления, ведь сама Библия по этому поводу прямо ничего не говорит? Как считает Г. Г. Майоров, материалом и основой для таких выводов Августину всё же «послужила библейская историография, и в частности – новозаветные указания о сбывшихся старозаветных пророчествах. Вера в то, что предсказанное... за много столетий сбывается в установленные сроки, вела к убеждению, что история даже при уникальности всех её событий, принципиально предсказуема, а, следовательно, осмысленна, наполнена смыслом..., что история человечества имеет какую-то *цель*, а каждая историческая эпоха имеет своё назначение в рамках осуществления этой цели» [8, с. 331].

Это означает, что концепция Августина, соединяя имплицитно содержащийся в библейской историографии провиденциализм с земной историей человечества, тем самым использовала *провиденциализм как метод истолкования и постижения эмпирической истории*, впервые отчётливо артикулируя то, что впоследствии будет названо *телеологией истории*. Грандиозность и величие этого принципиально нового, осуществлённого Августином шага в становлении средневекового исторического сознания, состоит в том, что его *телеология истории* хотя и была облечена в форму *теологии истории*, но уже заключала в себе гениальные ростки («намёки») понимания мирской истории как *деятельности людей, соотносящейся с некоей объективной целью*.

Значимость этого шага трудно переоценить, ибо в дальнейшем, независимо от того, как именно будет истолковываться будущими мыслителями причина и источник телеологии истории, а именно – будут ли они открыты в самой истории в виде *сознательной деятельности людей, преследующих свои цели*, или этот источник будет помещён *вне истории* (в виде Бога-творца, Трансцендентального Субъекта или Абсолютной Идеи), но история уже никогда не будет мыслиться обособленно от такого важнейшего своего атрибута, как *целесообразность*.

Вот как, например, оценивает вклад Августина в развитие философской мысли выдающийся немецкий философ Николай Гартман: «Он... заложил основополагающую идею *телеологического образа истории, образец теорий немецкого идеализма*»¹⁶ (курив наш – Т.Рагозина) [12, с. 611].

Заметим, однако, что такой взгляд на историю культуры оказался возможным, в свою очередь, только благодаря тому, что библейская историография в совокупности всех своих текстов имплицитно уже содержала представление о *едином субъекте истории*, каковым выступал *род человеческий*. «Не греки, не римляне и

¹⁶ Вот где, оказывается, кроются корни и кантовского понимания культуры как «способности разумного существа ставить любые цели вообще...», и гегелевского понимания исторического развития как результата деятельности мирового духа. Это ли не высшая из возможных похвал (в рамках линии идеализма) – быть «образцом теорий немецкого идеализма»; это ли не глубинная преемственность, существующая в действительности между парадигмой Просвещения с его *идеями культурного прогресса на основе Разума* и средневековым библейско-христианским историзмом. Как бы в *мировоззренческом* отношении ни противопоставляла себя эпоха Просвещения «тёмным векам», в *логическом плане* все её конструкции культурного прогресса так или иначе всё же были генетически связаны со средневековой моделью истории как направленного процесса изменений во времени.

не варвары, а единый род человеческий, скрывающийся за всеми обозначениями отдельных народов, – вот то новое, что внесло христианство в европейскую социальную идею» [2, с. 81].

Пожалуй, именно этот момент – *единородность человечества в творении* (См.: 13, кн. XII, гл. 21-22, с. 547-548), – дополняемый *единством происхождения человеческого рода* от одной брачной пары (Адама и Евы), – осознанно развитый Августином в сочетании с провиденциализмом, явился наиболее важным, ибо в итоге позволил ему создать принципиально новую *периодизацию истории*. В связи со сказанным особо следует подчеркнуть одно весьма важное обстоятельство, на которое, кстати, указывает и В. В. Соколов: членя историю на периоды, Августин «...отказывается от периодизации *по наиболее крупным монархиям*¹⁷, которой придерживались некоторые христианские теологи III-IV вв. Стремясь дать более глубокую периодизацию, Августин проводит аналогию между шестью днями творения, шестью возрастными периодами человеческой жизни и шестью эпохами в соответствии с событиями и основными персонажами Библии» (курсив наш – Т.Р.) [14, с. 68].

Вся земная история человеческого рода подразделяется Августином в соответствии с Ветхим заветом и историей христианства на шесть периодов, которые *последовательно сменяют друг друга*: первый период человеческой истории начинается с детей Адама и Евы и заканчивается всемирным потопом, от которого спаслось только семейство Ноя; второй – от Ноя до патриарха Авраама... и т.д. Шестая и последняя историческая эпоха датируется временем прихода Христа и будет длиться до Страшного суда.

Как видим, Августин выстраивает во всех отношениях принципиально иную, по сравнению с античной, периодизацию истории, новизна которой выражается не только в *направленности хода последовательно сменяющихся друг друга периодов*, но и в том, что членению здесь подлечит уже единое основание – *дела, свершения и события, происходящие с единым субъектом истории, сохраняющимся как некий инвариант на всех её этапах*. С точки зрения логики, безупречность осуществлённого Августином шага заключалась в учёте того обстоятельства, что членить можно только то, что *однородно*, что обладает *единым основанием*.

И в данном случае совершенно неважно, что эта периодизация носит ещё *не научный* характер, а облечена в так называемую "*религиозную оболочку*", составляющую одеяния теологии истории и являющуюся превращённой формой средневекового историзма в такой же мере, в какой *космизм* был превращённой формой исторического сознания древних греков. В данном случае важно совсем другое. Дело в том, что в эпоху раннего христианства, а также на протяжении всего периода Средних веков эта "*религиозная оболочка*", а, точнее, христианская *идея Бога* была той единственно возможной мыслительной формой, внутри которой только и могло происходить вызревание *идеи единства человеческого рода, преемственно существующего на всех этапах истории*. А значит, данная конкретно-историческая "*религиозная оболочка*" в виде христианской идеи Бога была той единственно возможной мыслительной формой, благодаря которой реальная земная история человечества со всеми происходящими в ней событиями впервые могла быть и была конституирована в качестве *объективного, надличностного процесса*, имеющего характер всеобщности, необходимости, закономерности.

¹⁷ За счёт этого, собственно, и удалось избежать эмпиризма в понимании сущности и смысла истории.

В этой связи необходимо сказать несколько слов по поводу весьма распространённого предрассудка, которого, к сожалению, не смог избежать и М. Барг¹⁸ в своей оценке сущности христианского вероучения и феномена христианского историзма. В частности, мы не согласны с оценкой М. Барга в той её части, которая квалифицирует христианское вероучение преимущественно как *религиозный миф*, нуждающийся в подкреплении примерами-иллюстрациями из эмпирической истории. В таком случае история неизбежно начинает выступать в функции исторической теодицеи, а христианский историзм как некий побочный результат оправдания догматов веры историей, как чей-то чисто субъективный замысел (и только), а не как объективно необходимая форма и ступень в становлении научного исторического мышления.

То обстоятельство, что «догматы веры раскрываются в христианстве в терминах датированной человеческой истории», а «символ веры превращается в рассказ о различных образом «засвидетельствованных» исторических событиях», вряд ли это обстоятельство может быть использовано для вывода, который делает М. Барг: «Не приходится удивляться тому, - пишет он, - что раннехристианские теологи увидели в истории эффективное средство для преодоления всех трудностей, с которыми с первых же шагов столкнулась экзегеза (изложение и толкование) христианского вероучения» [2, с. 83]. С этим мы категорически не согласны.

Не экзегеза христианских догматов заставила theologов обратиться к истории как к эффективному средству решения доктринальных трудностей, а, напротив – объективная потребность в *экзегезе самой реальной истории человечества*, попытки понять смысл истории и предназначение человека в этом мире вылились в итоге в совокупность положений христианской веры, причём задолго до того, как отцы церкви благодаря систематизации этих представлений придали им вид строгих догматов, составивших содержание христианского канона. У нас нет решительно никаких оснований считать раннехристианских богословов (да и последующих тоже) ловкими прохвостами на манер политтехнологов, перед которыми кем-то и в чьих-то интересах была поставлена идеологически мотивированная задача по разработке и систематизации догматов веры и которые с этой целью решили просто «использовать» земную, эмпирическую историю, осознанно осуществляя «подгонку» реальных фактов, дат и событий под религиозную «доктрину-пустышку», под «религиозный миф».

Напротив. Мы склонны утверждать, что «идея Бога» (равным образом как и религия в целом, рассматриваемая и в качестве одной из форм общественного сознания, и, тем более, в качестве исторического типа мировоззрения) – есть такая же всеобщая «объективная мыслительная форма», необходимо и закономерно возникающая, как миф – в Античности, а наука – в Новое время. И главное предназначение и социальная сущность религии (как и науки, и мифа в том числе) состоит в том, что она выступает конкретно-исторической *формой самопознания и самосознания, отражающей социальное бытие человека* (включая его отношения с внешним миром) в такой же степени, как и предшествующий ей миф и пришедшая ей на смену наука.

¹⁸ При этом несомненно, что анализируемая здесь работа М. Барга «Эпохи и идеи: становление историзма» представляет собой одну из самых глубоких, интересных и детально проработанных концепций становления исторического сознания в целом и христианского историзма – в частности.

Иными словами, экзегеза христианского вероучения – *не причина* обращения к изучению истории, возникшая в силу узковедомственной надобности теологов, а *следствие* попыток истолкования /экзегезы реальной истории человечества мыслителями поздней Античности и раннего Средневековья. К слову сказать, только благодаря этому христианская идея Бога – эта конкретно-историческая "религиозная оболочка" средневекового общественного сознания, развитая в виде теологии истории в «Граде Божиим», – и смогла-то, в свою очередь, выступить универсальной мыслительной формой, благодаря которой реальная история человечества впервые была понята в качестве *объективного, надличностного процесса*, имеющего характер всеобщности, необходимости, закономерности. В этом, прежде всего, и состоит непреходящее значение августиновской периодизации истории. Это – во-первых.

Во-2-х, посредством этой периодизации телеологический образ истории утратил характер отвлечённой абстракции, как бы обретя «плоть и кровь», свои почти что зримые черты в представлении о *направленности хода развития истории*, что позволило изобразить его в виде «стрелы времени», а не в виде бесконечно повторяющегося «круговорота всех событий», впервые придав истории собственно временное измерение.

Взятые вместе, оба эти момента позволяют увидеть в учении Августина не просто *религиозный миф* о священной истории и не просто *хронологию* земных эмпирических событий, а вполне определённую *логику истории*, ставшую со временем одной из теоретических предпосылок идеи культурного прогресса, развитой деятелями эпохи Просвещения.

Оценивая пройденный Средневековьем отрезок на пути становления *идеи истории*, можно вычленив несколько штрихов, характерных для модели христианского историзма.

Во-1-х, совершенно очевидно, что средневековым мыслителям моделью для понимания динамики мира человеческой культуры, в отличие от Античности, служит уже не *природа*, а *история рода человеческого*, пусть и своеобразно преломлённая сквозь призму библейской версии, где идея Бога выступала той конкретно-исторической превращённой формой познания дел человеческих, в рамках которой развивалось историческое сознание средневекового общества.

Во-2-х, разработка идеи единства человеческого рода несла с собой принципиально новое, по сравнению с античной мыслью, понимание истории в первую очередь за счёт осуществления несомненного расширения объёма и границ *социального начала*, которое отныне становится предметом *осознанной* философско-теологической рефлексии. Именно это *социальное начало*, напрямую связанное с трактовкой *единого, надындивидуального субъекта истории* на протяжении всей эпохи средневековья объективно будет играть роль предтечи будущих представлений о единстве и универсальности законов, которым подчинена общественная история людей.

Во-3-х, философско-теологическое понимание мира истории и культуры было несомненным шагом вперёд по сравнению с античной *идеей циклизма*, ибо позволяло рассматривать историю как *направленный процесс изменений во времени*.

Вместе с тем, понятие мира человеческой истории и культуры как *реальности, создаваемой деятельностью самого человека*, в Средние века ещё не могло сформироваться в полной мере именно в силу превращённого характера отражения общественным сознанием действительного субъекта общественно-исторического

развития: в силу того, что в средневековой версии истории «соперником» творчески-созидательной деятельности человека выступал *замысел Бога*. Только Бог мог управлять ходом истории, являясь её верховным творцом. Самое большее, что мог человек, согласно такой модели мира, это – стараясь постичь замысел Бога, стремиться действовать в соответствии с ним, достигая мастерства и совершенства в отдельных сферах деятельности. Что же касается *сотворения мира человеческой культуры в целом*, то это не могло числиться по ведомству возможностей человека и человечества, ибо не в человеческой это власти – соперничать с Богом.

Такое понимание, конечно же, носило глубоко противоречивый характер, ибо неявно содержало представление о *двойственной природе общественно-исторической реальности*: с одной стороны, причиной всех изменений в истории признавался Бог, с другой – всё же допускалось, пусть и косвенно, *участие человека в её сотворении* (в виде возможности наделённого сознанием и свободой воли человека совершать те или иные деяния¹⁹, *обуславливая, тем самым, тот или иной ход событий*). А это значит, что средневековый взгляд на общественную историю людей, пусть подспудно и имплицитно, но уже содержал в себе представление об истории и культуре как *результате целесообразной деятельности человека*, признавая человека хотя и несовершенным, но *тоже творцом* (или, по крайней мере – *со-творцом*).

Поэтому, как ни парадоксально, но именно внутри и на почве *теоцентричной системы* средневекового мировоззрения, где Бог выступал не только центром мира, но и являлся его главным *субъектом* – творцом всего сущего, латентно уже присутствует представление о человеке-творце, о человеке-созидателе, в *деятельности которого* итальянские гуманисты, а чуть позже и деятели Просвещения смогут увидеть *прообраз всего общественно-исторического мироздания*.

Если мы теперь попытаемся охватить единым взором обе эпохи – Античность и Средние века, то сможем увидеть контуры той линии, по которой шло расширение границ *социального начала*, являвшегося действительным предметом становящейся философско-исторической мысли. От *форм полисной организации общественной жизни*, получивших преломлённое отражение в идее космоса с характерной для неё циклической моделью развития, – к *человеческому роду как субъекту истории*, активность и формы объективной целесообразности которого оказались осмыслены в эпоху средневековья окольным путём – путём их отчуждения от самого исторического субъекта и помещения в лоно *надысторического и внеисторического субъекта*. Исчерпывающе полным выражением сущности этого *внеисторического субъекта* выступила всеобъемлющая *идея Бога* как абсолютного, всемогущего, вечного, творящего, трансцендентного течению мирской истории, но при этом постоянно пекущегося о сотворённом им мире и о спасении рода человеческого посредством прямых вмешательств в отклоняющийся порой от заданной конечной цели ход земной истории. Бесспорно, *идея Бога* как превращённая форма постижения смысла и сущности истории, есть *тоже историческое сознание*, однако такое, которое возникло и развилось ещё не на своей собственной почве – не на почве

¹⁹ Говоря о том, что человек «... по причине слабости человеческого ума... нуждается в божественном наставлении», Августин параллельно развивает мысль о том, что «... поскольку человеку присуща разумная душа, то всё то, что имеет общего с животными, он подчиняет миру разумной души, чтобы то или другое обсудить умом и соответственно этому что-либо сделать, чтобы <...> узнать что-либо полезное и соответственно этому познанию устроить свою жизнь и нравы» [15, кн. XIX, гл. 14, с. 346]. Конечно же, при этом предполагается, что человек несёт и ответственность за последствия своих деяний.

отыскания причины и источника развития в самой действительной истории людей, а посредством *приложения* к ней *внеисторической* причины. Но уже следующий шаг в развитии философско-исторической мысли будет состоять в переходе от *идеи Бога* к *идее Культуры* как такой всеобъемлющей мыслительной форме, которая возникнет на почве изучения и обобщения огромного массива новых исторических фактов и сведений о формах жизнедеятельности и хозяйственных укладах других народов (в том числе – так называемых *примитивных народов*), которые станут доступными европейцам благодаря эпохе великих географических открытий и колониальных завоеваний.

Таким образом, можно констатировать следующее: средневековая модель истории, создав прецедент – мыслить земную историю человечества как объективно-направленный, надличностный процесс, заложила один из краеугольных камней новой парадигмы будущего мировоззрения: Просвещению, вытеснившему из этой модели в соответствии со своими мировоззренческими установками *теоцентризм* и поставившему на его место *антропоцентризм*, останется осмыслить *процесс* как *прогресс*, заменив движение к единой конечной цели, устанавливаемой *Богом*, движением ко всё более и более совершенному общественному состоянию, задаваемому *разумом, волей и целями эмпирических субъектов*²⁰. Сказанное означает, что христианская модель истории является *необходимым закономерным звеном* в становлении философско-исторической парадигмы Просвещения, или, как это квалифицировал Э. Трёльч, – в становлении «научного исторического мышления». Что бы ни думало на сей счёт само Просвещение²¹.

Приведённые выше соображения дают основание утверждать, что средневековый библейско-христианский историзм, являя собой прямую противоположность античной идее циклизма и понятийно оформляясь как её отрицание, стал закономерным звеном, ещё одной «ступенью» в процессе становления системы взглядов, решивших взглянуть на историю культуры как на специфически человеческий способ жизнедеятельности, *законы развития которого следует искать в нём самом, а не в природе и не вне истории.*

Подводя итоги, можно попытаться дать ответы на поставленные в начале статьи вопросы, со всей определённой констатируя следующее:

а) историческое сознание – о какой бы ступени общественного развития ни шла речь – всегда выступает как такой процесс рефлексии, предметом и сущностью которого являются *всеобщие формы социальности – всеобщие формы культуры*, осознают это познающие их субъекты или нет; историзм же как *осознанный метод и принцип* есть такой способ исследования, который последовательностью

²⁰ Отход от чисто эмпирической трактовки истории (характерной для раннего Просвещения и ставшей, в определённом смысле, шагом назад, по сравнению с Августиновской концепцией) и возврат к надындивидуальному, объективному историческому процессу с неизбежной (в случае, когда речь идёт об идеализме) реставрацией надисторического субъекта осуществится во всей полноте и уже на новой основе лишь на заре эпохи Просвещения – в немецкой классической философии.

²¹ Как известно, факт заимствования идей у своих предшественников далеко не всегда осознавался деятелями Просвещения. В связи с этим, нельзя не согласиться с глубоко верной оценкой, которую дал в предисловии к своей работе «Философия Просвещения» Эрнст Кассирер: «...со стороны своего содержания эпоха Просвещения осталась – в гораздо большей мере, чем это было осознано ею самой, – зависимой от предшествующих столетий. В этом отношении эпоха просветителей была только продолжением унаследованного от тех столетий: она куда больше упорядочила и отобрала, доразвила и дообъяснила, чем в действительности открыла и обосновала собственно оригинальные мыслительные мотивы» [16, с. 15].

своих логических шагов обеспечивает отыскание, выделение и анализ этих подлинно всеобщих форм социальности в *их действительной генетической связи и сцеплении*, позволяя тем самым нащупать и зафиксировать непреложные законы, управляющие существованием и развитием общественной деятельности людей (как индивидуальной, так и коллективной);

б) соответственно *неисторическим / антиисторическим* является любая другая система взглядов и подходов к изучению общественных феноменов, которая не учитывает в них их главное специфически историческое качество, а именно – их *собственно социальную форму, форму объективной целесообразности*, являющуюся производной от особым образом организованной совместной деятельности людей по производству и воспроизводству их общественной жизни. Соответственно, *неисторизм* как способ мышления может быть определён как такая совокупность приёмов исследования, которая, игнорируя *собственно социальную форму* культурно-исторических процессов, застревает на некритическом по своему существу анализе наличных форм исторической действительности.

Как видим, ответом на вопрос о *критерии* историчности или неисторичности любой системы взглядов может служить путь, пройденный философией и недвусмысленно свидетельствующий, что историческое сознание – при всей противоречивости форм его проявления – конституировалось в качестве философского разума, претендующего на знание всеобщих законов общественного развития, лишь по мере того и в зависимости от того, насколько осознанно и полно оно делало предметом своей теоретической рефлексии *социальность* как таковую, воплощающую в себе *специфику человеческой истории*.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Трельч Э. Историзм и его проблемы ; пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с. – (Лики культуры).
2. Барг М. А. Эпохи и идеи ; Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 348, [2] с.
3. Шпанн О. Философия истории: [пер. с нем. К. В. Лощевского](#). – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 485 с.
4. Гесиод. Работы и дни / Эллинические поэты ; пер. с греч. В. В. Вересаева под общей ред. С. Апта, М. Грабарь-Пассек, Ф. Петровского, А. Тахо-Годи и С. Шервинского. – М.: Гос. Издательство художественной литературы, 1963. – С. 141-169. – (Библиотека Античной литературы. Греция).
5. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 654, [2] с. – (Филос. Наследие).
6. Полибий. Всеобщая история. В 2 т. Т. 1. Кн. I-X; Т. 2. Кн. XI-XXXIX / Полибий ; Пер. с древнегреч. Ф. Мищенко. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 765, [3] с. – (Историческая библиотека).
7. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – 207 с.
8. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
9. Рагозина Т. Э. Культура: исторические судьбы термина и понятия // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Випуск 55 (№ 12). – Київ: НПУ ім. Драгоманова, Українська Академія Наук, 2011. – С. 374-379.

10. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // Культура и цивилизация. Научный журнал. Выпуск 1-2 (2). – Донецк: УНЦ «СГИ» Дон НТУ, 2015. – С. 7-24.
11. Кант И. Критика способности суждения. Сочинения в шести томах ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – Том 5. – М., 1966. – 564 с. – (Философское наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии).
12. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. – 703 с. – (Лики культуры). – С. 608-648.
13. Блаженный Августин. О Граде Божиим. Книги I-XIII. ТВОРЕНИЯ (том третий) / Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева. – СПб.: Издательство «Алетейя»; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 595 с.
14. Соколов В. В. Средневековая философия: Учебное пособие. Изд. 4-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – 352 с.
15. Блаженный Августин. О Граде Божиим. Книги XIV-XXII. ТВОРЕНИЯ (том четвёртый) / Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева. – СПб.: Издательство «Алетейя»; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 586 с.
16. Кассирер Эрнст. Философия Просвещения / Пер. с нем. В. Л. Махлина. Научный редактор: Е. Н. Балашова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 400 с. – (Книга света).

T. E. Ragozina

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

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

e-mail: tatyana.ragozina@list.ru

TO THE ISSUE OF CONSTITUTING BASICS OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS

***Annotation.** This article is devoted to the key issues of social and historical succession and namely: the nature of historicism as the system of views as well as finding out those theoretical basics which constitute historical consciousness as it is.*

Due to this, the article provides with analysis of principal differences between historicism as the way of comprehension of processes of social development and non-historical view on the social history phenomena. The author attempts to analyze antic and medieval models of historical development as the historicism's transformed forms.

***Key words:** social and cultural succession, historicism – non-historicism, naturalism, teleology of history, social forms, cultural forms, forms of objective appropriateness, metamorphosis, initial form – transformed form.*

Поступила в редакцию 27.04.2016 г.

УДК 930.1; 930.2

Г. Э. Даниленко

(ст. преподаватель)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: gddgtu@gmail.com**КОНТРАФАКТИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВИСТИКА В ИСТОРИИ:
КРИТИЧЕСКАЯ АНАЛИЗ**

Аннотация. В статье рассматривается состояние современной исторической науки. Обосновывается структурно-функциональный синтез различных вариантов исторического ретропрогнозирования. Выделены наиболее существенные гносеологические и методологические основания альтернативных контрафактических теорий исторического процесса. Предпринята попытка их предварительного методологического анализа.

Ключевые слова: контрафактические исторические исследования, альтернативная история, методология истории, историческая наука, ретропрогнозирование.

Методологические основы современной исторической науки подвергаются масштабной разрушительной фальсификации (и в обыденном, и в методологическом смысле этого понятия) со стороны многочисленных направлений, течений и школ постмодернистского характера. При этом, мы не найдем ни одной работы, где бы с научной точностью и строгостью была определена постмодерн методология истории, в которой всё многообразие постмодернистских идей и подходов интерпретировалось бы с позиции общей методологической парадигмы (или синтеза парадигм), а не представлялось бы бесконечной мультипликацией разнонаправленных ментальных практик. Вследствие чего история превратилась в виртуальное пространство когнитивных концептов и конструктов, смысловых игр и дискурсов с размытыми стандартами научной деятельности, стремительно утрачивая статус научной дисциплины.

Известны различные версии таких «мультиисторий», а именно: «альтернативная история», «виртуальная история», «экспериментальная история», «ретропрогностика», «ретроальтернативистика», «несостоявшаяся история», «контрафактическое моделирование», «контрафактическая история», «гипотетическая история», «несвершившиеся (вариант: «нереализованные») исторические возможности» и т.п.

Перечисленные выше варианты исторического ретропрогнозирования принято объединять в два направления. Собственно альтернативное ретропрогнозирование, которое в контексте реализовавшегося прошлого допускает нереализовавшиеся, но содержащиеся потенциально в прошлом возможности. И контрафактические исторические исследования – вариант экспериментальной (как мыслительного эксперимента) истории – подход, развивающий концепцию альтернативности исторического развития, контрафактическим моделированием событий. Оба течения можно рассматривать как два слоя одного потока постмодернистского исторического сознания, исходным положением которого является представление о поливариантности исторического процесса. «Многовариантность (как многообразие в пространстве и альтернативность во времени) составляет... своеобразный *modus*

vivendi социальных систем, обеспечивающий формирование потенциальных сценариев развития» [10, с. 11].

Онтологические (они же – гносеологические) основания. Генетическая связь альтернативистской историографии с постмодернистской технологией мифо-смысло-образотворчества не вызывает никакого сомнения. Более того, прямое указание на такую связь даёт следующее обоснованное утверждение: «у постмодернистов могут быть заимствованы некоторые идеи для философского осмысления несвершившегося в истории: о нелинейности времени, об обратимости, о ... симулякрах, не обладающих никакими референтами, не основанных ни в какой иной реальности, кроме их собственной, представляющей собой мир самореференциальных знаков. ... Симуляция, считает Ж. Бодрийар, выдавая отсутствие за присутствие, одновременно смешивает всякое различие реального и воображаемого» [3].

Подобно технологии деконструкции текста в постмодернистской культурологической практике альтернативисты подвергают когнитивной деконструкции онтологическое время, деонтологизируют (исключительно в своём сознании, естественно) время. Альтернативистика представляет исторический процесс как дискретное, атемпоральное, антикумулятивное пространство разнонаправленных во времени микропроцессов, как некое волновое информационное поле. Отрицая онтологическую сущность времени, в объективно существующую органическую историческую реальность насильственно (когнитивным актом) имплантируется прерывистая, бессвязная последовательность инцидентов, ситуаций. Что приводит к отказу от каузальных объяснений исторических событий и от понимания целостности исторического процесса. Причинно-следственный процессуальный характер истории подменяется псевдологической процедурой – контрфактической импликацией (с заведомо ложным антецедентом).

Онтологические претензии контрфактической альтернативной истории (нереализованного, несвершившегося в истории) некоторые апологеты от науки обосновывают «специфически». «Нереализованные исторические возможности представляются специфической онтологической категорией, так как имманентно включены в бытие, но не являются ни сущим, ни не-сущим, одновременно с этим их нельзя однозначно отнести ни к нечему, ни к ничто. ... Несмотря на то, что феноменологически нереализованные исторические возможности отсутствуют, они включены в сущность действительности (являясь инобытием) и проявляются в становлении той единственной возможности, которая была реализована» [2, с. 9]. «Нереализованные возможности, несвершившееся обретают свое собственное, субъектное бытие, становятся влиятельным фактором социального бытия, значимым элементом культуры». И далее. «Само *таинство* появления нереализованных исторических возможностей неразрывно связано с процессом познания. В познании они возникают и вне сознания познающего субъекта не существуют (даже наиболее реальные и не-для-нас свершившиеся из них)» [3].

Методологические основания. Исследователь и систематизатор различных течений этого потока квазинаучной (часто – выражено антинаучной) когнитивной активности В. А. Нехамкин усматривает в них некую познавательную систему, имеющую универсальную методологию [3, с. 22].

Базовыми принципами признаются:

Потенциальность – убеждение в концептуальной вариативности исторического процесса (вариативность рассматривается как историческая необходимость, а не случайность).

Альтернативность – выявление альтернатив прошлого (альтернатива – как противоположность действительности, отражающая качественно иное состояние объекта).

Виртуальность – конкретизация альтернативы на персоналистском и событийном уровнях, с описанием альтернативных виртуальных сценариев (в которых описывается, как потенциальное прошлое могло развиваться, если бы получило возможность осуществиться в действительности).

Экспериментальность – проверка разработанных сценариев посредством верификации (поиска аналогий между сценарием и действительностью) и фальсификации (построения нового, альтернативного исходному, сценария) [3, с. 13].

Очевидную невозможность проведения реального исторического эксперимента предлагается заменить экспериментом мыслительным. А вместо единственно достоверного и корректного способа верификации (в форме реальной социально-исторической практики) – поиск аналогий между реальным и воображаемым прошлым.

Системой познавательных средств контрфактических исследований предлагается принять следующие методы: «продление бытия реально существовавшей личности; пространственно-временное перемещение личности; приписывание «старой» личности каких-либо иных, ирреальных действий; удаление (физическое) реально существовавшей исторической личности; удаление события; изменение составляющих событие элементов (субсобытий); изменение итога (исхода) реального события; продление существования события во времени; перенос срока реализации события во времени; введение в исторический процесс нового события» [3, с. 16].

Из изложенного видно, что под контрфактическими понимаются исследования, основанные не на подлинных, удостоверенных историческими источниками фактах, а на подложных контрафактах, антиисторических суррогатах фактов. Этим контрафактным способом в науку протаскивает псевдоисторический фальсификат.

Методология, как научная теория, представляет собой систему теоретических знаний, состоящую из совокупности принципов, подходов и методов, дееспособность которых проверена практикой научных исследований поколений профессиональных историков.

Принципы научной методологии, являясь исходными положениями теории, входят в основание методологии научного исследования. Этим определяется фундаментальное значение принципов, имеющих регулятивный характер по отношению к теории. Практика же контрфактических исследований оперирует не методологией, а набором технологических средств субъективно-волюнтаристского происхождения.

Сопоставим основные принципы научной методологии и принципы технологии контрфактических исследований. Принципы достоверности исторических фактов и доказательности (этой источник-информационной основы исторической науки) подменяются принципами альтернативности и виртуальности контрафактов. Принципы историзма, причинности и всесторонности исследования подменяются принципами релятивности, стохастической девиации и антиисторической альтернативности.

Цель исторической науки – получение нового знания о бытии прошлого, вся профессиональная деятельность профессионального историка-учёного направлена на извлечение этого нового знания из реально бывшего. Научное историческое по-

знание – реконструкция истории (цепи событий, процесса), тогда как целью контрфактических изысканий является конструирование когнитивных утопических моделей (ирреального, возможного и даже желаемого, но, увы, небывшего) в виде виртуальных сценариев и мыслительных экспериментов.

Предмет исторической науки – реальные исторические события (научно достоверные факты) и закономерности исторического процесса (доказанные точными конкретно-историческими и строгими логическими методиками). Контрфактическая история имеет дело не с достоверными фактами, а с вымышленными контрфактами и инцидентами, не с закономерными процессами, а с виртуальными альтернативными сценариями. История для контрфактических изыскателей – не пространственно-временная реальность, а поле, усеянное контрафактами, пространство смыслов, интерпретаций, версий и сценариев.

Понимая это, В. А. Нехамкин предлагает вывести контрфактические исследования из пространства исторической науки и поместить в поле философии истории по причине отсутствия, по его мнению, в философской методологии «ряда запретов (на изменение фактов прошлого, создание альтернативных исторических сценариев, извлечение исторических «уроков»), существующих в исторической науке» [3, с. 11].

Автор этим, очевидно, даёт понять, что философская методология исторических исследований либо не располагает достаточной точностью и не подходит с необходимой строгостью к исследованию истории, либо вовсе не является научной методологией в строго научном смысле.

Эвристическую ценность контрфактической истории можно определить через сопоставление качества информации: подлинной, фактической (в исторической науке) и подложной, контрафактной (в контрфактических исследованиях). Соответственно, если прогностическая функция в исторической науке основана на подлинных исторических фактах, то ретрогностика в контрфактических изысканиях – на подложных фикциях. Любому историку известно, что историческое исследование может опираться только на исторические источники, основа исторических исследований – фактические сведения, взятые только из источников. Авторы контрфактических исследований фактам противопоставляют фикции, реальным событиям – когнитивные акты.

Контрфактическая история – виртуальное пространство фантазийной мыслительной активности, не имеющей оснований в исторической реальности (в реальном прошлом), не имеющей продуктивного прагматического выхода в историческое будущее.

В целом можно заключить, что контрфактическая модель исторического познания к науке никакого отношения не имеет (ни к истории, ни к философии истории), поскольку отрицает первичные атрибутивные признаки методологии научного исследования. А именно, принципы всесторонности, конкретности, причинности, историчности, объективности, принцип опоры на исторический источник. В контрфактической истории мы имеем дело с имитацией методологии.

Историческое сознание (соответственно, историческое познание) имеет предметно амбивалентный характер (что, собственно, выражено и в методологической двойственности его). Оно существует как позитивная историческая фактология или историология (что предметно значительно шире и методологически сложнее, чем простая фактография, историография) с идиографической доминантой. И – как философия истории, историософия с номотетической (в кантовском смысле)

доминантой в методологии. В современной исторической науке, безусловно, есть множество проблем.

Так, например, историческая наука не может развиваться как строгая наука, не развивая собственную (основанную на методологии теории исторического исследования) таксономию. Она остро нуждается в следующем:

а) в составлении максимально полного и структурированного корпуса исторических источников;

б) в классификации источниковой базы исследования по степени репрезентативности, коррелируемости (как синхронной, так и диахронной) фактов, когерентности, по уровню релевантности;

в) в многоуровневой и многокомпонентной типологизации социально-исторических организмов (по структурным, морфологическим и генетическим признакам).

В чём точно не нуждается историческая наука (и шире – историческое сознание) – так это в контристорических манипуляциях и антиисторических спекуляциях, когда историческая фактология подменяется контрафактологией, а философия истории – альтернативистикой. Такая контрафактная альтернативистика не просто дискредитирует историческую науку, но дискриминирует историка как учёного.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бочаров А. В. Проблема альтернативности исторического развития: историографические и методологические аспекты: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Томск: ТомГУ, 2002. – 26с.
2. Дороднов Е. А. Нереализованные исторические возможности: теоретико-методологический аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М. 2013. – 23 с.
3. Модестов С. А. Нереализованные исторические возможности: философско-методологический анализ: автореф. дис. ... докт. филос. наук: [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/nerealizovannye-istoricheskie-vozmozhnosti>
4. Нехамкин. В. А. Контрфактические исследования в историческом познании: генезис, методология. – М.: Изд-во МАКС-Пресс, 2006. – 176 с.
5. Нехамкин. В. А. Проблема поливариантности исторического процесса: генезис, пути решения. – М.: Изд-во МАКС – Пресс, 2002. – 104 с.
6. Нехамкин. В. А. Альтернативы прошлого в философии истории: теоретико-методологический анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 2008. – 32 с.
7. Нехамкин. В. А. Поливариантная история: перспективы развития. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова., 2001. – 130 с.
8. Нехамкин. В. А. Поливариантность исторического процесса: методологические предпосылки исследования: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2001. – 22 с.
9. Синельников М. Б. Феномен несвершившегося в социально-исторической действительности: автореф. дис. ... докт. филос. наук. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/fenomen-nesvershivshegosya-v-sotsialno-istoricheskoy-deystvitelности>
10. Шевченко В. В. Многовариантность исторического развития: автореф. дис. ... канд. филос. наук.: Волгоград, 2005. – 27 с.

G. E. Danilenko

(Senior Professor)

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

gddgtu@gmail.com**THE COUNTERFACTUAL ALTERNATIVISTICS IN HISTORY:
THE CRITICAL ANALYSIS**

Annotation: The article is devoted to the state of contemporary historical science. It also substantiates the structural-functional synthesis of different variants of the historical retro prognosis. The most significant epistemological and methodological foundations of the historical process's alternative counterfactual theories are distinguished there. The attempt of the preliminary methodological analysis of such theories has been done as well.

Keywords: counterfactual historical research, alternative history, methodology of history, historical science, retro prognosis.

Поступила в редакцию 31 мая 2016 г.

УДК 1(091)

А. Н. Павленко

(д. филос. н., профессор)

Институт философии РАН (г. Москва, Россия)

E-mail: anpavlenko@mail.ru**УТОПИЯ «ПАНСЛАВИЗМА»
И ЕГО КРИТИКА Ф. М. ДОСТОЕВСКИМ**

Аннотация. В настоящей работе представлена реконструкция собственных взглядов Ф. М. Достоевского на «славянофильство» и программу «объединения славян». Показано, что Ф. М. Достоевского можно считать «славянофилом» только в самом общем смысле. Ф. М. Достоевский, анализируя общественно-политические процессы второй половины 19-го столетия, будучи «почвенником», увидел предпосылки не интеграционных, а дезинтеграционных тенденций. Выявлено отличие взглядов Н. Я. Данилевского и Ф. М. Достоевского по вопросу «дальнейшей эволюции славянства». Также зафиксирована попытка адаптировать взгляды Ф. М. Достоевского представителями либерально-беспочвенного мировоззрения.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, Н. Я. Данилевский, Россия, великороссы, славяне, почвенничество, утопия, славянофильство, западники.

Введение. Настоящая статья представляет собой попытку анализа отношения Ф. М. Достоевского к такому влиятельному течению общественной мысли в России второй половины 19-го столетия, как *славянофильство*.

Необходимо признать, что для распространения этого течения в России в указанный период имелись веские основания. Во-первых, Россия вела войны с восточ-

ными соседями – Крымская война (1853-1856)²², Русско-Турецкая война (1877-1878)²³, которые были сопряжены с освобождением некоторых славянских племён.

Другим, не менее важным, является парадоксальный факт «встречи» русской культуры со своими славянскими истоками и корнями. Происходит эта встреча именно в 19-м столетии, поскольку 18-е столетие можно считать, в этом смысле, на $\frac{3}{4}$ потерянным, как, впрочем, и 20-е столетие. Насаждавшаяся повсеместно славянофобия и русофобия привела к почти полной утрате связи высшего слоя, по сути онемеченного, с остальной частью *народа*. Обратим на этот пункт особенное внимание, так как в будущем он нам очень пригодится при рассмотрении, но главное – в *понимании* позиции Достоевского. Дело в том, что так называемые «петровские реформы»²⁴ *привели к тотальному подавлению всего русского и славянского*. Во главе страны стояли этнические немцы (часто остзейские, как Бирон) и голландцы. Всё русское и славянское повсеместно высмеивалось и подвергалось надругательствам.

Поворотной точкой можно считать появление работ М. В. Ломоносова и литературных творений А. С. Пушкина. Знаменитая строка Александра Сергеевича «У Лукоморья дуб зелёный, золотая цепь на дубе том...», думаю, и сегодня во всяком русском сердце вызывает чувства, глубину которых невозможно выразить на бумаге.

Именно с конца 18-го и начала 19-го вв. происходит *опомятование* самих славян в России. В том смысле, конечно, что господствующий и образованный слой опомятовывается и даёт целую плеяду замечательных радетелей и защитников русской (славянской) культуры: И. Киреевский, И. Аксаков, А. С. Хомяков и многие, многие другие. Их противостояние с *западниками*, безусловно, беспокоит царскую власть, но она вынуждена опираться на «православие, самодержавие, народность», поскольку ни одну войну невозможно выиграть, если не утверждать *любовь к отечеству* в каждом гражданине государства. Но примечательно как раз то, что именно эта самая опора отечества – *славянское её население, составлявшее тогда абсолютное большинство* – как раз и не было полноценным субъектом гражданских прав, продолжая оставаться жертвой того самого *крепостного права*, которое было навязано России «либеральными» реформами Петра. Плата за эти «реформы» была чудовищной: так, например, только в середине 19-го века переоткрывается «Слово о полку Игореве». Пробуждается интерес к народному эпосу: А. Н. Афанасьевым записываются народные песни, предания и поговорки.

Дело «славяностроительства» продолжается и после 1861 г. Именно в пореформенные годы (после отмены крепостного права) получает усиление вторая волна славянофильского движения, наиболее талантливой и яркой фигурой которого становится Николай Яковлевич Данилевский. Перу Данилевского принадлежит работа, которая принесла ему всероссийскую славу и международную известность: «Россия и Европа». Так подробно я останавливаюсь на этом только с одной целью

²² Война велась Российской империей, с одной стороны, и коалицией в составе Британской, Французской, Османской империй и Сардинского Королевства, с другой.

²³ Война велась между Российской Империей и союзными ей балканскими государствами, с одной стороны, и Османской империей – с другой.

²⁴ Показательным примером может служить архитектурная реформа, т.е. введённый Петром указ (закон), запрещающий строить в *обеих столицах* здания в стиле древнерусской архитектуры. Этот указ был отменён только (!) во время правления Николая II после событий 1905 года, т.е. *двести лет* спустя (!). И мы сразу увидели эту древнюю красоту, возводившуюся, в основном, предпринимателями-старообрядцами.

– желая продемонстрировать, что Достоевский полемизирует со славянофилами именно этой – второй волны.

Главные тезисы славянофильства Данилевского. «Россия и Европа» Данилевского сначала выходит в журнальном варианте в 1869 году («Заря», № 1-6, 8-10), а затем отдельной книгой в 1871 году. Во время второй Балканской войны книга оказывается исключительно востребованной и впоследствии выдерживает несколько переизданий.

Поскольку к анализу этой работы я уже обращался в 90-е годы прошлого столетия [1, с. 70-98], то в настоящей работе я лишь воспроизведу основные положения, которые понадобятся нам для прояснения позиции Достоевского по славянофильскому вопросу.

Итак, концепция Данилевского Н. Я. сводилась к следующим положениям:

- не существует единого однонаправленного мирового исторического процесса;
- в истории существуют *культурно-исторические типы*, которые представляют собой замкнутые национальные и племенные образования;
- каждый *культурно-исторический тип* имеет во времени своё начало, расцвет и завершение;
- после смерти *культурно-исторического типа* народы, его составлявшие, превращаются в «*этнографический материал*»;
- существующий романо-германский культурно-исторический тип (Европа) уже достиг своего расцвета и клонится к закату;
- существует сравнительно молодой – славянский культурно-исторический тип, ядром которого является русский народ. В задачу этого народа входит объединение всех славянских народов.

Данилевский полагал, что для «всякого Славянина, Чеха, Серба, Хорвата, Словенца, Словака, Булгара (желал бы прибавить и Поляка), – после Бога и Его Церкви, – идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага, – ибо ни одно из них для него недостижимо без её осуществления, – без духовно, народно, и политически самобытного независимого славянства» [3, с. 133].

Такому объединению, по мнению Данилевского, мешает заболевание, которое он назвал «европейничаньем». Что же это за заболевание? Данилевский даёт очень точное и, одновременно, поразительно яркое его описание: «Постоянно находясь под гнётом заботы, чтобы их позы, жесты, движения, походка, костюм, взгляды, разговоры отличались бонтонностью и комильфотностью, – они, даже будучи ловки и неглупы от природы, ничего не могут сделать, кроме нелепостей, ничего сказать, кроме глупостей... Вместо одобрения народной совести признали мы нравственным двигателем наших действий трусливый страх перед приговором Европы, унижительно тщеславное удовольствие от её похвал» [3, с. 317]. Можно не сомневаться, что с этой оценкой «европейничанья» согласился бы и Достоевский. И мы с лёгкостью можем найти у него аналогичное высказывание, например, в «Бесах».

И Достоевский, и Данилевский понимали, что петровские реформы нанесли непоправимый вред русскому национальному организму, расколов его на две части: *господствующую*, которая стала «европейской» до неотличимости, и *народную*, которая сохраняла ценности национального быта, и которая-то и продолжила оставаться собственно *русской*.

Расхождение между Достоевским и Данилевским наметилось в *способах* излечения от этой болезни. Данилевский видел выход в «объединении славян» и в «поднятии и возбуждении духа», которое должно произойти в «событиях грозного опыта истории»: «Эти целительные события, - говорит Данилевский, - от которых придётся (хотим мы этого или не хотим) принять спасительные уроки, уже восходят на историческом горизонте и зовутся Восточным Вопросом» [3, с. 354]. А единственным решением Восточного вопроса, по мнению Данилевского, может быть образование *всеславянского союза*.

Совсем другие взгляды отстаивал Ф. М. Достоевский. В целом, относясь к славянофильству с некоторой симпатией, Достоевский всё-таки оставался *почвенником*, т.е. полагал, что только «почва» – *русский народ* в трёх его племенах (*великорусском* в основном, *малорусском* и *белорусском*) – может дать обнадёживающую основу для избавления от такой болезни, как «европейничанье». Как мы увидим ниже, Достоевский, скорее всего, отрицательно относился к «объединению славян» и созданию «всеславянского союза» *в ближайшем будущем*.

«Славянский вопрос» в «Дневниках» Достоевского. Конечно, Достоевский моделировал события и сценарии их развития в своих повестях и романах; конечно, трудно бывает отождествить позицию героя его произведения с позицией самого Достоевского. Всё это так, но к счастью, у нас есть не только повести и романы, но и его «Дневник писателя». В этом «Дневнике» Фёдор Михайлович говорит от своего лица и уже здесь не может быть никаких разночтений в отношении занимаемой им позиции.

Итак, что говорил Фёдор Михайлович о «будущем и возможном союзе» славян в «Дневниках писателя»? Для ответа на этот вопрос обратимся к 26-му тому его полного собрания сочинений [4, с. 77-88].

Достоевский начинает своё обсуждение славянской темы с вопроса о том, что будет со славянами (т.е., как они поведут себя), когда они обретут свободу после освобождения от турецкого ига (в результате действия России или какой-либо другой державы)? Причем, сам Достоевский признаётся, что ему «...давно хотелось сказать это». Итак, что же произойдёт с освобождёнными славянскими племенами? Как они отреагируют на это освобождение? Так ли, как думал и надеялся Данилевский – то есть, с радостью войдут в крепнувший славянский *культурно-исторический тип* или как-то иначе?

Ответ, который я приведу ниже, поражает своей проницательностью, а главное – (мы уже теперь можем об этом судить твёрдо) своей *исторической подтверждённой*²⁵: «...по внутреннему убеждению моему, самому полному и непреодолимому, – *не будет у России, и никогда ещё не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит* (курсив мой – А.П.), а Европа согласится признать их освобождёнными! И пусть не возражают мне, не оспаривают, не кричат на меня, что я преувеличиваю и что я ненавистник славян! Я, напротив, очень люблю славян, но я и защищаться не буду, потому что знаю, что всё точно так именно случится, как я говорю, и не по низкому, неблагодарному, будто бы, характеру славян, совсем нет, – у них характер в этом смысле как у всех, – а именно потому, что *такие вещи* на свете иначе и происходить не могут» [4, с. 78].

²⁵ Особенно в связи с только что произошедшими событиями на Украине (февреля-марта 2014 г.).

Как видим, Достоевский прямо признаётся в том, что он «любит славян» и, в этом смысле, он – «славянофил». Но при этом Достоевский – скорее *славянофил-реалист*, в отличие от Данилевского, *славянофила-мечтателя*. Достоевский прекрасно понимает, что рядом с Россией существует мощный культурный центр – Европа, к которому и потянутся славяне после их освобождения Россией. И это *притяжение к Европе* – есть то самое заболевание, которое Данилевский назвал «европейничаньем». Освобождённые славяне как раз и захотят стать «европейцами»: «Начнут же они, по освобождении, свою новую жизнь, повторяю, именно с того, что выпросят себе у Европы, у Англии и Германии, например ручательство и покровительство их свободе, и хоть в концерте европейских держав будет и Россия, но они именно в защиту от *России* это и сделают. Начнут они непременно с того, что внутри себя, если не прямо вслух, объявят себе и убедят себя в том, что России они не обязаны ни малейшею благодарностью, напротив, что от властолюбия России они едва спаслись при заключении мира вмешательством европейского концерта, а не вмешайся Европа, так Россия, отняв их у турок, проглотила бы их тотчас же, «имея в виду расширение границ и основание великой Всеславянской империи на порабощении славян жадному, хитрому и варварскому великорусскому племени» [4, с.78-79].

Не получается ли так, что это *скандал* в «славянофильском лагере»? Ничуть. Слова Достоевского оказались пророческими. Достаточно сослаться на два очевидных факта. Факт первый: освобождённые в 19-м веке Россией болгары на всём протяжении века 20-го занимали *прямо антирусскую позицию*. Они *приняли сторону врага-захватчика (Германии) в двух самых кровопролитных войнах 20-го столетия*, а также вступили в блок НАТО – направленный, прежде всего, против России. Другой факт: события на современной Украине (март – апрель 2014 г.), которые развиваются в точности по тому сценарию, который описан Достоевским. Именно в Европе (а в современной истории добавилась и Америка – США и Канада) современный украинский правящий слой ищет поддержки у Запада против России.

Поэтому Достоевский прямо предупреждает: России *не следует* ждать от славян благодарности [4, с. 78]. Достоевский спрашивает: признают ли освобождённые славяне подвиг и жертву русского народа, совершённый и принесённый ради их освобождения? И даёт отрицательный ответ: «Да ни за что на свете не признают! Напротив, выставят как политическую, а потом и научную истину, что не будь во все эти сто лет освободительницы России, так они бы давным-давно сами сумели освободиться от турок своей доблестью или с помощью Европы...» [4, с. 79].

Прав был Достоевский, полагая, что «даже о турках станут говорить с большим уважением, чем об России». Но даже Достоевский не смог предугадать всего, что будет. Ведь он отвёл на это «поругание» России только одно столетие. Но Богам было угодно увеличить этот срок *уже* на полстолетия, как минимум, если учитывать последние события в Югославии и на Украине: «Может быть, целое столетие, или ещё более, они будут беспрерывно трепетать за свою свободу и бояться властолюбия России; они будут заискивать перед европейскими государствами, будут клеветать на Россию, сплетничать на неё и интриговать против неё» [4, с. 79]²⁶.

²⁶ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах, Наука, Л., 1984 г. – Т. 26. – С. 79.

Часто любят говорить, что нельзя критически судить обо всём народе (племени), будто такими суждениями дезавуируется очевидная истина: «плохих народов не бывает, есть только плохие люди». Достоевский, как мы увидели выше, оспаривает эту «очевидную истину»: все, без исключения, *славянские народы* будут клеветать на Россию! А клевета – это безусловное зло, ибо её главной предпосылкой является «ложь».

Конечно, найдутся одиночки – исключения из этих народов – но их, особенно в начале, будет очень мало. Именно они поймут назначение той *великой идеи*, «знамя которой поставит она в человечестве» [4, с. 79]. Но эти люди сами будут в своих странах подвергаться «насмешкам, ненависти и даже политическому гонению»²⁷. Более того, славянские племена, освобождённые Россией, дабы сыскать себе расположение Европы, будут «трубить на весь свет», «...что они племена образованные, способные к самой высшей европейской культуре, тогда как Россия – страна варварская, мрачный северный колосс, даже не чистой славянской крови, гонитель и ненавистник европейской цивилизации» [4, с. 79]²⁸.

Эта упреждающая оценка будущих событий, *а для нас уже событий современных*, любого вменяемого человека потрясает своей «свершённостью». Да, именно так всё происходило и, главное, – произошло. Откуда обо всём этом мог знать Достоевский в 1877 г.? Ответ может быть только один: перед нами не просто гений, перед нами – пророк! Он ясно видел своим умом, а главное – своей *интуицией* то, что уже «произошло» в мире, *прописанном* вечном и неизменном бытии. Он «читал» внутренним взором эту Пропись²⁹, а увиденное записывал в своём «Дневнике писателя».

Фёдор Михайлович, как и Данилевский, видел неминуемость того заболевания, которое он назвал «европеизмом». Более того, он допускал, что прежде чем славянские племена постигнут что-нибудь в «своём особом славянском призвании в среде человечества» [4, с. 80], они: «...с упоением ринутся в Европу, до потери личности заразятся европейскими формами, политическими и социальными, и таким образом должны будут пережить целый и длинный период европеизма...» [4, с. 80].

Достоевский резюмирует: «России надолго достанется тоска и забота мирить их, вразумлять их и даже, может быть, обнажать за них меч при случае» [4, с. 80].

Мы вынуждены признать, что именно так – обнажив за них меч – Россия вступила в Первую мировую войну, *не имея, по сути, в Западной Европе никаких собственных интересов*, ради которых стоило бы приносить такую жертву. Но далее Достоевский всё-таки задаёт самый тяжёлый вопрос: а для чего всё это делает Россия? Неужели же эти *маленькие карликовые славянские страны* представляют для России стратегический интерес? Он говорит: «Разумеется, сейчас же представляется вопрос: в чём же тут выгода России, из-за чего Россия билась за них сто лет, жертвовала кровью своею, силами, деньгами? Неужто из-за того, чтоб пожать столько маленькой, смешной ненависти и неблагодарности?» [4, с. 80].

Здесь Фёдор Михайлович подходит к самому сокровенному: назначению, историческому назначению России. «О, конечно, Россия всё же всегда будет признавать, что центр славянского единства – это она, что если живут славяне свободною

²⁷ Яркое тому подтверждение – история с гибелью Олега Бузины на Украине.

²⁸ Ведь, в точности это мы и наблюдаем происходящее в современной Украине, где Россия представляется «варварской страной».

²⁹ Смотрите о понятии «Пропись» работу [7].

национальную жизнь, то потому, что этого захотела она, что совершила и создала всё она» [4, с. 80].

И Достоевский далее приводит аргументы в защиту тезиса о назначении России в истории. Во-первых, все – и славяне, и Европа – думают, что Россия хочет присоединить славян к себе и сделать их территории своими губерниями. Нет, говорит Достоевский, этого и быть не должно! Ибо, чем бескорыстнее будет Россия в политике, тем «вернее достигнет объединения их около себя впоследствии, в веках, сто лет спустя». «...Сначала в беде будут прибегать к ней, а потом, когда-нибудь, воротятся к ней и *прильнут* к ней все, уже с полной, с детской доверчивостью» [4, с. 81].

Но Достоевский постоянно подчёркивает, что произойдёт это не ранее, чем через *сто лет*, и что надежды многих наших поэтов, литераторов и учёных, которые верят в то, что, только освободившись, славяне сразу прильнут к России, являются несбыточными и, скорее, фантастическими. «Признаюсь, - говорит Достоевский, - мне всегда казалось это у нас лишь учёными увлечениями».

Но что ждёт Россию затем: «После разрешения Славянского вопроса России, очевидно, предстоит окончательное решение Восточного вопроса» [4, с. 81]. И, наконец, самое главное: для чего России всё это нужно: «...для того, чтоб жить высшею жизнью, великою жизнью, светить миру великой, бескорыстной и чистой идеей, воплотить и создать, в конце концов, великий и мощный организм братского союза племён, создать этот организм не политическим насилием, не мечём, а убеждением, примером, любовью, бескорыстием, светом; вознести, наконец, всех малых сих до себя и до понятия ими материнского её призвания – вот цель России, вот и выгода её, если хотите» [4, с. 81].

О, сколько, в этих словах чистой веры в назначение России, в её историческое призвание! И сколько в этих словах *чистой человеческой наивности!*

Знал ли Фёдор Михайлович, какая судьба приготовлена самой России «финансовым интернационалом» в начале 20-го века? Знал ли он, что само имя «Россия» исчезнет с карты мира уже через 40 лет после его смерти на долгие десятилетия и что та Россия, в которой живём сегодня мы, это совсем не та страна и не тот народ, в которой, и с которым, жил Фёдор Михайлович. И хотя последние события – возвращение России Крыма – и говорят нам о частичном пробуждении её национальных сил, тем не менее, пока нет никаких оснований для радости и сверхоптимистических прогнозов. Воссоединив Крым с материнской территорией, Россия мгновенно оказалась в международной блокаде и изоляции. То, что происходило в 19-м столетии во время обеих крымских кампаний, происходит и сегодня. Мы наблюдаем всё тот же «концерт европейских держав», как его называл Достоевский почти 150 лет назад, и всё те же пакости, которые этот концерт делал и продолжает делать в отношении России. Силясь и тужась перегнуть Россию через колено европейского лицемерия и двуличия, постоянно исповедуя практику двойных стандартов, этот «концерт» надеется остановить подъём России, начавшийся в нулевых (с 2000 г.). Но сделать это не получится, ибо тот *критический отрезок* времени – 140 лет – о котором я уже писал [1, с. 8-9; 2, с. 308-330] и который необходим нашему народу для полного освобождения от большевистского ига, уже близится к своей завершающей точке – 2057 году! Именно в этот период – 60-е годы 21-го столетия – я думаю, и должно произойти психологическое и государственное освобождение.

Что же нужно для этого? Отвечу прямо: труд, каждодневный труд на благо России. В промышленности, в науке, в искусстве и в нашей отеческой религии – православии. Везде нужен труд. Если мы *будем чтить богов, любить родину и беречь семью, то у нас всё получится.*

И пусть Фёдор Михайлович так прямо не увидел будущего падения России и её поругания большевистскими палачами, но в целом – он чётко указал на историческую задачу России: *объединить вокруг себя славянские племена и сказать миру новое слово.*

Я же полагаю, что историческое назначение России состоит именно в том, что *она одна во всём мире способна принести умиротворение народам.* Россия – это *центр мирового покоя.* В этом смысле Россия выполняет задачу мудрого старца, который смотрит поверх каждодневных страстей, видя сквозь них дорогу, но главное – цель, к которой ведёт эта дорога. В этом смысле, Россия не просто призвана, но *избрана* [1, с. 31] для утверждения на всей Земле царства *мира и покоя.* Отсюда же и назначение народа великорусского – привносить в окружающий мир *покой и порядок.*

Утопия «панславизма». Как мы могли только что убедиться, отношение Достоевского к идее панславизма и к программе её реализации, например, у Данилевского, было неоднозначным. Безусловно, Достоевский, по его же собственному признанию, был славянофил. Безусловно, он так же, как и другие славянофилы, видел в будущем объединении славян главную задачу и назначение России. Но Достоевский решительно расходился с современными ему славянофилами по вопросу о сроках и способах такого объединения. Сам Фёдор Михайлович отводил на этот процесс «сто и более лет», тогда как славянофилы на своих «московских собраниях» чаяли и требовали такого объединения сразу же по окончании «победоносной Балканской войны». Кроме того, Достоевский не смотрел на это объединение сквозь «розовые очки славянофилов». Он в подробностях описывает то, как поведут себя славяне после их освобождения. Как проницательно замечает сам Достоевский, он «...знает, что всё точно так именно и сбудется...». Освободившись, славяне будут «клеветать на Россию», обвинять её в «новом захвате славянских земель» и т.д. и т.п.

В этом случае возникает естественный вопрос: «панславизм» – это утопия или нет? Ответ, который мы находим в текстах Достоевского, позволяет дать ясный ответ на этот вопрос. Если речь идёт об объединении славян «уже завтра», то это *утопия.* Причём, как показывает Достоевский, *вредная утопия.*

Если речь идёт об объединении славян в далёкой перспективе, то это реальная задача, которая вполне может быть осуществлена, и тогда «панславизм – это не утопия». Как показала вся последующая история России и славянства, Достоевский оказался прав и в этом вопросе.

Дополнение. Единственной реальной и серьёзной фигурой, которая может рассматриваться уместной в полемике с Достоевским – это Николай Яковлевич Данилевский. Написав несколько книг, в сознании современников и потомков он так и останется автором одной Работы – «Россия и Европа». Данилевский принадлежал к старшему поколению (второй волне) славянофилов, которое подвергалось особенной травле со стороны либерального сообщества и, в особенности – со стороны «универсалистов» и «всеединщиков», наиболее репрезентативным примером которых является, безусловно, В. С. Соловьёв. В пятом томе собрания сочинений Соловьёва мы находим особенно ядовитые излияния в адрес Данилевского, которо-

го он обвиняет и в национальном изоляционизме, и в отсутствии места для христианства в его модели истории, и в узости взгляда на мировую историю, и даже – в плагиате.

Нужно признать, что Данилевский, будучи биологом, по сути, перенёс на общественные процессы – специфику жизни биологических видов. Народы – это тоже *биологические виды*, которые рождаются, достигают расцвета и гибнут. Согласно Данилевскому, Россия – это центр образования молодого *культурно-исторического типа*, называемого «славянским». Европа – это имя для обозначения «романо-германского» культурно-исторического типа. Романо-германский тип старше славянского, а, поэтому, пользуется своим возрастным преимуществом.

Действительно, согласно Данилевскому, центрального пункта в истории либо вообще нет, либо он должен тиражироваться в каждом культурно-историческом типе. В своё время [6, с. 163] я уже поименовал концепцию Данилевского «темпоральной монадологией». Эта, по сути, нехристианская черта и вызвала, например, у того же Соловьёва, критику, часто срывающуюся на полемическую резкость: «...признавая в нём (христианстве – А. П.) высшую и абсолютную истину, но во всей книге нельзя найти ни одного намёка на то, как примирить вселенскую сущность этой истины с коренной и окончательной отдельностью культурно-исторических типов!» [8, с. 78].

Более того, Соловьёв, принадлежа к либеральному крылу³⁰ «просвещённой интеллигенции», скептически относился и к своему народу, и к его задаткам: «Можно признать в духовном складе русского народа задатки и возможности лучшего общественного строя, но никаких условий для перехода этих возможностей в действительность – ни в современной русской жизни, ни в теории нашего автора, мы не найдём» [8, с. 84].

Как же эти слова Соловьёва похожи на слова П. Я. Чаадаева из «Философических писем». Чаадаев, написав «Философические письма» и, при этом, *не предложив в них ни одной новой собственной философской идеи*, тем не менее, вознамерился судить обо всей русской культуре, постоянно пеняя ей её «пустотой» и «несостоятельностью»: «...что бы там ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумного существования» [9, с. 26].

И чуть далее: «...если мы обладаем некоторыми достоинствами народов молодых и здоровых, то мы не имеем ни одного, отличающего народы зрелые и высококультурные». В этой общей атмосфере автоэтнофобии очень хорошо видно – сколь разительно отличаются взгляды *либерала* Соловьёва от взглядов *славянофила* Данилевского и *почвенника* Достоевского.

Данилевский, будучи великолепным наблюдателем, в силу своей профессии был способен фиксировать такие черты современной ему реальности, которые сохраняют свою силу и по сей день: «Отныне война между Россией и Турцией сделалась невозможной и бесполезной: возможна и необходима борьба Славянства с Европой, – борьба, которая решится, конечно, не в один год, не в одну кампанию, а займёт собой целый исторический период» [3, с. 355].

Трудно не признать очевидный факт: именно этот процесс – борьбу славянства с Европой – мы сегодня и наблюдаем. Правда, с поправкой на «Дневники» Дос-

³⁰ Как я уже отмечал, он демонстративно выступил в защиту террористов, убивших Императора Александра II.

тоевского, где сказано о том, что «освобождённые славяне начнут клеветать на Россию и искать расположения Европы».

Однако в главном и Достоевский, и Данилевский сходились: Великорусский народ, и Россия в целом, являются центром притяжения славянского мира и той силой, которая может и должна противостоять Европе. Сегодня это уже не та Европа, которая была во времена Данилевского и Достоевского, готовящаяся к двум мировым войнам. Сегодня это «объединённая Европа», превращённая умелыми руками «преобразователей мира», в «Соединённые Штаты Европы» - Евросоюз, где каждый отдельный народ лишён национальной независимости, то есть каждое отдельное государство лишено полного государственного суверенитета, а само это «объединение Европейских стран» управляется бюрократией, для которой сами эти «европейские ценности» могут быть – а, я думаю, так в основном и есть – глубоко чуждыми.

И те пророческие слова, которые заключены в самом названии работы Освальда Шпенглера «Закат Европы», кажется, и вправду начинают сбываться.

Можно сказать, что прогнозы Данилевского больше подходят для *материальной* (политико-экономической) *истории* России, а слова Достоевского – для *духовной* (национально-эйдетической) *истории* России. Оба правы, но каждый - в своей области. И, наоборот, прогнозы Соловьёва оказываются пустыми и никчёмными. Как и подобает либеральному интеллигенту, Соловьёв «превосходит» своих оппонентов, а точнее – радикально отличается от обоих названных авторов, своим мощным брюзжанием о том, что «в России всё плохо» и никаких перспектив на лучшее будущее не просматривается. Именно *духовная* (не путать с умственной) *немота* Соловьёва, его всегдашняя интеллигентская мечтательность, гражданская близорукость (а может – и слабость) снискали ему известность в студенческой и либеральной среде. Ещё раз напомним – какую восторженную речь он произнёс в защиту террористов и как потом восторженная толпа студентов подхватила его на руки и понесла... понесла в кровавое будущее, в котором *террористы-цареубийцы* и их *близкие политические родственники* (Ленин и Со.) станут «национальными», хотя уж, скорее, *антинациональными* героями, а вся Россия «покроется» их избражениями и именами. Признаемся честно: в этом кровавом кошмаре есть хоть и незначительная, но заметная заслуга Соловьёва. Конечно, *он не носил чёрной кожаной комиссарской куртки и не насиловал, терзая, гимназисток в уездных городах*³¹, но *он совершенно точно поддержал этот процесс на стадии его становления*, когда будущие палачи России ещё только вставали «на ноги». Ведь и взлетающая ракета наиболее уязвима на начальном этапе её старта, на *этапе разгона*. Так и этот «ректорский сынок», как его назвал один московский публицист, поддержал терроризм в России своим авторитетом на этапе его подъёма (разгона) *своей благодушной речью* о «милости и прощении к оступившимся террористам». И совсем неслучайно, что один из его «духовных» последователей-символистов,

³¹ Этим любил развлекаться «папаша» известного «советского философа» – М. Кедров. Смотрите по этому поводу подробнее: [5, С. 68, 104 и др.]. Альтернативный источник сообщает: «В 1918 г. М. С. Кедров, совместно с А. В. Эйдуком, занимался созданием первых концлагерей и реализацией политики «красного террора» в Северной области: Архангельская, Вологодская, Вятская губернии, Карелия. Кедровым были «основаны» концлагеря в Холмогорах, Ухте, Архангельске, Котласе, Соль-Вычегодске, Вологде, Нарьян-Маре, Лодейном Поле». Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Кедров,_Михаил_Сергеевич.

шедший за его гробом в 1900 году – поэт Александр Блок – позднее напишет уже вполне революционную поэму «Двенадцать», где есть и такие слова:

А это кто? – Длинные волосы
И говорит в полголоса:
– Предатели!
– Погибла Россия!
Должно быть, писатель –
Вития...
А вон и долгополый –
Стороночкой и за сугроб...
Что нынче не веселый,
Товарищ поп?
Помнишь, как бывало
Брюхом шел вперед,
И крестом сияло
Брюхо на народ?

Впрочем, хватит об этом. Очевидно, что вся «философия» Соловьёва по «славянскому» и «русскому» вопросу есть одна сплошная *чаадаевщина* и *смердяковщина*.

Вернёмся к Достоевскому и Данилевскому. Данилевский, выделяя среди культурно-исторических типов их особенности, полагает, что разным типам присуще и доминирование разных форм деятельности (религиозной, культурной, политической, общественно-экономической). Еврейский культурно-исторический тип за основу кладёт религиозную форму деятельности, греческий культурно-исторический тип – культурную форму, Римский культурно-исторический тип – политическую форму. Современный Европейский (романо-германский) культурно-исторический тип за основу взял только *культурную и политическую форму*. Данилевский питал «основательную надежду» [3, с. 556] на то, что объединительным типом (способным объединить *все* упомянутые выше формы деятельности) окажется славянский культурно-исторический тип. Другими словами, славянский культурно-исторический тип будет способен объединить в себе все четыре формы деятельности: религиозную, культурную, политическую, общественно-экономическую.

Удивительно, но как мы помним, почти к таким же (то есть очень похожим) взглядам пришёл и Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя», когда, говоря о славянах, замечал: «...сначала в беде будут прибегать к ней, а потом, когда-нибудь, воротятся к ней и прильнут к ней все, уже с полной, с детской доверчивостью» [4, с. 81].

Для чего это нужно славянам – более или менее понятно: найти защиту у сильного. Но для чего это нужно самой России? Достоевский полагал, что для того, чтобы «жить высшею жизнью, великою жизнью», чтобы создать, в конце концов, «великий и могучий организм братского союза племён...» [4, с. 81].

Следовательно, получается, что нет никакого противоречия между «почвенничеством» Достоевского и «славянофильством» Данилевского. Между ними есть только несовпадение по срокам и методам. Данилевский считал, что Россию ждёт война с Европой за влияние на славян, а Достоевский верил в то, что Россия привлечёт к себе славян любовью, т.е. ненасильственно.

Поскольку намеченные Достоевским сроки такого объединения ещё не завершены, то и говорить о результате пока рано. Таким образом, получается, что во-

прос о «славянском союзе», по-прежнему, остаётся открытым. А, следовательно, и ответ на этот вопрос может быть получен только в грядущих событиях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андрей из Лёвино. Простота русского простора. – СПб.: Алетейя, 2014. – 226 с.
2. Андрей из Лёвино. История как символ. Философские заметки. – СПб.: Алетейя, 2016. – 348 с.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – СПб., 1888. – XIX с.
4. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. – Л.: Наука, 1984 г. – Т. 26.
5. Мельгунов С. П., Красный террор в России 1918-1923. Чекистский олимп. – М.: Айрис Пресс, 2008. – 400 с.
6. Павленко А. Н. Прошлое и настоящее теории Данилевского // Россия и Европа. Опыт соборного анализа. – М.: Собор, 1990. – С. 153-176.
7. Павленко А. Н. Прописи бытия. (О временной сущности техники). – М.: Человек, 2003. – № 5. – С. 5-15.
8. Соловьёв В. С. Собрание сочинений. – СПб., 1901-1903г.г. – Т.5.
9. Чаадаев П. Я. Сочинения. – М.: Прогресс, 1989. – 655 с.

A. N. Pavlenko

(Ph.D., Professor)

Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

E-mail: anpavlenko@mail.ru

UTOPIA OF "PANSLAVISM" AND ITS CRITICS BY F. M. DOSTOEVSKY

***Annotation.** This paper presents a reconstruction of Dostoyevsky's own view on "Slavjanophilstvo" and the "Slavonian unification program". It is shown that Dostoyevsky can be considered as the "Slavjanophil" only in the most general sense. Dostoyevsky, analyzing the political processes of the second half of the 19th century, being "pochvennikom" (following the national traditions), he saw more preconditions for disintegration than integration tendencies in this program. Has been revealed distinction between the views of N. Ja. Danilevsky and Dostoyevsky on "the future evolution of the Slavonian". There has also been noticed an attempt to adapt the views of Dostoyevsky by representatives of a liberal outlook.*

***Keywords:** F. Dostoevsky, N. Danilevsky, Russia, the Great Russians, Slavonian, Pochvennichestvo, Utopia, Slavjanophilstvo, Zapadnichestvo.*

Поступила в редакцию 13 февраля 2016 г.

УДК 130.12 004.056

Г.А. Никоноров

(к. филос. наук, доцент)

Военная Академия Войсковой Противовоздушной Обороны Вооружённых Сил
Российской Федерации имени А. М. Василевского (г. Смоленск, Россия)e-mail: nikonorovgr@yandex.ru**И.С. Родионов**

(к. тех. наук)

Военная Академия Генерального Штаба Вооружённых Сил
Российской Федерации (г. Москва, Россия)e-mail: grrdny@yandex.ru**КИРИЛЛИЦА КАК ФАКТОР
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ**

Аннотация. В статье речь идёт о месте и роли славянского алфавита в деле культурно-исторической преемственности поколений и сохранении славянского мира. Выявляются вызовы и угрозы национальной идентичности в лингвистической сфере в связи с нарастающим цивилизационным противостоянием.

Ключевые слова: алфавит, кириллическое письмо, цивилизационный код, государственная поддержка языка.

На рубеже веков – двадцатого и двадцать первого – в жизни самой большой в Европе группы родственных по языку и происхождению народов, именуемой славянами, произошли кардинальные изменения. Новая реальность возникла в связи с распадом Советского Союза, раздроблением Федеративной Республики Югославии, разделением Чехословакии на Чехию и Словакию, отделением Черногории от Сербии. Положение почти 300 миллионного славянства резко ухудшается в результате рыночных реформаций и украинских событий, приведших к возникновению в центре Европы неонацистских, откровенно фашистских настроений и действий.

Россия, которую называют «праматерью всех славянских держав», оказалась в эпицентре этих событий. Вот почему, борясь с Россией, её недоброжелатели всегда прибегали к самому надёжному, с их точки зрения, оружию – разъединению славян и натравливанию их друг на друга.

Страны Запада традиционно считали Россию помехой на пути к мировому господству. Да и сейчас другого, более сильного противника для мирового Капитала нет. События в «славянском треугольнике (Белоруссия – Россия – Украина)» на многое открывают глаза и ставят немало вопросов. Что, к примеру, происходит в современном славянском мире? Чем вызван славянский раскол и можно ли говорить если не о единстве, то, по меньшей мере, о солидарности славян?

Современные славяне, как уже подчёркивалось, – это группа из 16 народов, объединённых общностью происхождения, языков, традиций, исторического развития. За свою многовековую историю все славянские народы без исключения постоянно испытывали натиск иноземных захватчиков. Западные славяне веками боролись против германского и австрийского нашествия, восточные – против татаро-монгольского, южные – против турецкого ига, а все вместе, сравнительно недавно, против гитлеровского порабощения.

В настоящее время продолжается процесс наступления западной цивилизации на другие, в частности, славянскую, с разрушением традиционного общества, государства и системы ценностей. Этот процесс идёт то мирно, то в форме военной агрессии, как это происходит на Украине.

Следует учитывать, что «включённость» народов в современный славянский мир неодинакова. Трудная историческая судьба сформировала в славянах неистребимую тягу к свободе и независимости, любовь к своей Отчизне (в противоположность западному космополитизму), умение преодолевать трудности, рассчитывать на собственные силы и помощь соотечественников, выживать в критических ситуациях, интернационализм. Все эти качества славяне продемонстрировали и в конце прошлого века. Но, к сожалению, между славянскими государствами так и не установилась общность, присущая родственным народам, что и привело к расколу, тщательно культивируемому прозападными силами на славянском пространстве. Основное «внимание» противники славянства уделяют, прежде всего, России.

Всячески поощряя и подталкивая раскол в славянском мире, Запад, в первую очередь США, не считаясь ни с какими расходами (в расчёте, разумеется, на колоссальные дивиденды в будущем), действуют изощённо, коварно и продуманно. Основой их политики в XXI веке стало не выступление против славянства как единого целого, а выявление различий и специфики отдельных государств и определение дифференцированного подхода к каждому из этих славянских народов. При этом решаются следующие задачи:

- изучение и оценка ситуации в отдельных славянских странах;
- исследование общих основ (социально-экономических и культурологических) единения славянства и использование лозунгов, способствующих их разъединению;
- отбор и воспитание людей-носителей Западных ценностей и славянофобства, способных к действиям антигосударственной направленности;
- согласование внешней политики западных стран и направление её на развитие дезинтеграционных процессов в славянских странах посредством фальсификации истории, подмены исторических фактов различного рода мифологемами и откровенной ложью;
- удар по языку, в частности – замена кириллицы латиницей.

Не все политические силы славянских стран понимают диалектическую взаимосвязь между независимостью и славянским единством, базовой основой которого является единый язык (кириллица), на основе которой можно создать алфавит любого языка.

Каким образом осуществлялась и осуществляется культурная экспансия против России как центра славянского мира?

Как известно, язык и слово являются основой цивилизационного кода народа, подтверждающим его право существовать на равных с другими народами. Трудно представить, на каком языке сегодня мы читали бы, думали и молились, если бы в IX веке не родились в Солониках (северная Греция) два брата Кирилл и Мефодий, которым суждено было стать просветителями славянских народов. Здесь с древнейших времён античный мир соприкасался с варварами (так называли не владеющих языком и культурой античности иностранцев: германцев, славян). Конфликты греков со славянами не прекращались, и фактически это был прифронтный город, поэтому язык славян (как противника и купца в период затишья) Мефодию и Ки-

риллу был знаком с детства. Славяне окружали греческий мир в Европе со стороны сегодняшней Германии (Пруссия), Болгарии, Венгрии, Чехии и Словакии. Позднее у народов славянской цивилизации в Западной Европе отняли право на самобытное существование – право говорить на своём языке.

Как развивались политические страсти вокруг выбора славянской цивилизацией своего уникального языкового кода на основе кириллицы? Почему главными противниками Кирилла и Мефодия стали немецкие епископы? Как получилось, что просветитель славян Кирилл похоронен в Риме, а тело святого Мефодия по распоряжению Папы Ганория выбросили из могилы в Тибр, чтобы верующие не смогли ему поклоняться?

Кирилл получал образование в Константинополе и вскоре, за усердие в науках, был назначен хранителем патриаршей библиотеки. Затем он поселился в монастыре, где настоятелем был его брат Мефодий. Скорее всего тогда и начался совместный процесс работы над будущей письменностью для тех славянских народов, которые оказались под властью византийского императора. В IX веке византийский император хотел, чтобы славяне стали его союзниками, так как силой сделать их своими союзниками было невозможно. Кириллу было приказано разработать на основе греческого алфавита алфавит для славян. Для каждого звука славянского языка Кирилл и Мефодий придумали букву. Это была попытка путём изменения цивилизационного кода заставить бывших противников принять другие ценности. Характерно, что история повторяется. Именно несмотря на то, что греки и славяне являются единоверцами, власти Греции хорошо понимали, что язык является мощным оружием и, вплоть до середины XX века, фактически запрещали этническим русским, принявшим греческое гражданство, говорить на славянском диалекте (приносилась специальная клятва, по которой в педагогическом процессе родителям запрещалось использовать славянский язык). Фактически, славян в Греции хотели уничтожить как этнос путём лишения языка.

Главная идея кода Кирилла – покорять народы не оружием, а привлечением новых народов с сохранением их собственной культуры. Буквы оказываются важнейшими символами, как герб, флаг и гимн, а это было неприемлемо для тех, кто хотел лишить славян их главного культурного оружия – слова.

Князь бурно развивающегося в IX веке славянского государства Моравии Ростислав хотел крестить свой народ. Однако в Риме посчитали, что для этой миссии вполне подойдут немецкие епископы, отправлявшие богослужение на латинском (одном из трёх священных языков, на которых были написаны обвинения в адрес Христа перед распятием: древнееврейского, греческого и латинского) и предложили князю свои услуги. Главным было – не дать славянскому народу, пожелавшему принять крещение, сформировать свой культурный код (тот, кто разбирал смысл молитв, должен был самостоятельно выучить язык священного писания). Таким образом, обосновывалась идея неполноценности некоторых народов.

Это оказалось неприемлемым для Ростислава, и он обратился за помощью в создании алфавита в Константинополь, чтобы его подданные могли читать святое писание на родном языке. Византийский император поручил это важнейшее дело Кириллу и Мефодию. Братья прибыли в Моравию и начали служить в храмах на славянском языке и читать Евангелие по-славянски. К ним сразу потянулся народ. Это был первый выход кириллической цивилизации на историческую сцену.

Немецкие епископы были возмущены, что Кирилл и Мефодий переводят священное писание на низкий (варварский язык), и развернули против просветителей

сеть интриг, в результате которых они вынуждены были прервать миссию и выехали в Рим (христианская церковь тогда ещё не пережила раскола на Западную и Восточную). Однако братья привезли в Рим не только богословские аргументы, но и мощи великого святого Климента Римского, которые считались утраченными, что и привело к принятию римским папой их точки зрения (он разрешил продолжить миссию).

После триумфального возвращения в Рим с мощами четвёртого римского епископа Климента святой Кирилл умер и продолжать миссию просвещения славянских народов дальше выпало Мефодию. После смерти Кирилла книги на славянском языке стали распространяться стремительно, и в Риме поняли, что допустили стратегическую ошибку в отношении славянства.

Новый римский папа предал братьев просветителей анафеме. Мефодий, который служил в Моравии епископом, был подвергнут гонениям. Новый римский папа запретил служение по-славянски и повелел пытаться и преследовать учителей славянского языка. Моравы сегодня забыли, что они славяне, считают себя чехами и потеряли свой культурный код. После смерти Мефодия его ученики были вынуждены бежать в Болгарию и продолжили там дело своих учителей (придали их алфавиту – глаголице – кириллический вид).

После крещения Руси буквы кириллицы распространились по Киевской Руси, которая обрела с принятием религии и системы письма черты полноценной самодостаточной цивилизации. Князь Владимир принял меры по формированию первого поколения русских книжников, повелев отбирать детей знати для учения книжному делу. А через две сотни лет его потомок Александр Невский отобьёт прямую военную атаку западной цивилизации на славянский мир, положив начало системному культурно-цивилизационному противостоянию объединённого Запада и славянского мира, в котором главным оплотом кириллической цивилизации стала наша страна.

Не все славянские народы смогли отстоять свою письменность и были уничтожены (перепрограммированы) противниками с Запада (не уничтожены физически, а перестали быть собой – стали немцами (немцами, не понимающими родного языка)). Так случилось с полабскими славянами в Германии, так случилось со славянами на острове Рюген, а некоторые славянские народы сохранились, но с чужим лингвистическим кодом и до сих пор пытаются встроиться в Западную цивилизацию, но не признаются там полноценными наследниками Римской (Европейской) цивилизации (Польша, страны Балтии, Чехи, Словаки).

Православная Византия не устояла под натиском турок-османов, и судьба её народов, которые были поставлены перед жёстким выбором (принять чужой цивилизационный код или погибнуть) теперь является грозным предостережением славянскому миру.

В конце XIX века русские освободили своих собратьев по кириллической цивилизации от османского ига, однако через сто лет после этого они попали под влияние латинской цивилизации и стали забывать свои истоки и усилия России по их освобождению.

Борьба между западной и славянской культурой возобновилась в XX веке уже внутри самой России. В двадцатые годы существовал план по переводу русского алфавита с кириллицы на латиницу. Однако поборники мировой революции (большевики), которые рассматривали переход на латиницу как фактор, способствующий революционной агитации в западных странах, по ряду причин не смогли

реализовать этот сценарий. Фактически это был тот же вариант навязывания русской цивилизации латиницы, но на этот раз изнутри, под революционными лозунгами (причём, выдвигались обоснования псевдо-экономической направленности – кириллический алфавит при печати требует-де больше типографской краски). Фактически, нам предлагалось читать произведения русской литературы, записанные латинскими буквами. Но главной целью большевиков-троцкистов было ликвидировать духовную память народа. Однако у власти страны хватило разума проект перехода на латинский алфавит закрыть и, наоборот, началось создание алфавитов на основе кириллицы для народов и народностей СССР, не имеющих письменности, что укладывалось в сценарий жёсткого противостояния объединённого Запада и России, который был восстановлен.

В конце XX века латинская цивилизация взяла временный реванш, что проявилось в системной ориентации на западные образцы культуры, в том числе, и в языке. Это проявляется в засилии латинских надписей на улицах наших городов, в стремлении ввести новые правила орфографии и делопроизводства на латинский манер (отсутствие отчеств в графе подпись и т.д.), в приоритете изучения в учебных заведениях иностранных языков в ущерб русскому языку и литературе, введении западных стандартов образования.

Тайные противники славянской цивилизации могут говорить на разных языках, а сидеть в Риме, Брюсселе или Лондоне. Они говорят о пользе глобализации, но их цель ликвидировать культурную идентичность славянских народов и лишить их языкового цивилизационного кода. Невидимая война продолжается, и сегодня атакуют Украину – колыбель русской цивилизации. С Запада действуют католики и униаты, а внутри Украины те, кто как мантру повторяет призыв интегрироваться в европейскую цивилизацию.

Кириллица мешает, только на этот раз не мировой революции, а Европейской интеграции. Сегодня в высших эшелонах украинской власти рассматривается проект перевода письменности на латинский алфавит (аргументы столь же несерьёзные, что и у большевиков-троцкистов: необходимость перевода названий во время проведения международных форумов, необходимость иметь два паспорта (один заграничный на латинице) и т. д.). Очевидно, что если допустить вариант окончательной «интеграции» Украины куда-нибудь, то собственная культура (в том числе и кириллическая письменность) ей будет уже не нужна. Необходимо понимать, что судьба «перепрограммированных» и лишённых культурной идентичности народов является предостережением для России, которая является носителем культурного кириллического кода и защитником всей славянской цивилизации.

В одном из самых ранних русских философско-религиозных трудов «Слово о законе и благодати» отвергается сама теория «избранного народа» и проповедуется идея равенства перед Богом, а в «Повести временных лет» так описан многонациональный характер древнерусского государства: «Вот только кто по-славянски говорит на Руси: поляне, древляне, новгородцы, полочане, дреговичи, северяне, бужане. А вот другие народы: чудь, меря, весь, мурома, черемисы, мордва, пермь, печера, ямь, литва, корсь, нарова, ливы – эти говорят на своих языках» [1].

В таких полиэтнических государствах, как Россия, главной проблемой лингвистической безопасности является обеспечение устойчивого развития общегосударственного языка во взаимодействии с другими языками. Применительно к России эта проблема особенно актуальна. Прежде всего, надо исходить из того, что языки народов РФ неоднородны в социолингвистическом плане (наличие диалек-

тов, письменности, литературы и т.д.), то есть степень развитости внешней системы различна, равно как различны и формы взаимодействия национальных языков с языком государственным, что представляет соответствующую проблему.

Не трудно видеть сложность этой проблемы, её двойственный характер. С одной стороны, необходимость развития общегосударственного языка, с другой – отнюдь не менее важная задача сохранения и развития языков всех народов, населяющих Россию. Ситуация кажется на первый взгляд противоречивой и даже неразрешимой. На самом деле это не так. При последовательной языковой политике государства и образующих его национальных образований она вполне разрешима и, по сути дела, после ряда колебаний и ошибок близка к достижению достаточно удовлетворительного баланса между двумя крайностями. А в такой деликатной области, как язык и межнациональные отношения, государственно-политический баланс всегда необходим.

Коснёмся, прежде всего, вопроса о языке общегосударственном. В условиях сосуществования многочисленных этнических языков вопрос о развитии русского языка в качестве общегосударственного иногда понимается упрощённо: рассматривая его как *язык межнационального общения*, часто оставляют без должного внимания тот факт, что русский язык – это вместе с тем и *этнический язык*. Признание тезиса о равноправности всех языков, о необходимости их свободного развития не должно приводить к деформации общегосударственного языка. Противодействие этой деформации обрело, наконец, определённые очертания в Федеральном законе РФ от 1 июня 2005 г. № 53-ФЗ «О государственном языке Российской Федерации», где юридически закреплён статус русского языка как государственного Российской Федерации [2].

Однако надо заметить, что недооценка государственного языка ведёт к неизбежному снижению роли нации, роли государства как основного регулятора экономической, политической, социальной и культурной жизни людей. А это означает, что суверенитет страны размывается и на верхнем, государственно-политическом, наднациональном уровне, и на нижнем, воплощённом в широко развернувшейся деятельности общественных групп, организаций и индивидов.

Понятие лингвистической безопасности не является изобретением или умозрительным конструктом, принятие специализированных законов о языках в 1989-1990 гг. во всех республиках СССР стало началом конфликтогенного развития процесса дезинтеграции государства. Первичная задача документов состояла в том, чтобы гарантировать национально-культурную автономию их носителям в широком значении этого слова. Однако непонимание значения языка как фундаментального основания национального самосознания привело к тому, что Закон о языках народов СССР был принят с безнадёжным опозданием, к тому же в нём была допущена принципиальная, с точки зрения лингвистической безопасности, ошибка – она состояла в объявлении русского языка не государственным языком, а «официальным». Это привело к утрате государственно-образующей роли русского языка на территории СССР.

Извлекая запоздалые уроки из лингвистического поражения, Верховный Совет РСФСР 25 октября 1991 г. принял упреждающий юридический документ – «Закон о языках народов РСФСР», в котором были прописаны фундаментальные принципы языковой жизни народов России. Впервые в тысячелетней истории Российского государства русский язык был объявлен государственным на всей его территории. Важнейшей функцией русского языка было восстановление его госу-

дарственно-образующей роли. С точки зрения лингвистической безопасности, значение закона состоит в том, что в отличие от Закона о языках народов СССР, создававшегося по образу и подобию уже принятых законов в национальных республиках СССР, Закон о языках народов РСФСР сам стал образцом, по которому конструировались законы о языках субъектов РФ.

Статус русского языка как государственного был окончательно закреплён Основным законом страны – Конституцией РФ 1993 г. (ст. 68). Во-первых, государственным языком РФ на всей её территории был признан русский язык. Во-вторых, республики вправе устанавливать свои государственные языки. В органах государственной власти, органах местного самоуправления, государственных учреждениях республик они употребляются наряду с государственным языком РФ. В-третьих, РФ гарантирует всем её народам право на сохранение родного языка, на создание условий для его изучения и развития.

Сложность состояния национально-языковых отношений и перспектив их развития в многонациональной России нельзя недооценивать. Нельзя забывать, что еще более 50 лет назад, в 1948 г., А. Даллес говорил: «...чтобы развалить СССР, не надо атомной бомбы, нужно только внушить его народам, что они смогут обойтись без знания русского языка. Нарушатся экономические, культурные, другие связи. Государство перестанет существовать» [3]. СССР уже нет, но ещё осталась многонациональная Россия, и ей грозит подобная же опасность, если не принять срочных мер по поддержке и сохранению русского языка как национального, межнационального и мирового языка. Нельзя пренебрегать и недооценивать такой источник опасности, как однополярная ориентация общества на один из мировых языков, выступающий в настоящее время в качестве важнейшего средства коммуникации.

Русский язык в течение многих десятилетий был не только средством межнационального общения народов нашей страны, не только одним из мировых языков, но и фактически выполнял все функции основного, то есть государственного языка. Укрепление позиций русского языка как мирового, межнационального и государственного языка РФ повышает эффективность экономической, научно-технической, культурной, дипломатической деятельности нашей страны, способствует поддержанию исторических связей различных государств, содействует возрастанию престижа России в мировом сообществе.

Есть все основания утверждать, что государственная поддержка русского языка в России и за её пределами отвечает стратегическим интересам Российской Федерации [4].

В этом контексте обеспечение лингвистической безопасности русского языка как языка межнационального общения во многом обусловлено тем, что в геополитическом плане Россия как великая евразийская держава призвана наряду с другими функциями решать задачу поддержания диалога цивилизаций Запада и Востока. Такой межкультурный диалог в течение многих веков практически воплощается и в культурно-языковом взаимодействии народов России, что в конечном итоге позволяет сегодня говорить о формировании фундамента общероссийской культуры, цементирует которую общегосударственный русский язык. Связующая роль русского языка обуславливала логику процессов, всякий раз приводивших к восстановлению российского государства в условиях новой политической реальности на основе известных экономических, политических и социокультурных факторов. Именно поэтому русский язык, литература, отечественная история были и остаются

ся приоритетными объектами воздействия со стороны сил, стремящихся расколоть Россию и СНГ.

Применительно к нашим партнёрам и союзникам в комплексе социальных аспектов лингвистической безопасности серьёзную угрозу несёт наличие в некоторых странах СНГ тенденции к вытеснению русского языка из сфер общения, из образования. Связано это с тем, что придание русскому языку статуса государственного разрушает планы авторов «оранжевых технологий» и национальных властных элит по строительству государства с существенной, а нередко и преобладающей антироссийской составляющей в политике. Поэтому складывается парадоксальная картина, когда сегодня в большинстве государств СНГ русский язык является распространённым, но при этом нередко вытесняемым в ходе государственной политики, прежде всего политики в области образования. Именно в этой бюджетной сфере проявляется реальный курс государства. Например, тот факт, что на Украине вступительные экзамены в ВУЗы принимаются только на украинском языке, что количество русских школ сокращается, есть следствие государственной политики. И похожая ситуация или даже худшая – в других государствах СНГ. Вот как выглядит статус русского языка в странах СНГ. Белоруссия – статус государственного, Киргизия – статус официального. Это прочная нормативно-правовая основа для использования и защиты русского языка в этих двух республиках.

Во всех остальных республиках СНГ статус русского языка довольно шаткий. В Украине государственный язык – украинский. Русский язык государственного или официального статуса не имеет. В учебных заведениях Латвии ещё остались маленькие островки, где говорят по-русски. В Казахстане государственный язык – казахский. Законодательно русский язык может «официально употребляться наравне с казахским в государственных организациях и органах самоуправления». Молдавия – после принятия закона о языке и румынизации молдавского языка русский язык утратил государственный статус, но сохранил статус языка межнационального общения. Таджикистан: государственный язык – таджикский, русский – язык межнационального общения. Армения и Узбекистан: язык национального меньшинства. Азербайджан – статус законодательно не регулируется. Таким образом, только в Белоруссии русский язык является государственным наряду с белорусским, а в Киргизии – официальным наряду с киргизским. В отношении других республик речь идёт о тенденции вытеснения русского языка, которая воздействует самым деструктивным образом на социально-коммуникативные стороны жизни граждан России и СНГ.

В Грузии, где русский язык в настоящее время стоит на втором месте по употреблению после грузинского, с сентября 2010 года развернута масштабная программа по привлечению англоязычных добровольцев-преподавателей языка. Планируется довести общую численность таких энтузиастов до 10 тыс. и с их помощью найти достойную альтернативу русскому языку.

Каковы могут быть меры противодействия угрозам и вызовам в сфере лингвистической безопасности?

По-видимому, начинать нужно с совершенствования нормативно-правовой базы. Назрела необходимость разработки Концепции лингвистической безопасности Российской Федерации, которая должна представить собой эффективный инструмент защиты общегосударственного и живых национальных (региональных) языков народов нашей страны, защиты в языковой сфере прав русскоязычного населения в зарубежье, укрепления СНГ.

Необходим единый учебник по русскому языку, литературе и отечественной истории для российских школ.

Необходимо наметить пути осуществления взвешенной национально-языковой политики России в межгосударственных отношениях со странами СНГ, в частности – в направлении поиска оптимальных решений в сфере защиты языковых и культурных прав соотечественников: русскоязычных диаспор, нередко составляющих значительную часть населения этих государств. Это особенно актуально для Украины, а также стран Балтии.

Противодействовать влиянию определенных международных сил на политическую элиту государств – членов СНГ и попыткам организации там оранжевых революций. Формировать международные коалиции «по интересам», например, из числа государств каспийского региона, заинтересованных в совместном освоении открывающихся там возможностей.

Важной является задача распространения русского языка как средства международного общения. Этого можно достичь, в частности, за счёт наращивания количества иностранных студентов в российских ВУЗах с целью повышения удельного веса нашей страны в подготовке будущих лидеров и специалистов для стран Азии, Африки, Ближнего Востока и Латинской Америки. Наряду с решением комплекса важнейших для России политических и экономических задач такой подход будет объективно способствовать упрочению позиций русского языка в мире. Назрела необходимость разработки единого стандарта изучения русского языка как иностранного. Требуется серьёзная работа – начиная от обеспечения безопасности иностранных студентов и до разработки программ совершенствования квалификации преподавателей, создания филиалов по различным направлениям, решения многих других вопросов по формированию притягательного имиджа российских ВУЗов, повышению престижности и статуса русского образования, включая и военное образование.

Целенаправленная деятельность в этой сфере в сочетании с дальнейшими шагами по укреплению суверенитета Российской Федерации будет способствовать недопущению её изоляции, обеспечению интеграции в мировое сообщество, обеспечению национальной безопасности России в условиях глобализации [5].

В своей статье «Россия: национальный вопрос», опубликованной в «Независимой газете», Владимир Путин поднимает вопрос сохранения русской культурной доминанты, отмечая, что её носителем являются не только этнические русские. «Это тот культурный код, который подвергся в последние годы серьёзным испытаниям, который пытались и пытаются взломать. И тем не менее он, безусловно, сохранился. Вместе с тем его надо питать, укреплять и беречь». («НГ» № 7, 23.01.12) [6]. Владимир Путин отметил, что огромная роль здесь принадлежит образованию. И в первую очередь речь должна идти о повышении в образовательном процессе роли таких предметов, как русский язык, русская литература, отечественная история – естественно, в контексте всего богатства национальных традиций и культур. Каково влияние компонентов геополитического кода на решение задач обеспечения лингвистической безопасности русского языка на современном этапе? Как представляется, применительно к России на сферу обеспечения лингвистической безопасности влияют группы конструктивных и деструктивных факторов.

Российский опыт государственного развития уникален. Мы многонациональное общество, но мы единый народ. Это делает нашу страну сложной и многомерной.

Русский народ является государствообразующим – по факту существования России. Великая миссия русских – объединять, скреплять цивилизацию. Языком, культурой, «всемирной отзывчивостью», по определению Федора Достоевского, скреплять русских армян, русских азербайджанцев, русских немцев, русских татар. Скреплять в такой тип государства-цивилизации, где нет «нацменов», а принцип распознавания «свой-чужой» определяется общей культурой и общими ценностями. Такая цивилизационная идентичность основана на сохранении русской культурной доминанты, носителем которой выступают не только этнические русские, но и все носители такой идентичности независимо от национальности. Это тот культурный код, который подвергся в последние годы серьёзным испытаниям, который пытались и пытаются взломать. И тем не менее он, безусловно, сохранился.

Уважать, развивать и защищать русский язык, на котором говорит 96% граждан России. Такую задачу Владимир Путин 24 июня 2015 года поставил на совместном заседании двух президентских Советов. Государство должно постоянно повышать качество обучения детей русскому языку, но требовать отличного знания русского нужно и от взрослых.

Что значит русский язык для России – объяснять долго не нужно. Это не просто государственный язык нашей страны. Он, по сути, вместе с культурой, сформировал Россию как единую многонациональную цивилизацию. Поэтому защита и развитие языка – государственный приоритет.

Вместе с Советом по русскому языку Владимир Путин решил собрать и Совет по межнациональным отношениям. Россия насчитывает 193 национальности. И у нас говорят почти на 300 языках и диалектах и каждый из них, напомнил президент, согласно Конституции, мы бережно храним.

Россия, наверно, единственная страна, где такое многоязычие. В Башкирии, например, названия улиц, магазинов, и даже автобусных маршрутов, все – и на русском, и на башкирском. Преподавание в школах – тоже.

А на телевидении Мордовии, национальные передачи, справедливости ради, идут сразу на двух мордовских наречиях – мокшанском и эрзянском. Но чтобы хорошо понять друг друга, как правило, переходят на русский. Поэтому его называют языком межнационального общения.

Президент обеспокоен ситуаций с сохранением национальных языков в некоторых странах: «Мы знаем примеры, когда в ряде стран право значительных этнических общин на использование родного языка игнорируется или ограничивается, когда проводится жесткая, агрессивная политика языковой и культурной ассимиляции», – заявил глава государства на заседании Советов по межнациональным отношениям и по русскому языку.

«Мы видим, к каким последствиям это приводит – к разделению общества на полноценных и неполноценных людей, на граждан и неграждан, а то и к прямым трагическим внутренним конфликтам», подчеркнул Владимир Путин. Президент отметил кардинальное отличие языковой ситуации в России. Он напомнил, что «Конституция России прямо гарантирует право всех народов на сохранение родного языка, создание условий для его изучения и развития». По словам главы государства, «республики вправе устанавливать свои государственные языки и использовать их в работе органов государственной власти и местного самоуправления наряду с государственным языком России». Для примера президент привел Крым, где «действуют три равноправных языка – русский, украинский и крымско-татарский» [7].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хрестоматия по истории России: в 4 т. – М.: 1994. – т.1. Повесть временных лет. – С. 135.
2. Федеральный закон РФ от 1 июня 2005 г. № 53-ФЗ «О государственном языке Российской Федерации».
3. Allen Dulles Раздел: План Даллеса. Директива ЦРУ США 1945 г.
4. Халеева И. И. Лингвистическая безопасность России. // Вестник РАН. том 76, 2006. № 2.
5. Бартош А.В. Лингвистическая безопасность страны. / Независимое военное обозрение. – 14.02.2014.
6. В. Путин. Россия: национальный вопрос. / Независимая газета. – 2012. – № 7. – 23.01.12
7. www.vesti.ru/videos?vid=onair

G.A. Nikonorov

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Russian Federation Armed Forces Army Air Defense Military Academy
(Smolensk, Russian Federation)
e-mail: nikonorovgr@yandex.ru

I.S. Rodionov

(Candidate of Technical Sciences)
Russian Federation Armed Forces General Headquarters Military Academy
(Moscow, Russian Federation)
e-mail: grrdnv@yandex.ru

**CYRILLIC SCRIPT AS A FACTOR
OF CULTURE HISTORICAL SUCCESSION**

Annotation. This article deals with the place and the role of the Cyrillic alphabet in the culture historical succession and Slavic world conservation. The authors point out the challenges and threats to the national identity in the linguistic sphere resulting from the increasing national opposition.

Keywords: *alphabet, Cyrillic script, civilizational code, government language support.*

Поступила в редакцию 05.05.2016 г.

ИСТОРИЯ

УДК 94"18/20":272

Д. Г. Ларионов

(к.ист.наук)

Белорусский государственный университет (г. Минск, Республика Беларусь)

e-mail – dglarionov@yandex.ru**БОРЬБА МЕЖДУ МОДЕРНИСТСКИМИ И ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИМИ ТЕНДЕНЦИЯМИ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ (XIX – НАЧАЛО XXI В.)**

Аннотация. В статье рассматриваются борьба в Католической Церкви между двумя противоборствующими тенденциями: традиционализмом и модернизмом. Выявлены причины, обусловившие усиление модернистов во второй половине XX века. Показана роль официального Ватикана в трансформации ценностной ориентации Церкви. Отмечается факт того, что в настоящее время католические традиционалисты из доминирующей силы превратились маргинализируемое меньшинство.

Ключевые слова: Католическая Церковь, Ватикан, католический традиционализм, католический модернизм, II Ватиканский собор, теология освобождения.

Проблема выбора между традицией и новаторством является одной из сквозных проблем развития человеческого общества. Выбор между этими двумя категориями актуален и злободневен в любые времена, однако особенно обостряется в переломные моменты истории, когда обществу приходится корректировать или менять парадигму своего развития. Зачастую эта проблема выступает совместно с другой парой альтернатив выбора пути развития общества – реформа или революция. При этом традиционалисты отождествляются с консерваторами и/или сторонниками эволюционного пути развития, а модернисты и прогрессисты – революционного.

Ни у политических лидеров, ни в общественном мнении не существует единого представления относительно того, что является более целесообразным: придерживаться старых ценностей или идти вслед за новыми веяниями, развиваться медленно и постепенно или быстро, но насильственным путем. Каждая из альтернатив имеет как достоинства, так и недостатки. Каждая имеет идеальную модель будущего и план реализации, но все варианты чреватые человеческими жертвами и разочарованиями. Наконец, нет никаких гарантий того, что искомый социальный идеал будет достигнут.

Не менее актуальна эта проблема и в обществоведении, в среде интеллектуалов, которые рассматривают соотношение традиции и модернизма, революции и реформ не только с практической, но и с ценностной точки зрения. Особенно показательным и драматичным стало в новейшее время столкновение между традицией и прогрессом в рамках Католической Церкви. Здесь дискуссии между носителями противоположных идеологий вылились в фундаментальные преобразования после II Ватиканского Собора (1962 – 1965), результат которых некоторые исследователи называют одним из эпохальных событий [1, с. 352–353.], некоторые – революцией, придавая этому термину положительный [2] или негативный [3, р. 100–108; 4, р. 40–81] смысл в зависимости от собственных убеждений. В то же время есть и тре-

тъя точка зрения, которая также обусловлена позицией ее сторонников: II Ватиканский Собор был не революцией, но сочетанием традиционного и нового [5].

Нужно отметить, что обостренное отношение к оценке этого Собора является отличительной чертой именно католических авторов, являющихся носителями тех идейных течений, которые противостояли друг другу в прошлые периоды церковной истории и которые, столкнувшись на Соборе, вылились в победу сторонников церковного обновления – либералов, модернистов, прогрессистов.

Некоторая ирония ситуации заключается в том, что на протяжении всей своей истории Христианство балансирует между четырьмя обозначенными альтернативами: революцией и эволюцией, традицией и обновлением. Возникнув в лоне иудаизма, как продолжение и развитие иудейской традиции, Христианство предложило принципиально новый, революционный религиозный и социальный идеал, отвергнув ту традицию, в которой зародилось. И в дальнейшей истории на все новые вызовы оно отвечало уточнением доктринальных положений и корректировкой своей практической деятельности.

Особенно наглядным примером здесь является развитие западного монашества, которое, в зависимости от новых вызовов, обогащалось появлением новых орденов, чья деятельность была направлена на противодействие этим угрозам. Так, первый западный орден – бенедиктинцы – возник еще на заре монашества в VI веке. Этот орден отличался тем, что его члены жили в удаленных от мира монастырях, причем согласно обету оседлости, каждый монах должен был всегда обитать в том монастыре, где получил tonsuru, переезды не предусматривались. И вся жизнь этих монахов проходила в двух ключевых видах деятельности: молитва и труд. С течением времени возникали новые вызовы, в ответ на которые появлялись новые типы орденов. Возникновение ислама и его агрессия в Святой земле привели к формированию духовно-рыцарских орденов. Рост влиятельных ересей, особенно катарства – к формированию нищенствующих орденов, особенно францисканского и доминиканского. В ответ на Реформацию возникло Общество Иисуса, более известное как орден иезуитов [6; 7; 8].

При этом особенно важно то, что появление новых орденов не влекло за собой исчезновения старых. И старые, традиционные, и новые ордены существовали вместе, развивая свою уникальную духовность и практику, способствуя вместе укреплению Церкви. Хотя, разумеется, истории известны случаи роспуска отдельных орденов (например, Общество Иисуса было упразднено в 1773 году и восстановлено лишь в 1814 г.), и даже полное их уничтожение – как в случае с тамплиерами.

Однако все эти вызовы были понятными и в некотором смысле удобными: и ереси, и альтернативные религии действовали с Церковью на одном поле, в одной системе ценностных координат. Их можно было своевременно заметить и подобрать способ противодействия: проповедь, костер или меч. В то же время, подспудно вызревала угроза принципиально иного типа – оформлялось новое мировоззрение и новая система ценностей, находящиеся вне религиозного пространства, либо стремящиеся выйти за его пределы. Эта новая угроза была тем сильнее, что развивалась она постепенно, эволюционно, поэтому далеко не сразу была замечена и осознана.

Среди католических традиционалистов преобладает мнение, что европейская католическая цивилизация достигла своего расцвета в XIII веке [9], после чего начался ее последовательный упадок, связанный со все большим обмирщением. Один из наиболее последовательных и непримиримых сторонников католического кле-

рикализма в XX веке, основатель «Общества защиты традиции, семьи и собственности» бразильский профессор Плинио Корреа де Оливейра в своей программной работе «Революция и контрреволюция» (1959 г.), предложил схему упадка, которая практически не подвергается оспариванию: «В XIV веке в христианской Европе началась трансформация ментальности; на протяжении XV века она стала еще более очевидной. Жажда земных наслаждений превратилась в страстное желание. Во всех сферах жизни стала утверждаться чувственность, мягкость, веселость. А серьезность, возвышенность и строгость стали все больше терять свое значение». Этот процесс усугубился в эпоху Ренессанса с его версией гуманизма и в эпоху Реформации. Наконец, Французская революция, выросшая из наследия гуманизма, Реформации и просветительства, совершила прямой бунт против старого порядка и дала жизнь новым деструктивным тенденциям, включая коммунизм [10, p. 16–18]. Даже осуждаемый многими традиционалистами за свою неортодоксальность, модернизм и либерализм Иоанн Павел II в последней из написанных им книг назвал эпоху Нового времени и последовавшие за нею времена «просветительской катастрофой» [11, с. 14].

Все эти тенденции вылились в XIX в. в сплав либерализма и рационализма, ставший известным под названием католического модернизма, оказавшегося одним из самых опасных вызовов для Церкви, поскольку его релятивистская сущность и способность к мимикрии обеспечили высокую приспособляемость и выживаемость.

Очень хороший анализ истоков и сущности модернизма еще в первой половине XX века сделала преподобная мать Ф. А. Форбс из Братства Святейшего Сердца Иисуса [12]. Она указывает на роль рационалистической философии И. Канта и исследований немецких ученых (как протестантов, так и атеистов), включая Ф. Шлейермахера, Г. В. Ф. Гегеля, А. фон Гарнака в формировании этого нового течения. Суть модернизма она определяет так: главные доктрины христианства открыты для обсуждения и могут изменяться в соответствии с новыми научными достижениями; по сути, религия может и должна быть согласована с наукой. Наиболее серьезную форму для Церкви модернизм принял во Франции, поскольку здесь он действовал в ее лоне. Признанным лидером католического модернизма стал французский священник и теолог А. Луази, чьи работы рубежа XIX и XX веков составили основу этой системы. Уже в 1893 году он начал оспаривать непреложность Священного Писания, а книги, изданные с 1903 по 1908 гг. привели к его отлучению от Церкви.

Деятельность А. Луази и остальных модернистов привела к тому, что в июле 1907 года ватиканской Конгрегацией Священной Канцелярии был издан декрет «*Lamentabili*», отвергающий и осуждающий «наиглавнейшие заблуждения реформизма и модернизма» [13]. В сентябре того же года Папа Пий X опубликовал специальную энциклику «*Pascendi dominici gregis*», представляющую собой детальный анализ модернизма и осуждение его, как «собраний всех ересей» [14]. В этой энциклике Папа вскрывает причины успешной деятельности модернистов: «Коварная тактика модернистов (как, обыкновенно, их вполне справедливо называют), заключается в том, что они излагают свое учение не систематически и не в целом виде, но в виде разрозненных и как бы случайно рассыпанных положений, дабы придать им вид двусмысленный и неопределенный, хотя на самом деле, они вполне определенны и последовательны» [14, с. 11]. Еще через три года, в сентябре 1910 г., Пий X опубликовал моту проприо «*Sacrorum antistitum*», установив антимодернистскую

присягу [15], которую должны были приносить все священники и преподаватели в семинариях. После II Ватиканского Собора, в 1967 году, ее отменил Павел VI.

Следует отметить, что уже за несколько десятилетий до формального возникновения модернизма и его осуждения Церковь начала организованные действия против этих новых тенденций. Папа Пий IX в 1864 году, в качестве приложения к энциклике «*Quanta cura*» [16], издал один из первых документов Нового времени, осуждающих рационализм, либерализм и сопутствующие им политико-интеллектуальные течения – «*Syllabus errorum*», или «Перечень заблуждений» [17].

«Силлабус» вдохновил многих католических авторов к развитию антилиберальной мысли. Среди наиболее значимых работ этого течения во второй половине XIX века выделяются две книги. В 1866 году французский клерикальный писатель и журналист Л. Вейо опубликовал работу «Либеральная иллюзия» [18], в которой либерализм подвергался жесткой критике, как абсолютно ложная система. А в 1884 году испанский священник Ф. Сарда-и-Сальвани выпустил одну из наиболее влиятельных работ, сформировавших мировоззренческие установки многих католических консерваторов и традиционалистов, с характерным названием «Либерализм – это грех» [19]. В этой книге автор делает теологический анализ либерализма и приходит к однозначному выводу о том, что данное течение общественно-политической мысли является не просто вредным, но враждебным Церкви и даже греховным. Эти две работы по сей день остаются востребованными католическими традиционалистами, а также представителями различных консервативных течений. Работа Ф. Сарда-и-Сальвани переведена на основные европейские языки и регулярно переиздается. Хотя, как и в случае с антимодернистской присягой, официальные церковные структуры после II Ватиканского Собора целенаправленно устраняют все, что противоречит новому учению – по сути, победившему модернизму.

II Ватиканский Собор играет совершенно особую роль в церковной истории. Он, действительно, начал новую страницу, прервав многовековую традицию ориентации на консервативные ценности, открыв Церковь секулярному и либеральному миру. Официальную позицию Католической Церкви по поводу причин созыва собора вполне четко выразил архиепископ Т. Кондрусевич, до 2007 года возглавлявший Католическую Церковь в России: «Обновление (*aggiornamento*) церковной жизни, отвечающее требованиям и знамениям времени, – главная цель II Ватиканского Собора» [20, с. 8]. На открытии второй сессии Собора 29 сентября 1963 года Папа Павлу VI пояснил, при помощи каких задач должна была решиться эта цель: «развитие самосознания Церкви, церковная реформа, единство христиан и диалог с окружающим миром» [20, с. 8]. Здесь была принята масштабная программа преобразований во всех сферах. На Соборе было принято 16 документов, затрагивающих вопросы места и роли Церкви в современном мире, обновления литургии, роли мирян, монашествующих, СМИ, женщин, нехристианских религий, и т.д. И во всех документах прослеживается тенденция не к противостоянию вызовам мира, но к принятию новой реальности, к диалогу [21].

Одним из последствий Собора стал рост различных радикальных течений в Церкви. Они, по сути, продолжают тактику модернистов, отмеченную еще Пием X: будучи многочисленными и направленными на разные сферы деятельности, не представляют собой единства и, тем самым, предлагают множество, зачастую не связанных друг с другом идей. В результате под ударом оказывается традиционное церковное учение.

Наиболее известным новаторским течением, получившим возможность к развитию после Собора, стала теология освобождения, в крайних формах выливающаяся в теологию революции. Ее основателем является перуанский священник и теолог Г. Гутьеррес, который в 1971 году издал основополагающую работу [22], положившую начало новому типу католического богословия, адаптировавшему марксистский анализ социально-политической и экономической реальности и, в крайних формах, воспринявшему марксистскую тактику революционных действий.

Теология освобождения подверглась формальному осуждению Ватиканом в 1984 и 1986 годах, когда Священная конгрегация доктрины веры, возглавляемая кардиналом Й. Ратцингером, издала две инструкции, осуждающие некоторые положения этой теологии и в противовес им предлагавшие более ортодоксальные способы мысли и действий [23; 24]. Примечательно, что если при Иоанне Павле II и Бенедикте XVI теология освобождения оставалась на положении лишь терпимого направления мысли, то при Папе Франциске ситуация стала меняться. Актуальный понтифик неоднократно встречался с представителями этой теологии в Ватикане и во время своих зарубежных визитов. Более того, префект Священной конгрегации доктрины веры кардинал Г. Мюллер является другом Г. Гутьерреса и, начиная с 1998 года до 2011 (даты назначения на свой пост) ежегодно посещал занятия, которые вел основатель теологии освобождения [25], то есть, по сути, является его учеником. Еще одним свидетельством изменившейся ситуации является издание в 2015 году совместной книги Г. Гутьерреса и Г. Мюллера «На стороне бедных: теология освобождения» [26], в которой подчеркивается, что Церковь свое первостепенное внимание уделяет бедным, и что в отношениях между теологией освобождения и Ватиканом открылась новая страница.

Помимо теологии освобождения существует еще множество иных католических (или называющих себя католическими) организаций (например, «Католики за выбор» или «Мы – церковь»), которые также провозглашают и отстаивают неортодоксальные, модернистские взгляды. Среди них организации, выступающие за женское священство, за легализацию аборт, контрацепции, разводов, эвтаназии, за абсолютное признание прав сексуальных меньшинств и т.д. Некоторые из членов этих организаций подвергаются дисциплинарным взысканиям вплоть до отлучения, однако целенаправленной и системной борьбы с ними Ватикан не ведет. К примеру, один из лидеров католических диссидентов модернистского крыла Х. Кюнг, оспаривающий догмат о безошибочности папского учения [27], не подвергся отлучению, хотя неприятие догмата является вполне достаточным условием для такого наказания. Ему лишь запретили преподавать в университете католическую теологию. Более того, он встречался с Бенедиктом XVI и практически не подвергается критике со стороны Ватикана.

В этом контексте особенно показательной является ситуация с современными католическими традиционалистами. Они, не представляя собой единого течения, отличаются по степени радикализма своего неприятия изменений, происходящих в Церкви, по степени своей готовности признавать легитимность пособорных Понтификов и по иным критериям. Среди них есть многочисленные и влиятельные организации, как, например, основанное архиепископом М. Лефевром Священническое братство Св. Пия X, в котором собрано большинство традиционалистов, как священников, так и мирян. Есть и гораздо менее влиятельные и заметные структуры, как, например, выродившиеся в секты организации, избравшие своих собственных Понтификов (Истинно Католическая Церковь и «Папа» Пий XIII или Пальма-

рианская Католическая Церковь и ее собственные «Папы» Григорий XVII, Петр II, Григорий XVIII).

Парадоксальность ситуации традиционалистов заключается в том, что часть из них – Священническое братство Св. Пия X – будучи сторонниками сохранения традиционного учения, являются безусловными приверженцами централизованной папской власти. Однако, ввиду неортодоксальности политики современных понтификов, они вынуждены идти на конфликт с Папой, включая акты прямого неподчинения – в частности, епископские хиротонии 1988 года, когда архиепископ М. Лефевр без папского разрешения возвел в епископское достоинство четырех членов своего Братства. Следствием этого стали дисциплинарные взыскания со стороны Ватикана, выразившиеся в экскоммуникации руководства Братства, отозванной лишь в 2009 году. При этом, Братство до сих пор не имеет официального статуса в Церкви и подвергается различным формам дискриминации.

Наиболее радикальные традиционалисты – седевакантисты – провозгласили, что папский престол является вакантным, поскольку пособорные понтифики являются либо нелегитимными, либо еретиками. Таким образом, эти католики, также, будучи сторонниками сохранения чистоты церковного учения, оказались в оппозиции к одному из ключевых институтов католицизма – папству, взяв на себя роль судей над Верховным Понтификом.

Позиция официального Ватикана по отношению к традиционалистам гораздо более жесткая, чем по отношению к диссидентам либерального крыла. Причем, ситуация для традиционалистов усугубляется еще и тем, что так называемое общественное мнение в своем большинстве находится на стороне модернистов и либералов, осуждая традиционалистов за фанатизм, отсутствие толерантности и политкорректности. Действительно, традиционалисты бескомпромиссно осуждают гомосексуализм, аборты, совместные молитвы с не католиками и иные феномены, которые в современном западном обществе постулируются в качестве базовых ценностей. Традиционалисты по-прежнему молятся за обращение иудеев и мусульман в христианство, осуждают коммунизм, не приемлют либеральную демократию. При этом они не изобретают ничего нового: вся их доктрина является неизменным продолжением того учения, которое Церковь провозглашала на протяжении многих веков – до II Ватиканского Собора.

Таким образом, в современной Католической Церкви произошел революционный переворот от традиционализма к модернизму, в результате которого традиционалистское меньшинство оказалось на положении осуждаемого и гонимого как официальными церковными властями, так и общественным мнением.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории. – М.: Междунар. отношения, 2003. – 536 с.
2. Hales E. E.Y. Pope John and His Revolution. – Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965. – 222 p.
3. Lefebvre M. Arch. Open Letter to Confused Catholics. – Kansas City: Angelus Press, 1986. – 169 p.
4. Dimond M. Bro., Dimond P. Bro. The Truth about What Really Happened to the Catholic Church after Vatican II. – Fillmore, N.Y.: Most Holy Family Monastery, 2007. – 658 p.
5. Маркетто А. II Ватиканский собор. Контрапункт к истории. – М.: Духовная Библиотека, 2009. – 160 с.
6. Карсавин Л. Монашество в средние века. – М.: «Ломоносовъ», 2012. – 192 с.

7. Хольц Л. История христианского монашества. – СПб.: Изд. Святого Креста, 1993. – 424 с.
8. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции. – Рим–Люблин: Изд. Святого Креста, 1994. – 416 с.
9. Walsh J. J. The Thirteenth, Greatest of Centuries / J.J. Walsh. – N.Y.: Catholic Summer School Press, 1907. – 454 p.
10. Correa de Oliveira P. Revolution and Counter-Revolution / P. Correa de Oliveira. – Hannover: The American TFP, 2002. – 112 p.
11. Ян Павел II. Памяць і самасвядомасць: Размовы на пераломе тысячагоддзяў / Ян Павел II. – Мінск: Про Хрысто. – 2006. – 184 с.
12. Форбс Ф. А. 100 лет антимодернизма. Великая энциклика Папы Св. Пия X «Pascendi dominici gregis» // Молись за нас. – 2007. – № 3 (35). – С. 7 – 10.
13. Lamentabili. Декрет Конгрегации Священной Канцелярии // Покров. Альманах российских католиков. – 1999. – Выпуск № 3. – С. 7 – 13.
14. Пий X. Окружное послание «Pascendi Dominici Gregis» // Молись за нас. – 2007. – № 3 (35). – С. 11 – 26.
15. Антимодернистская присяга // Покров. Альманах российских католиков. – 1999. – Выпуск № 3. – С. 14 – 16.
16. Пий IX. Окружное послание Quanta cura // Официальный ресурс Священнического братства Св. Пия X в Беларуси и СНГ [электронный ресурс]. – Режим доступа: http://fsspx.by/ru/oracle/papa_pijj_ix/okruzhnoe_poslanie_quanta_cura/ – Дата доступа: 12.03.2016.
17. Пий IX. Syllabus // Альманах российских католиков «Покров» – 1999. – Выпуск № 2. – С. 14 – 24.
18. Veuillot L. L' Illusion Libérale. – Paris: Palmé, 1866. – 158 p.
19. Sardá y Salvany, F. El liberalismo es pecado. – Barcelona: Librería y Tipografía católica, 1887. – 487 p.
20. Кондрусевич Т. Предисловие // Документы II Ватиканского Собора. – М.: «Паолине», 2004. – 710 с. – С. 8 – 9.
21. Документы II Ватиканского Собора. – М.: «Паолине», 2004. – 710 с.
22. Gutiérrez G. Teología de la liberación: Perspectivas. Lima, 1971. – 384 p.
23. Instruction on certain aspects of the “Theology of Liberation” // The Holy See – 1984 [electronic resource]. – Mode of access: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html – Date of access: 12/03.2016
24. Instruction on Christian Freedom and Liberation // The Holy See – 1986 [electronic resource]. – Mode of access: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html – Date of access: 12.03.2016
25. A liberation theologian in the Holy Office? // <http://www.bishop-accountability.org/> [electronic resource]. – Mode of access: http://www.bishop-accountability.org/news2011/09_10/2011_10_16_Ludwig_ALiberation.htm – Date of access: 12.03.2016
26. Gutiérrez G., Müller G. On the Side of the Poor: The Theology of Liberation. – Maryknoll: Orbis Books, 2015. – 184 p.
27. Küng H. Unfehlbar? Eine Anfrage. – Zürich: Benziger Verlag, 1970. – 203 s.

D.G. Larionov

(Candidate of Historical Sciences)

Belarusian State University (Minsk, Republic of Belarus)

e-mail – dglarionov@yandex.ru**THE MODERNISM-TRADITIONALISM CONTROVERSY WITHIN THE CATHOLIC CHURCH (19th – EARLY 21st CENTURY)**

Annotation. The strife between the two tendencies within the Catholic Church – the Modernism and the Traditionalism has been analyzed in the article. The reasons caused strengthening of the Modernists in the 20th century are revealed. The official Vatican role in transformation of the Church value system is discussed. The fact that nowadays the Traditionalists have become the marginalized minority is noted.

Keywords: Catholic Church, Vatican, Catholic Traditionalism, Catholic Modernism, Vatican Council II, Liberation Theology.

Поступила в редакцию 27.04.2016 г.

УДК 94(37+38+(4+7))

К. Г. Носко

(аспирантка кафедры всемирной истории)

Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР)

e-mail: karina-psyol@yandex.ru**АНТИЧНЫЕ «КРУЖКИ ДРУЗЕЙ»
И ФРАНЦУЗСКИЕ САЛОНЫ ПЕРИОДА НОВОГО ВРЕМЕНИ:
СРАВНИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА**

Аннотация. В статье рассматриваются сообщества друзей Древней Греции и Рима, а также салоны Франции как традиционные формы общения античности и Нового времени. Изучаются античные частные кружки и французские салоны, определяются особенности их деятельности, анализируются схожие и отличительные черты их развития, характеризуются наиболее популярные и влиятельные социальные объединения античного времени.

Ключевые слова: античность, Новое время, форма общения, кружок друзей, салон, Аспазия, Перикл, Сципион Эмилиан, Гай Меценат.

Переосмысление ценностных ориентиров современного общества делает актуальным изучение лучших форм духовной жизни прошлых веков. Потребность в интеллектуальном общении, которое отличается камерностью, а также возможностью самосовершенствования, побуждала людей к поиску путей и форм её реализации. В античном мире возникли и получили широкое распространение разного рода социальные объединения, среди которых можно выделить следующие типы: социально-политические (сообщества или кружки друзей, гетерии), философские (кружок Сократа, Платоновская Академия, Аристотелевский Ликей), религиозные (фиасы) и религиозно-профессиональные. Общественная жизнь средневековья характеризуется деятельностью цеховых товариществ, братств и светских сообществ. Принадлежать к тому или иному из них значило занимать определённое место в свете. В эпоху Возрождения появляется бурный интерес к античности. Возникают новые виды социальных сообществ, которые, как правило, использовали формы

общественной организации, характерные для античного периода. Так, заимствование традиционных форм общения древних греков и римлян привело к появлению салонов, нового явления общественно-политической и культурной жизни Франции XVII-XIX вв. Степень же заимствования нам и предстоит определить далее.

В научной литературе данная проблема мало представлена. Отсутствует фундаментальное исследование о возникновении и развитии традиционных форм социального общения. Изучение деятельности различных социальных объединений проводится, как правило, в рамках одного исторического периода. Основное внимание уделяется исследованию античных политических кружков (работы Г. Бюттнера, В. Фишера [1]), а также религиозных и религиозно-сценических союзов (работы П. Фукара, О. Людерса, Ф. Поланда, Ю. Б. Устиновой). Комплексную оценку альтернативных родовым социальным сообществ эпохи античности (по материалам Древней Греции) в своей работе представил коллектив авторов в составе Э. Д. Фролова, Е. В. Никитюк, А. В. Петрова и А. Б. Ширниной [2]. Специальные исследования о древнеримских общественных объединениях, в отличие от древнегреческих, малочисленны. Общую характеристику традиционных форм общения римлян даёт в своей статье К. В. Вержбицкий [3]. Отдельные социальные объединения Древнего Рима рассматривают в своих монографиях Н. Н. Трухина [4], М. фон Альбрехт [5], Д. Дилите [6], В. С. Дуров [7] и К. Куманецкий [8]. Условия возникновения, деятельность и значение французских салонов Нового времени рассматривают в своих монографиях М. Гужу-Франсуа [9], А. Лилти [10], А. Мартен-Фюжье [11].

Источниковая база исследования представлена историческими трудами (Плутарх, Аристотель, Гай Светоний Транквилл), произведениями художественной литературы (Вергилий, Гораций, Марциал), а также эпистолярными источниками (мемуары, дневники, письма хозяев салонов и их гостей).

Цель данной статьи – проанализировать деятельность социальных сообществ Древней Греции и Рима, а также Франции периода Нового времени, выделить их сходные и отличительные черты.

В период античности широкую популярность получили частные кружки, своего рода неформальные объединения образованной публики. Эти сообщества имели сходные черты с салонами, появившимися во Франции в XVII в., и достигшими наивысшего расцвета в XVIII – первой половине XIX вв.

Прежде всего, частные кружки, как и салоны, являлись формой человеческого общения, характерной для определенного исторического периода: античности и Нового времени. Отличительными чертами данной формы общения выступали камерность, эстетическая и общефилософская направленность, возможности самосовершенствования и самореализации.

Подобного рода сообщества составляли друзья, регулярно собирающиеся в частном доме для обсуждения литературных, философских и политических вопросов. Как правило, эти собрания соединялись с застольем.

В Древней Греции встречи членов кружка проходили на мужской половине дома (мегарон, андрон). Женщина не имела права принимать участия, как в трапезах, так и собственно в сопровождавших их беседах (симпозионах). В отличие от Древней Греции, характерной чертой древнеримских собраний, как и французских салонных встреч, служило присутствие на них женщин. Следует отметить, что и в первом, и во втором случае речь идёт о полноправных гражданах. Когда собирались одни мужчины, то они рассуждали и спорили, а в присутствии дам им прихо-

дилось «болтать». Сенека даёт характеристику этой болтовни, затрагивающей всё и не исчерпывающей ничего, легко перескакивающей с предмета на предмет. При этом много времени посвящали разговорам о сущности человеческой природы. Этот интерес к самонаблюдению объяснялся привычкой жить в постоянном соприкосновении друг с другом [12, с. 243].

Главным занятием во время данных собраний выступали беседы на определённые темы из области литературы, искусства, философии, политики. Важно отметить, что в античности отсутствовала чёткая направленность отдельных частных кружков, поскольку на собраниях обсуждались вопросы, относящиеся к различным областям знаний. Французские же салоны мы можем классифицировать, исходя из сферы интересов, следующим образом: литературно-музыкальные (салоны мадам де Рамбуйе, М. Скюдери, маркизы дю Деффан), философско-литературные (сообщества М. Жоффрен, Л. Д'Эпине, Ж. де Леспинас) и общественно-политические (салоны герцогини дю Мэн, баронессы де Тансен, мадам Ролан).

Большой интерес участники как античных кружков, так и французских салонов проявляли к литературе. Особую популярность получили поэтические произведения, целью которых было развлекать избранное общество. В Древнем Риме, например, в них воспевались музыка, танцы, азартные игры (кости, шахматы), плаванье, рыбная ловля, гостеприимство [12, с. 243]. Во время салонных встреч заслушивались и обсуждались литературные произведения не только известных писателей, но и новичков. Достаточно подробный рассказ о чтении своей трагедии «Аристомен» в салоне мадам де Тансен оставил в мемуарах Мармонтель [13, с. 232-233]. Таким образом, салоны формировали моду на те или иные произведения и их авторов.

В беседах и спорах на этих собраниях часто затрагивались вопросы политики. Как правило, эти разговоры имели фрондирующий характер. Ценным считалось умение остроумно высмеять своего ближнего. Даже высшие государственные чиновники не составляли исключения. Поэтому шутки в адрес последних могли иметь негативные последствия для их авторов. Так, претор Антистий был подвергнут изгнанию за оскорбительные для Нерона стихи, которые он прочёл на одном из пиров [12, с. 241-242].

Социальный состав участников античных кружков разнообразен. Можно выделить следующие их типы: гражданские, то есть включавшие только граждан, чужеродные, состоящие из людей чуждого для данного общества происхождения (например, метеки или перегрины), и смешанные, когда в сообщество входили как граждане, так и неграждане (например, вольноотпущенники). Салонные же встречи отличались элитарностью, поскольку их посещали, как правило, представители аристократического и буржуазного сословий.

В кружках и салонах сложились определенные правила поведения, общения и речи. Следить за ходом беседы, направляя её и не допуская крайностей, должен был хозяин сообщества. Требования к разговору во время встреч формулирует в своем труде «Моралии» Плутарх. Они сводились к двум основным пунктам: непринужденность и остроумие. Так, предмет вопроса должен быть знаком для собеседника и связан с его положительным опытом, ведь «людям тягостно, если их спрашивают о том, чего они не знают» [14, с. 71], а ответ – изысканным (то есть содержать что-то новое для окружающих), вызывать у слушателей похвалу, благорасположение и уважение. Также высоко ценилось умение искрометно шутить. Важно, чтобы шутка была уместной, то есть пришлась кстати в обстановке общего

разговора, в ответ на чей-либо вопрос или насмешку, а не оказалась заранее приготовленной. О мере в смешном нам сообщает Аристотель: «Те, кто в смешном переступают меру, считаются шутами и грубыми людьми, ибо они добиваются смешного любой ценой и скорее стараются вызвать смех, чем сказать [нечто] изящное, не заставив страдать того, над кем насмеваются. А кто, не сказавши сам ничего смешного, отвергает тех, кто такое говорит, считается неотёсанным и скучным. Те же, кто развлекается пристойно, прозываются остроумными» [15, с. 24].

Как правило, конкретный салон или кружок носил имя его владельца, реже семьи. Основные функции хозяев сообществ, чаще всего мужских по своему составу, заключались в подборе гостей, обдумывании тем для бесед на определённый вечер, наблюдении за их ходом. В отличие от собраний античности, ведущие позиции во французских салонах Нового времени занимали женщины. Именно они, выделяясь своим умом, красноречием, манерами, выступали хозяйками салонных встреч.

В истории Древней Греции и Рима можно выделить наиболее популярные и авторитетные частные кружки, которые впоследствии выступили образцами организации общественного досуга для следующих поколений. О них и пойдёт речь далее.

В V в. до н.э. в доме гетеры Аспазии в Афинах собирались выдающиеся деятели искусств и политики. Аспазия была родом из ионийского города Милета. Существует несколько версий того, как она попала в Афины. Согласно одной из них, приехала вместе с отцом, купцом Аксиохом [16, с. 213]. В другой говорится, что её в раннем детстве похитили и увезли в Мегару или Коринф. Здесь она жила в качестве невольницы. Позже привлекательная и умная девушка очаровала богатого афинянина, который выкупил её, и она оказалась на свободе. Есть также и третья версия, по которой Аспазия, пережившая в детстве трагедию своего родного города Милета, связанную с войной, совершила морское путешествие в Афины, духовный центр эллинского мира по тем временам [17, с. 47].

Плутарх характеризует Аспизию как красивую, образованную, красноречивую девушку, которая имела авторитет в философских и этических вопросах [16, с. 213]. Благодаря уму этой девушки, а также манерам, умению вести разговор и спорить, собрания, проводившиеся в её доме, стали широко популярны в Афинах. Подтверждением может служить круг её гостей: политик Перикл, драматурги Софокл и Еврипид, философы Анаксагор, Сократ, Зенон, Протагор, врач Гиппократ, скульптор Фидий и другие. Во время собраний обсуждался широкий спектр проблем политики, философии, искусства, семьи и брака, образования, научных истин.

Вскоре, после женитьбы Аспазии и Перикла встречи начали проводиться в доме последнего. Именно в это время наблюдается рост влияния и авторитета этого кружка в афинском государстве, вследствие исходивших от его членов новых интеллектуальных веяний, социальных и политических инициатив, строительных и художественных проектов.

В истории Древнего Рима также известно подобного рода общественное явление. В середине II в. до н.э. центром культурной жизни Рима был кружок Сципиона. Публий Корнелий Сципион Эмилиан – известный римский полководец и государственный деятель. В 146 г. до н.э., будучи консулом, он захватил и разрушил Карфаген (за что получил прозвище Африканского), завершив III Пуническую войну. В 133 г. до н.э., Сципион Эмилиан, будучи вторично консулом, подавил восстание нумантинцев и закрепил Испанию за Римом.

Кружок состоял из людей единомышленников, связанных общими духовными интересами (прежде всего, к греческой культуре). В нём не допускались отношения первенства и подчинения ни по рангу, ни по возрасту, ни по таланту [18, с. 49]. Членами этого сообщества друзей были представители высшей римской знати: Гай Лелий, Луций Фурий Фил, Маний Манилий, Спурий Муммий, Квинт Элий Туберон, Публий Рутилий Руф, а также римские и греческие литераторы: автор комедий Теренций, сатирик Луцилий, историк Полибий, философ Панетий.

Первоначально центральной темой бесед на встречах кружка была литература. Однако после приезда в Рим Диогена Вавилонского в составе делегации трёх философов (155 г. до н.э.) члены сципионовского сообщества образовали штаб римских стоиков. Интерес вызывали и политические вопросы. Во второй половине 50-х гг. в их среде была выработана оригинальная апология римской государственной системы. В её основе лежало учение о справедливом равновесии авторитетов сената, магистратуры и народного собрания, воплощавших принципы аристократического, монархического и демократического правления. Как показало будущее, теория равновесия властей нашла отражение в их политической практике [4, с. 121].

В I в. до н.э. во дворце на Эсквилинском холме, который принадлежал известному государственному деятелю Гаю Меценату, проводились литературные собрания. Гай Цильний Меценат происходил из древнего рода Лукумонов этрусского города Арреции, из привилегированного сословия всадников. Имея промонархические взгляды, он поддержал во время гражданской войны Октавиана – будущего императора Августа. Благодаря тому, что Меценат владел талантом легко решать проблемы, с которыми сталкивался император (помогал успокаивать народные волнения, раскрывать заговоры, в частности, Эмилия Лепида, находить общий язык с оппонентами, например, с Марком Антонием), он быстро стал ближайшим другом, советником и помощником Октавиана Августа, фактически, вторым лицом в государстве, не занимая при этом никакой государственной должности. На время своего отсутствия в Риме (в 36-33 и 31-29 гг. до н.э.) Октавиан оставлял его вместо себя.

Постоянными участниками собраний в доме Гая Мецената были знаменитые поэты Вергилий, Гораций, Проперций, Варий Руф, Домиций Марс. Он создал условия деятелям культуры для свободного творчества, покровительствовал им и материально поддерживал. Так, Вергилий в 40 г. до н.э. благодаря Меценату получил обратно своё отцовское имение [19, с. 237]. Горацию он подарил своё сабинское поместье [20, с. 297]. Марциал также упоминает, что Домиций Марс обогатился за его счёт [19, с. 237]. В ответ поэты с благодарностью вспоминают о Меценате в своих стихах. Вторую книгу «Георгики» Вергилий сочинил в честь Мецената [21, с. 238] и по его настоятельному совету: «Ты, Меценат, повелел нелегкое выполнить дело» [22, с. 105]. Проперций посвящает Меценату вторую книгу своих стихов. Гораций адресует ему оды и послания: «Зачем томишь мне сердце тоской своей?// Так решено богами и мной самим:// Из нас двоих умру я первым,// О Меценат, мой оплот и гордость» [23, с. 117].

М. фон Альбрехт считает, что Гай Меценат поддерживал поэтов, которые уже приобрели известность в области литературы, но при этом их происхождение не имело для него существенного значения [5, с. 710]. «Нет! Ты орлиный свой нос задирать перед теми не любишь// Кто неизвестен, как я, сын раба, получившего во-

лю!» [20, с. 264], «... и не на знатность глядит, а на жизнь и на чистое сердце...» [20, с. 265].

Вергилий, сын мелкого крестьянина, попал под покровительство Мецената уже после написания «Буколики». Светоний указывает: «Буколики, явившись в свет, имели такой успех, что даже певцы нередко исполняли их со сцены» [21, 239]. Также, уже будучи известными, членами кружка стали Гораций (сын вольноотпущенника), Проперций, Варий Руф и Домиций Марс.

Во время собраний обсуждались, в основном, литературные вопросы, зачитывались новые произведения. Гай Меценат предоставил поэтам достаточную свободу творчества, и его указания по поводу тем произведений были скорее пожеланиями, чем приказами. Он пробовал себя и в поэзии, как автор небольших стихотворений, и в прозе, описывая предметы естественной истории. Однако слог его был изнеженный, изысканный, необыкновенный, переходил в искусственность и вычурность, изобиловал умилительными и кудрявыми словами, и потому был неестественен и непонятен [24, с. 186].

Таким образом, рассмотрев деятельность частных кружков античности и французских салонов периода Нового времени можно выделить их сходные и отличительные черты. К числу сходств относятся: место проведения собраний (частный дом влиятельного и уважаемого человека), особая роль хозяина или хозяйки сообщества в организации его деятельности и подборе гостей, специфические занятия (общение на определенные темы из области литературы, искусства, философии, политики), а также комплекс правил поведения, общения и речи, выработанный во время встреч. Отличия же связаны, прежде всего, с дифференциацией французских салонов в зависимости от сферы интересов их членов (в связи с этим принято выделять литературно-музыкальные, философско-литературные и общественно-политические типы), исключительной ролью женщин, выступающих в качестве хозяек салонов, а также камерным, элитарным характером салонной культуры. Наличие широкого круга сходных черт в деятельности частных кружков и салонов указывает на реальный факт заимствования аристократическими кругами Франции периода Нового времени, увлечёнными античным наследием, традиционных форм общения древних греков и римлян. Отличия же свидетельствуют о дальнейшем развитии и совершенствовании этих форм в условиях новых социальных, политических и культурных реалий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Vischer W. Die oligarchische Partei und die Hetairien in Athen. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://books.google.com.ua/books?id=nG5SAAAАсAAJ&pg=PA30&dq=1.%09>.
2. Фролов Э. Д. Альтернативные социальные сообщества в античном мире. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2002. – 320 с.
3. Вержбицкий К. В. Традиционные формы общения у римлян и оппозиция Юлиам-Клавдиям// Вестник Санкт-Петербургского университета. – СПб: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1999. – Выпуск 2. – С. 104-107.
4. Трухина Н. Н. Политика и политики «золотого века» римской республики. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. – 183 с.

5. Альбрехт М. История Римской литературы от Андроника до Бозция и ее влияния на позднейшие эпохи: В 3 тт. – М.: Греко-латин. каб. Ю. А. Шичалина, 2004. – Т. 2. – 1390 с.
6. Дилите Д. Античная литература: Пер. с лит. Н. К. Малинаускене. – М.: Греко-латин. каб. Ю. А. Шичалина, 2003. – 488 с.
7. Дуров В. С. История Римской литературы. – СПб.: Филологич. фак-т Санкт-Петерб. гос. ун-та, 2000. – 624 с.
8. Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима. – М.: Высшая школа, 1990. – 456 с.
9. Gougy-François M. Les Grands salons féminins. – Paris: Debresse, 1965. – 190 p.
10. Lilti A. Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle. – Paris: Fayard, 2005. – 568 p.
11. Мартен-Фюжье А. Элегантная жизнь или как возник «весь Париж»: Пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. – 480 с.
12. Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян: Пер. с фр. – СПб.: Алетейя, 1995. – 598 с.
13. Memoires de Marmontel: En 3 tt. – Paris: Librairie des bibliophiles, 1891. – Т. 1. – 297 p.
14. Плутарх. Моралии: Пер. с греч. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во Фолио, 1999. – 1119 с.
15. Аристотель. Никомахова этика/ Пер. Н. Брагинской – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1997. – 494 с.
16. Плутарх. Сравнительные жизнеописания: Пер. с греч. В 3 тт./ Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – Т. 1. – 507 с.
17. Ботвинник М. Н., Рабинович М. Б., Стратановский Г. А. Жизнеописания знаменитых греков и римлян. – М.: Просвещение, 1988. – 166 с.
18. Цицерон М. Т. Письма: В 3 тт./ Пер. с лат. В. О. Горенштейна – М.: Ладомир, 1994. – Т. 2. – 502 с.
19. Марциал М. В. Эпиграммы/ Пер. с лат. Ф. Петровского. – М.: Художественная литература, 1968. – 488 с.
20. Гораций К. Ф. Сатиры// Оды, эподы, сатиры, послания: Пер. с лат. – М.: Художественная литература, 1970. – С. 245-317.
21. Светоний Г. Т. Вергилий// Жизнь двенадцати цезарей: Пер. с лат./ Отв. ред. С. Л. Утченко. – М.: Наука, 1964. – С. 237-241.
22. Вергилий. Георгики// Буколики. Георгики. Энеида: Пер. с лат. – М.: Художественная литература, 1979. – С. 90-224.
23. Гораций К. Ф. Оды// Оды, эподы, сатиры, послания: Пер. с лат. – М.: Художественная литература, 1970. – С. 43-213.
24. Сенека. Нравственные письма к Луцилию/ Пер. с лат. С. А. Ошерова – М.: Наука, 1977. – 383 с.

K. G. Nosko

(Postgraduate at the Department of World History)
Donetsk National University (Donetsk, Donetsk People's Republic) e-mail: karina-psyol@yandex.ru

ANTIQUAE «CIRCLES OF FRIENDS» AND FRENCH SALONS OF THE EARLY MODERN PERIOD: COMPARATIVE CHARACTERISTICS

Annotation. This article discusses the friends' community of ancient Greece and Rome, as well as the salons of France as traditional forms of communication of the Classical antiquity and the Early modern period. We study the ancient private circles and the French salons, define the characteristics of their activities, analyze the similarities and distinctive features of their development, give characteristics to the most popular and influential social association of the Classical antiquity.

Key words: the Classical antiquity, The Early modern period, form of communication, circle of friends, salon, Aspasia, Pericles, Scipio Aemilianus, Gaius Maecenas.

В редакцию поступила 31 мая 2016 г.

УДК 130.2:316722(520)

А. В. Семёнова

(аспирантка кафедры философии)
Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР)
e-mail: jus.shima@gmail.com

РОЛЬ ТРАДИЦИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

Аннотация. В данной статье речь идёт о традиционализме, который рассматривается, как важнейшая черта характера японской нации. Показано, что несмотря на проходящие в современном мире процессы модернизации и глобализации, японцам удалось сохранить нормы поведения и формы культуры, унаследованные от предыдущих поколений. Автор статьи демонстрирует это на примере отношений в коллективе, отношения к работе и семье, этикета общения.

Ключевые слова: традиция, традиционализм, преемственность, Япония, глобализация, менталитет.

Особенности национального характера любой этнической общности по своей природе социальны. «Своеобразие условий жизни каждого народа, - как справедливо отмечает Н. Джандильдин, - специфика окружающих его на протяжении всего периода существования явлений вырабатывает у него определённый оттенок в способе восприятия мира, в образе мышления, т. е. то, что даёт ему возможность подмечать и обнаруживать черты, скрытые для других народов» [1, с. 90].

В современном глобализирующемся мире происходят значительные изменения в социокультурной сфере, которые не могут не влиять на национальные культуры, в том числе и японскую, главная особенность которой заключается в том, что в ней гармонично соединились традиции Востока и новации Запада.

На протяжении всей истории Япония попадала под влияние континентальной, в частности, китайской, культуры, охватывавшей многие сферы жизни японского общества. В то же время длительные периоды изоляции способствовали усвоению и осмыслению заимствованного, трансформации его на собственный лад и дальнейшему усовершенствованию.

Таким образом, Японии удалось создать уникальную культурную традицию, где чётко прослеживается взаимосвязь прошлого и настоящего. Свидетельством актуальности поднимаемых вопросов является обилие публикаций в рамках научных дисциплин, представляющих различные области знания.

Японский традиционализм – явление особого рода. Традиционализм проник в поведение и помыслы японской нации, став важнейшей чертой её характера. Сложившиеся в японском обществе традиции особенно ярко выражают идею преемственности в общественной жизни, закрепляя национальные, культурные и бытовые элементы. Для японцев характерно бережное отношение к культурному наследию прошлого, поэтому даже в настоящее время классический театр, чайные церемонии и искусство икебаны в Японии неизменно пользуются популярностью. В динамичном обществе XXI века японцы ищут опору в постоянстве и находят его в традиционных формах искусства.

Отношение японцев к континентальной культуре исторически не характеризовалось ни отталкиванием, ни слепым преклонением. Зачастую оно приобретало характер диалога, который со временем стал внутренним принципом японской культуры. Заимствованные элементы иноземной культуры творчески перерабатывались и постепенно становились органической частью японской традиции.

Японцы перенимали у других то, что представляло для них интерес на конкретном этапе их исторического развития. Каждый элемент чужой культуры осваивался таким образом, чтобы можно было адаптировать его к японским условиям [2].

Так, несмотря на то, что Япония подверглась влиянию вестернизации, пик которой пришёлся на годы американской военной оккупации (1945-1952 гг.), японская культура сохранила национальное своеобразие в форме национальной идеи. Таким образом, западное влияние изменило лицо Японии, но не смогло проникнуть в души японцев.

В современной Японии с большим вниманием относятся к традициям, к далёкому прошлому, к памятникам старины. Нормы поведения и формы культуры, унаследованные от предыдущих поколений, японцы усиленно пытаются сохранить, проявляя бережное отношение к сложившемуся укладу жизни как к культурному наследию. О живучести традиций как в политическом мышлении, так и социальном поведении японцев свидетельствует нынешняя обстановка в стране.

В частности, неизменно важным для японца остаётся чувство принадлежности к определённой социальной группе (семья, студенческая группа, рабочий коллектив), и ответственности перед ней.

С самого детства японцам прививается мысль о приоритете интересов группы над личными интересами, поскольку справиться с превратностями судьбы вне группы не удастся.

При этом структура социальных групп, начиная с семьи и заканчивая рабочим коллективом, базируется на преданности и покорности воле старших, что

в представлении японцев является важнейшей моральной обязанностью человека.

Отдельно следует отметить такое сугубо японское понятие, как долг чести (гири). Гирри – это некая моральная необходимость, заставляющая человека порой делать что-то против собственного желания или вопреки собственной выгоде. Гирри – это долг чести, основанный не на абстрактных понятиях добра и зла, а на строго предписанном регламенте человеческих отношений, требующем подобающих поступков в определённых обстоятельствах.

Именно несколько избыточное чувство долга, традиционная дисциплинированность и терпение являются основой знаменитого японского трудоголизма. Наём на работу в Японии, как правило, пожизненный, а зарплату принято повышать по мере выслуги лет. Дважды в год, в июне и декабре, японцам выплачиваются премиальные в размере двух месячных зарплат. Разумеется, в обмен на все эти блага японские фирмы рассчитывают на лояльность и самоотдачу сотрудников. Отсюда и постоянная сверхурочная работа, и нелюбовь к долгим отпускам и больничным листам.

Работа допоздна в Японии является едва ли не национальной традицией. Уйти с работы вовремя считается дурным тоном. Более того, японцы исторически не знали регулярных отпусков. Модернизация не изменила традиционных представлений. Несмотря на то, что с 2000 года среднестатистический оплачиваемый отпуск в Японии составляет 18 дней, отдых даже 8-9 дней ежегодно позволяют себе меньше половины японских наёмных служащих. Однако подобная самоотдача хоть и оказывает положительное воздействие на экономику страны, тем не менее, наносит ущерб физическому и духовному здоровью нации. Так, довольно распространённым явлением в Японии является смерть от хронического перенапряжения.

Как показывают опросы общественного мнения, самое большое напряжение на рабочем месте у японцев вызывает чувство моральной ответственности перед фирмой. Больше всего служащие боятся совершить ошибку, которая повлечёт за собой моральный или материальный ущерб для компании [3].

Коллективное мышление – это особенность японского менталитета. Как и много лет назад, стать членом действующей группы для японца – значит прикоснуться к вечности и оставить в ней свой след. А самая близкая человеку группа – это, конечно же, семья. Поэтому прочный семейный уклад для японцев очень важен.

Роль и место семьи в японском обществе во многом определяются особым отношением японцев к фактору времени, которое выражено в пословице «в постоянстве – сила». Только то, что длительно во времени, является по-настоящему сильным, жизнеспособным и достойным уважения. Главный смысл человеческой жизни японцы видят в том, чтобы продолжить дело, начатое предшественниками. Если удастся его развить и поднять на более высокий уровень – хорошо, но главное – не уронить.

Традиции, несомненно, до сих пор играют важную роль в японской семье и оказывают сильное влияние на жизнь каждого современного японца. Однако с приростом молодого поколения некоторые изменения в японском обществе всё же происходят, и наиболее явно они прослеживаются именно в японской семье. «Японские экономисты озабочены тем, что страна теряет свое главное преимущество, рабочие нового поколения уже не хотят трудиться как прежде, японские

женщины отказываются рожать, стремясь превратить жизнь в удовольствие по западным образцам» [4].

Особое внимание следует уделить японскому этикету общения. Любой иностранец, попадая в Японию, сразу обращает внимание на то, что отношения между людьми значительно отличаются от того, что можно видеть в других странах. Общение между людьми в какой-то мере формализовано в любом обществе, однако в Японии степень формализации чрезмерно высока. Общаясь между собой, японцы видят в партнёре прежде всего не личность, а представителя группы, имеющего в ней определённый статус. Опираясь на эту информацию, выбирается правильный тон и манера поведения.

В условиях формализованного публичного общения японцы чувствуют себя комфортно и уверенно. На любую ситуацию, которая потенциально может сложиться, у них есть заранее заготовленная речевая фигура или стереотипная модель поведения. Владеть искусством такого общения должен каждый взрослый человек. Данный традиционный этикет общения сложился ещё в эпоху Токугава и действует до сих пор.

Любовь японцев к алгоритмам, к стандартизации и унификации всех элементов, составляющих окружающий мир, отчасти можно объяснить стремлением к совершенству, которое иногда называют японским перфекционизмом. Это тоже является своеобразным проявлением приверженности к традициям и глубокого почтения к прецеденту. Японцы твёрдо убеждены в том, что опробованное и проверенное временем имеет приоритетную ценность. А если опробован целый алгоритм действий, то он становится просто незаменимым. Эта особенность мировосприятия стала важной составляющей национального японского характера.

Ввиду изолированного географического положения, климатических особенностей и частых природных катаклизмов, неотъемлемой частью национальной традиции Японии стало умение восхищаться сиюминутной красотой природы. Так, японцы до сих пор чтят традицию любования цветами (Ханами).

Всеволод Овчинников в своей книге «Ветка сакуры» отмечает, что в период цветения сакуры японцы на миг останавливаются, замирают, чтобы насладиться этим потрясающим по красоте зрелищем. В эти дни в парки и скверы приходит множество желающих провести небольшой пикник под цветущими деревьями [5].

Чувство прекрасного в Японии культивировалось на протяжении столетий, превратившись в итоге в настоящий культ поклонения красоте, широко распространившийся среди всех слоёв населения, и передающийся от поколения к поколению. По мнению японцев, присущее им чувство красоты – это их национальное достояние, которым иностранцы могут только восхищаться. Можно сказать, что именно эстетика определяет жизненную философию японцев.

Как утверждал японский писатель Тэцудзо Таникава, «эстетическое чувство – это основа японского национального характера, именно та кардинальная черта, вокруг которой группируются все остальные» [6, с. 72].

Таким образом, проведённый анализ даёт нам возможность сделать следующие выводы:

- традиционализм в Японии представляет собой явление особого рода. Он проник в поведение и помыслы японской нации, став важнейшей чертой её характера;

- отношение японцев к другим культурам не характеризуется ни отталкиванием, ни слепым преклонением, и носит скорее характер диалога, что является внутренним принципом японской культуры;

- даже в условиях глобализации японцы стремятся сохранить нормы поведения и формы культуры, унаследованные от предыдущих поколений;

- в японском национальном характере можно выделить: общеэтнические черты (сильно развитое эстетическое чувство, любовь к природе, трудолюбие, приверженность традициям, склонность к заимствованиям), черты группового поведения (дисциплинированность, чувство долга, преданность авторитету), обыденно-житейские черты (аккуратность, вежливость, самообладание) [2].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Джандильдин Н. Природа национальной психологии. – Алма-Ата, 1971. – 304 с.
2. Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). – М.: В.И.М., 1996. – 400 с.
3. Прасол А. Япония. Лики времени. Менталитет и традиции в современном интерьере. – М.: Наталис, 2008. – 360 с.
4. Японская система Иэ. По материалам издания «Япония. Как её понять: очерки современной японской культуры» // ред. Роджер Дж. Дэвис, Осаму Икэно. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – [электронный ресурс] // Режим доступа: <http://leit.ru/modules.php?name=Pages&pa=showpage&pid=288&page=1>
5. Овчинников В. В. Ветка сакуры. – М., 1975. – 288 с.
6. Таникава Тэцудзо. Душа японца. // Восточное обозрение. – 1939. – № 1. – С. 72.

A.V. Semenova

(Postgraduate at the Department of Philosophy)

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

e-mail: jus.shima@gmail.com

THE ROLE OF TRADITIONS IN MODERN JAPAN

Annotation. In this article we are talking about traditionalism, which is thought of as the most important trait of the Japanese nation. The article demonstrates that despite the processes of modernization and globalization that are taking place in today's world, the Japanese managed to maintain norms of behavior and forms of culture, inherited from previous generations. The author proves the thesis on the example of relations in a group, attitude to work and family, communication etiquette.

Keywords: tradition, traditionalism, continuity, Japan, globalization, mentality.

Поступила в редакцию 03 июня 2016 г.

ПРОБЛЕМЫ ПРИКЛАДНОГО КУЛЬТУРОВЕДЕНИЯ

УДК 379.85

Е. Н. Чеснова, Е. Г. Мартянова

(к. филос. наук, старший преподаватель; к. филос. наук, старший научный сотрудник)

Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого

(г. Тула, Россия)

E-mail - Elenika.Nova@gmail.com; helena183@yandex.ru

РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРНОГО ТУРИЗМА И КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА В ТУЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ*

Аннотация. В статье на основе ряда источников рассматривается современное состояние, специфика, проблематика культурного туризма в современной науке и в Тульском регионе. Особый акцент делается на выявлении особенностей культурного туризма, рассматриваются классификации туризма. В статье выделяются и раскрываются факторы, способствующие эффективному развитию культурного туризма в Тульской области. Раскрываются результаты проводимой в Тульском регионе культурной политики. Приводятся нормативно-правовые акты, регламентирующие и способствующие развитию культурного туризма в России и в Тульском регионе, реализации культурной политики в регионе.

Ключевые слова: культурная политика, культурный туризм, виды туризма, культурный навигатор, Тульская область

Развитие и поддержание культуры, трансляция традиционных ценностей является одной из основных задач любого государства, стремящегося к сохранению своего суверенитета, поддержанию исторической преемственности поколений, воспроизводству идентичности, воспитанию здорового и ценностно-мотивированного, нравственного общества. Россия в виду своего исторического, культурного, цивилизационного, экономического и политического положения уделяет особое внимание (в свете современных мировых процессов) внутренней культурной политике в регионах.

Тульский регион имеет свою специфику в рамках реализации внутренней и внешней политики страны. «С одной стороны мы можем охарактеризовать Тульский регион как регион со средними показателями и потенциалом активности граждан. С другой стороны, мы наблюдаем и определённую пассивность граждан» [1, с. 284]. Это подтверждают статистические данные ежегодно публикуемых социально-экономических показателей по регионам России. Это раскрывается в специфике развития «гражданского общества, общественных (социальных) институтов в Тульском регионе» [1, с. 284]. В уровне развития культуры и образования в регионе нашло своё отражение развитие культурного туризма в регионе. Рассмотрение данного феномена представляет собой актуальную и быстро развивающуюся сферу научных исследований в области культуры, истории, религии, этики, экономики, политики, социологии и так далее. Наша статья посвящена рассмотрению феноме-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ № 16-13-71001.

на культурного туризма в Тульской области, его взаимосвязи с культурной политикой страны и региона, выделению их специфики и ключевых особенностей. Выбор Тульского региона обусловлен многими факторами, в том числе и тем, что постепенно данный регион начинает все больше включаться в активную жизнь Центрального Федерального округа и всей страны. Подтверждением этого, например, является состоявшееся 22 мая 2016 года в г. Туле совещание по обсуждению основ государственной культурной политики России. Данное мероприятие длилось четыре дня, на него «съехались руководители учреждений культуры из 84 субъектов РФ» [2], главной его целью был обмен «опытом между специалистами и руководителями в сфере культуры» [2], обсуждение вопросов, связанных с «формированием основ культурной политики РФ» [2].

Обратимся теперь к раскрытию самого феномена культурного туризма. В современном мире культурный туризм обладает особой популярностью среди всевозможных видов путешествий, так как расширяет объём знаний, культурную эрудицию туриста. В духовно-нравственном плане он является стимулом к сохранению, реставрации культурного наследия, развитию жизни в стране, повышению образовательного и культурного уровня как туристов, так и самого населения посещаемого региона. В экономическом плане является основанием для экономического развития страны, региона, выражается в создании новых рабочих мест. Целью культурного туризма являются посещение культурных, религиозных, исторических или географических достопримечательностей (памятники, музеи, иные объекты). Сущностной чертой культурного туризма является стремление приобщиться к культурному наследию и традициям других народов. Поэтому культурный туризм во многом зависит от государственной и региональной политики в области культуры. На данный феномен также влияют такие факторы, как: утвердившаяся в обществе концепция развитой и самодостаточной личности; поиск новых маршрутов, экзотических мест и видов туризма; интересы, желания, религиозные, культурные, социальные и экономические особенности туриста; влияние мировой экономики, политики, развитие страны и региона, в пределах которых реализуется туристический продукт.

В настоящее время не существует единого определения культурного туризма. Е. В. Меркушева при исследовании терминологии культурного туризма выделяет как одно из наиболее распространённых определений, определение, представленное в толковом словаре туристических терминов. В данном источнике культурный туризм раскрывается как «туристские поездки, основной целью которых является удовлетворение познавательных-культурных интересов» [3, с. 197], «духовное приращение личностью через путешествия и экскурсии богатств культуры в их подлинности» [4]. Но нам ближе, как и Е. В. Меркушевой, раскрытие понятия, представленное в трудах отечественного исследователя В. С. Сенина, который определяет «культурный туризм» как «въезд граждан в другую местность с целью посещения достопримечательных в чем-то объектов (памятников культуры, музеев и т.д.) и приобретение дополнительных знаний по истории и культуре данной местности» [3, с. 197]. Культурный туризм основывается на историко-культурном потенциале и политике страны, конкретного региона, города. Сферой его интереса выступают объекты культурного, духовного наследия, предметы искусства, социокультурная среда с обычаями, традициями, особенностями хозяйственной и бытовой деятельности.

Культурный туризм предстаёт как подмножественное образование. В него, по мнению отечественной исследовательницы Е. В. Мошняга, входят следующие подвиды туризма: *культурно-религиозный, культурно-исторический, культурно-этнографический, культурно-экологический, культурно-событийный, культурно-археологический, культурно-этнический, культурно-антропологический* [5]. Сам культурный туризм приобретает различные трактовки и наименования в общей классификации видов туризма. Например, по мнению отечественной исследовательницы Т. А. Силаевой, он предстает как *культурно-познавательный* (включающий в себя также *литературный туризм*, вбирающий все подвиды туризма, представленные выше в классификации Е. В. Мошняга) [См.: 6, с. 201, 203]. *Литературный туризм*, предстающий как подвид культурного туризма, наиболее популярен в Великобритании, Франции, США, так как эти страны содержат богатые литературные достопримечательности, привлекающие «туристов – любителей литературных произведений» [6, с. 203]. Главным в данном виде культурного туризма выступает обращение, интерес к местам и событиям, которые описываются в литературных произведениях, связаны с жизнью авторов произведений, включает «маршруты: – следование по местам вымышленного героя произведения; – посещение места действия произведения; – следование по местам жизненного пути автора» [6, с. 203]. В этом аспекте культурного туризма, на наш взгляд, Тульская область обладает огромным потенциалом (например, благодаря жизни и творчеству великого всемирно известного писателя и мыслителя Л. Н. Толстого - *Е. Ч.*).

Более того, сам культурный туризм при классификации видов туризма может отделяться от этнического, исторического, экологического, рекреационного, делового туризма в самостоятельный вид туризма (В. Смит) или подразумевать под собой туризм «культурно-развлекательный (туристические путешествия, проводимые с целью ознакомления с историко-культурными, археологическими и архитектурными достопримечательностями; посещение музеев, картинных галерей, театров, фестивалей, спортивных соревнований и других объектов культуры)» [6, с. 202] наряду с такими самостоятельными видами туризма, как *религиозный, курортно-лечебный, спортивный, познавательно-деловой, промысловый* (Н. П. Крачило) [См.: 6, с. 202].

Культурно-религиозный подвид туризма имеет в своей основе интерес к религии, религиозной составляющей культурного наследия народа и ставит во главу угла посещение культовых сооружений, мест паломничества, знакомство с религиозными традициями, обычаями, обрядами и ритуалами. Данный подвид туризма напрямую связан с религиозностью туриста, его парадигмой веры. *Культурно-исторический* подвид туризма акцентирует своё внимание на проявлении интереса к стране, её истории, выражается в посещении исторических памятников и памятных мест. С данным подвидом туризма тесно соотносится *культурно-археологический* подвид туризма, в рамках которого интерес проявляется к памятникам древности, археологии того или иного региона. *Культурно-этнографический* подвид туризма показывает интерес к культуре этноса, объектам, предметам и явлениям этнической культуры, обычаям, традициям и так далее. Это выражается в активной познавательной и деятельностной (стать реальным участником обряда, погружение в жизнь данного народа) позиции. С данным подвидом туризма тесно связан *культурно-этнический* подвид туризма, который ставит во главу угла знакомство с наследием того или иного исконного народа, этнических парков, заповедников, посещение родины предков. *Культурно-экологический*

подвид туризма демонстрирует интерес к взаимодействию природы и культуры, к посещению природно-культурных памятников. *Культурно-событийный* подвид туризма делает акцент на культурных событиях и мероприятиях (фестивалях, праздниках и т.д.) и участии в них. *Культурно-антропологический* подвид туризма интересуется изучением человека как носителя этноса, с точки зрения эволюции, и посещение региона с целью знакомства с людьми. *Культурно-познавательный*, в первую очередь – *литературный туризм*, это такой подвид туризма, который связан с культурой региона той или иной страны, местами и событиями, описываемыми в различных литературных произведениях.

Особыми факторами, способствующими эффективному развитию культурного туризма в Тульской области, являются:

- удачное географическое расположение региона (Северо-восточная часть Среднерусской возвышенности, находится в пределах степной и лесостепной зоны в Центре России, граничит с Московской областью (200 км. от Москвы), Рязанской, Липецкой, Орловской и Калужской областями, большинство рек области относятся к бассейну реки Ока; благодаря географическому и природному фактору область известна в истории как полоса «тульских засек», «засечный рубеж», имевших государственное значение и охрану в XVI-XVII веках.);
- климатические условия области (умеренно-континентальный климат, умеренно холодная зима и тёплое лето);
- наличие природных курортных ресурсов (минеральные воды: 15 месторождений эксплуатируются преимущественно для розлива, курорт «Краинка» имеет Федеральное значение, четыре источника курорта используются для питьевого лечения и бальнеопроцедур; лечебный минерализованный сульфидный торф из месторождения в пойме реки Черепеть; наличие большого количества санаториев, расположенных на территории или вблизи объектов культурно-исторического наследия, например, Санаторий «Краинка» расположен недалеко от мест, где сохранились остатки стоянок «белевской» культуры (IV – II тыс. до н.э.), группы погребальных курганов древних вятичей (конец I тыс.), городище Дуна (последняя треть I тыс.), Центральный военный санаторий «Слободка» находится на территории старинной барской усадьбы, Санаторий «Велегож» расположен недалеко от *Государственного мемориального историко-художественного и природного музея-заповедника «Поленово»*, Санаторий-реабилитационный центр «Молния» находится на месте графской усадьбы XIX века графов Бобринцевых-Пушкиных, на территории также имеются 4 святых источника, наиболее известный из которых – «Святой источник великомученика Пантелеймона», санаторий «Молния» также представляет собой музей современной живописи);
- наличие большого количества уникальных объектов культурного наследия, некоторые из которых имеют не только российское, но и мировое значение (например, *Государственный мемориальный и природный заповедник «Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна»*, *Государственный военно-исторический и природный музей-заповедник «Куликово поле»*);
- наличие народных и художественных промыслов (самоварное и гармонное производство, изготовление пастилы, тульских пряников и филимоновской игрушки, художественная отделка охотничьего ружья).

Культурная политика Российской Федерации и Тульской области в рамках развития культурного туризма опирается на такие нормативно-правовые акты, как

«Федеральный закон «Об основах туристской деятельности в Российской Федерации» (№ 123-ФЗ от 24.11.1996 г.), «Федеральная целевая программа «Развитие внутреннего и въездного туризма в Российской Федерации (2011-2018 годы)» (Постановление Правительства Российской Федерации № 644 от 2.08.2011 г.), «Постановление «Об утверждении Правил оказания услуг по реализации туристского процесса» (Постановление Правительства Российской Федерации № 452 от 18.07.2007 г.), «Закон Тульской области «О туристской деятельности на территории Тульской области» (№ 238-ЗТО от 21.03.2001 г.), «Стратегия развития туризма на территории Тульской области на период до 2020 года» (Постановление правительства Тульской области № 532 от 1.10.2012 г.), «Государственная программа Тульской области «Развитие культуры и туризма Тульской области» (Постановление правительства Тульской области № 619 от 5.11.2013 г, с изменениями на 19.01.2016 г.), «Долгосрочная целевая программа «Развитие внутреннего и въездного туризма в Тульской области на 2013-2018 годы» (Постановление правительства Тульской области № 207 от 30.04.2013 г.) и т.д.

В «Программе развития отрасли культуры Тульской области на 2012-2016 гг.» 3220 объектов культурного наследия, многие из которых представляют интерес для культурного туризма, подлежат государственной охране. Данные документы подчёркивают важность и значимость туристской отрасли в регионе, его специфику и роль в решении демографических и социальных задач, его стимулирующее воздействие на различные секторы экономики. Это обусловлено тем, что Тульская область являет собой уникальный комплекс культурно-исторических и природных достопримечательностей, которые представляют собой значительный интерес для туристских посещений как российскими, так и иностранными гражданами. Результаты реализации культурной политики, поддержки и развития отрасли «Культура» в Тульском регионе были озвучены Заместителем председателя правительства Тульской области – министром труда и социальной защиты Тульской области Левиной М. В. на совещании по обсуждению основ государственной культурной политики России (22 мая 2016 г., г. Тула). Левиной М. В. было отмечено вступление в завершающую фазу масштабной реконструкции Тульского кремля, восстановления колокольни при финансовой поддержке Федерального Центра, открытие новой экспозиции Музея оружия, соответствующей стандартам мирового уровня. «В год 635-й годовщины Куликовской битвы завершается строительство нового музейного комплекса на Куликовом поле. Проведена реставрация Никольского собора в Епифани. Много сил вложено в восстановление памятников культуры, исторических зданий в центре Тулы» [2], здания Дворянского собрания.

Культурная политика Тульской области в рамках развития культурного туризма в регионе выражается также в создании в 2013 г. единого туристского и культурного Internet-портала «Культурный навигатор», являющегося совместным проектом Министерства культуры и туризма Тульской области и Комитета Тульской области по информатизации и связи. Основная цель проекта – предоставление информации о культурных мероприятиях и основных достопримечательностях области с целью привлечения интереса к историческому и культурному наследию Тульской области.

В завершение следует обратить внимание на тот факт, что на современном этапе развития культурного туризма наиболее острой проблемой является поиск уникальных объектов и образуемых ими социокультурных пространств, имеющих важное значение для успешного туристско-рекреационного развития региона. При-

чём, важное место, по мнению отечественной исследовательницы М. Е. Корнеевой, «занимают культурно-исторические ресурсы, представляющие собой наследие прошлых исторических эпох, культурное самовыражение народа» [7]. Это приводит к выдвиганию довольно жёстких требований к поиску, отбору, подготовке объектов и процедуре их информационного продвижения на туристическом рынке услуг. Таким образом, необходимо помнить о специфике культурно-исторического развития каждого отдельного региона, страны, совокупности ценностей и силы раскрытия смыслов существования человека, транслируемых культурным наследием региона. Культурная политика страны и региона теперь направлена на поиск, выделение наиболее выгодных объектов для культурного туризма, их сохранение и реконструкцию для привлечения наибольшего количества туристов.

В связи с тем, что культурная политика региона и России направлена на поддержание традиционных для российской культуры, истории, религии, народа ценностей, имеет своей целью воспроизводство здорового гражданского общества с позитивно протекающими процессами идентификации членов общества, – в связи с этим выбранные культурные объекты и выражаемые ими ценности должны соответствовать критериям культурной политики в аксиологической, духовно-нравственной области, а именно: они должны оцениваться на предмет того, имеют ли они связь с современной культурой, важны ли они для передачи последующим поколениям. Любой регион сталкивается с проблемой своей привлекательности для туристов, с учётом чего собственно и реализуется культурная политика региона. В этом плане Тульская область обладает богатейшим культурно-историческим наследием, имеет высокий, далеко не полностью реализованный потенциал, опирающийся на возрастающие потребности людей познакомиться с его культурой, бытом, промыслами, историей. Это способствует реализации многих проектов в области культурной политики региона и страны.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Чеснова Е. Н. Религиоведческое и этическое образование как фактор развития гражданского общества в Тульском регионе // Исследовательский потенциал молодых ученых: Взгляд в будущее: Сб. материалов XII Регион. науч.-практ. конф. аспирантов, соискателей, молодых ученых и магистрантов [электр. ресурс]. – Электрон. дан. – Тула : Изд-во Тул. гос. пед. ун-та, 2016. – 1 электрон. опт. диск. (CD-ROM). – С. 283-290
2. В Туле обсуждают основы государственной культурной политики России [электр. ресурс] // MYSLO Новости. Режим доступа – <https://myslo.ru/news/culture/2015-05-22-v-tule-obsuzhdaut-osnovi-gosudarstvennoy-kulturnoy-politiki-rossii> – Заголовок с экрана.
3. Меркушева Е. В. Проблема терминологии культурного туризма [электр. ресурс] // Система ценностей современного общества. 2010. №12. С. 196-200. Режим доступа – <http://cyberleninka.ru/article/n/problema-terminologii-kulturnogo-turizma> – Заголовок с экрана.
4. Конвенция об охране и поощрении разнообразия форм культурного самовыражения [электр. ресурс] // Официальный сайт ЮНЕСКО. Режим доступа: – www.unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919r.pdf. – Заголовок с экрана.
5. Мошняга Е. В. Международный культурный туризм как фактор межкультурной коммуникации [электр. ресурс] // Московский гуманитарный университет :

[сайт]. Режим доступа : –
<http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/SCIENTIFICARTICLES/2006/Moshnjaga/> – Заголовок с экрана.

6. Силаева Т. А. Литературный туризм как специализированный подвид культурно-познавательного туризма // Вестник Российского Нового Университета. – М., 2013. – № 2. – С. 201-204.
7. Корнеева М. Е. Историко-культурное наследие Тулы и Тульской области для развития рекреации и туризма в регионе // Фундаментальные исследования. 2013. № 6-6. – Режим доступа : – <http://cyberleninka.ru/article/n/istoriko-kulturnoe-nasledie-tuly-i-tulskoj-oblasti-dlya-razvitiya-rekreatsii-i-turizma-v-regione> – Заголовок с экрана.

Ye. N. Chesnova, Ye. G. Martyanova

(Candidate of Philosophical Sciences, senior professor;
Candidate of Philosophical Sciences, senior research of laboratory)
Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University (Tula, Russia)
E-mail – Elenika.Nova@gmail.com; helena183@yandex.ru

DEVELOPMENT OF CULTURAL TOURISM AND CULTURAL POLICY IN TULA REGION

Annotation. *On the basis of the number of sources the articles investigates the current state, the specificity, the problems of cultural tourism in modern science and in Tula region. Particular emphasis is placed on identifying the characteristics of cultural tourism, the article gives tourism classification. The article identifies and reveals factors that contribute to the efficient development of cultural tourism in Tula region. The article provides with the results of cultural policy held in Tula region. We provide with legal acts, regulating and promoting the development of cultural tourism in Russia and in Tula region, the implementation of cultural policies in the region.*

Keywords: *cultural policy, cultural tourism, types of tourism, cultural navigator, Tula region*

Поступила в редакцию 27 мая 2016 г.

ОТЗЫВЫ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 130.2

В. П. Римский

д.филос.наук, профессор, член Союза писателей России

(г. Белгород, Россия)

e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

ВОЗВРАЩЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Рецензия на книгу «Формы и механизмы социально-исторической преемственности» /
Материалы международной научной конференции 22 апреля 2016 года.
– Донецк: УНЦ «Социально-гуманитарный институт» ГОУ ВПО ДонНТУ,
2016. – 235 с.

«Сознание лишь там приобретает действительную силу, где оно возвышается над своей собственной эмпирической ограниченностью, над стихийным ходом событий, слепо идущих друг за другом» [1, с. V] – эти замечательные в своей простоте и глубине слова, сказанные когда-то Михаилом Лифшицем, приходят сегодня на ум в связи с появлением пусть пока и редких, но всё же обнадёживающих симптомов наметившегося выздоровления общественного сознания от затяжного недуга – отказа от историзма как принципа научного мышления.

В этом отношении отрадным явлением оказывается уже сам факт возврата к проблематике, направленной на поиск всеобщих принципов и основ исторического развития, получивших развёрнутое отображение в сборнике научных трудов донецких и российских учёных «Формы и механизмы социально-исторической преемственности».

В свете сказанного обращает на себя внимание предложенный Н. П. Рагозиным в статье «Образы традиции в теоретическом сознании» (г. Донецк, ДНР) оригинальный подход к толкованию традиции как объективной формы социально-исторической преемственности. Рассматривая различные образы традиции, сложившиеся в теоретическом сознании разных эпох, автор связывает формирование основ теоретического понимания традиции с материалистическим пониманием истории К. Маркса, с его трактовкой общества как органической системы производства и воспроизводства человека во всём богатстве его общественных отношений. При этом автор подчёркивает, что «...особенностью функционирования общества как самовоспроизводящейся (органической) системы является то, что природно и исторически данные предпосылки его существования самим процессом воспроизводства полагаются как его собственный результат, который в свою очередь становится предпосылкой нового цикла развития» [2, с. 24-25]. Именно благодаря этому объективному механизму исторического развития, открытому К. Марксом, истории и предстаёт как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями. «В самом общем виде, заключает Н. П. Рагозин, - этот процесс передачи-наследования производительных сил и форм общения в последовательной смене поколения и есть *традиция*, которая представляет собой диалектически противоречивое единство старого и нового, формы которого могут быть чрезвычайно разнообразными и неожиданными» [2, с. 25].

Поставленная таким образом на почву научно-теоретического анализа, проблематика традиции как объективной формы исторического развития обретает на современном этапе не только «второе дыхание», но и широкие исследовательские перспективы.

Реконструкции Марксовой концепции культуры как грядущей ступени истории посвящена статья С. З. Гончарова «Цивилизация и культура в циклах истории» (г. Екатеринбург, Россия), основные положения которой в известной степени перекликаются с аналогичными взглядами на культуру В. М. Межуева. Сопрягая анализ понятия культуры с понятием цивилизации, С. З. Гончаров утверждает, что спецификой цивилизации является социальная нормативность, тотально охватившая все сферы общества и не позволяющая культуре развернуть все свои потенции. Возможность полного развития культуры, полагает автор, достижима только на этапе постцивилизационного развития человечества.

Проблеме сущности исторического сознания, или, как принято говорить с некоторых пор – проблеме исторической эпистемологии посвящена интересная статья Т. Э. Рагозиной «К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания» (г. Донецк, ДНР), в которой автор, ставя тот же вопрос, что и упоминавшийся уже нами выше М. Лифшиц, а именно: «Что же такое историческая теория познания?» [1, с. VI], – даёт анализ принципиальных отличий историзма как способа научного постижения процессов общественного развития от разного рода неисторических по своему существу взглядов на явления общественной истории. Вполне разделяя мнение М. Лифшица насчёт того, что «...развитие сознания определяется тем, насколько оно способно быть своим собственным предметом...» [1, с. V], Рагозина Т. Э. предпринимает любопытную попытку анализа античного космизма и связанной с ним циклической модели исторического развития как превращённых форм историзма, обосновывая тезис о том, что «...историческое сознание – при всей противоречивости форм его проявления – выступает как такой процесс рефлексии, предметом которого являются *всеобщие формы социальности – всеобщие формы культуры*, осознают это познающие индивиды или нет» [2, с. 39].

Проблемам методологии исторических исследований посвящены разнонаправленные по своим теоретическим предпочтениям, интенциям и выводам работы Г. Э. Даниленко «Контрфактические исторические исследования: критика оснований» (г. Донецк, ДНР), В. Б. Попова «Нелинейная социодинамика, историческая лимитарность и эмпирика границ» (г. Луганск, ЛНР) и Э. Н. Давыденко «От инвариантности к поливариантности исторического развития: гносеологический аспект» (г. Донецк, ДНР).

Отдельного внимания заслуживает цикл статей историко-философского плана, освещающих широкий спектр вопросов, связанных с особенностями той или иной конкретно-исторической трактовки закономерностей исторического развития, в которых отразились разные этапы зрелости философско-исторической мысли. Это, прежде всего, такие работы, как статья А. В. Слобожанина «Гностицизм о цикличности космологии и истории» (г. Тула, Россия), Г. Д. Сыроева «Карл Ясперс: «осевая» модель мировой истории» (г. Воронеж, Россия), М. Г. Янковского «Телеология истории Августина Блаженного» (г. Донецк, ДНР), Гущиной В.Н. и Гущина А.Н. ««Учение историзма» С. Л. Франка» (г. Воронеж, Россия), Д. Г. Зырина «Произвол как фактор исторического процесса» (г. Донецк, ДНР) и многие другие.

Не менее привлекательны и интересны сюжеты, развиваемые в двух других разделах сборника, посвящённых социально-политическим и культурно-историчес-

ким аспектам проблемы преемственности. В частности, стоит отметить статью Г. А. Никонорова «Метафизические основы влияния на духовную культуру российского общества со стороны Западной цивилизации» (г. Смоленск, Россия), в которой автор сосредотачивает внимание на опасностях и угрозах основам российской культуры, которые несёт с собой неограниченная экспансия европейской культуры. Аналогичными опасениями и заботой о сохранении культурной идентичности проникнута статья В. И. Кирюшиной и Е. В. Кожевниковой (г. Воронеж, Россия) «Сохранение традиций как залог поддержания существования «русского мира»».

Проблемы, связанные с отказом и искажением / извращением культурно-исторических традиций, а также анализ причин и последствий преднамеренных деформаций в сфере религии получили освещение в статье С. И. Сулимова и Д. Д. Трегубовой «Исламизм: пуританство или отступничество?» (г. Воронеж, г. Москва, Россия) и в статье И. В. Черниговских и В. Д. Черных «ИГИЛ: ислам или люциферианство?» (г. Воронеж, Россия). Свообразным ответом на эти озабоченности является статья Н. А. Басенко «Социально-историческая преемственность как условие устойчивого развития современного общества» (г. Ростов-на-Дону, Россия).

Заключительным аккордом звучат статьи, освещающие историко-культурные и духовно-нравственные аспекты социально-исторической преемственности. Среди них особенно хочется выделить следующие: Д. Г. Ларионова «Традиция и модернизм в католической церкви» (г. Минск, Республика Беларусь), П. В. Севериловой «К вопросу о преемственности библейского учения о человеке и древнерусских антропологических воззрений» (г. Макеевка, ДНР), К. Г. Носко «Античное наследие в культуре Франции периода Нового времени» (г. Донецк, ДНР).

Надо сказать, что структура сборника, включающая три раздела, посвящённые философско-методологическому, социально-политическому и историко-культурному анализу, в целом удачно передаёт особенности различных аспектов проблемы социально-исторической преемственности, и потому всякий читатель, взявший в руки этот сборник научных трудов, непременно найдёт в нём то, что затронет его ум и душу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. См.: М. Лифшиц. Джамбаттиста Вико // Вико Джамбаттиста. Основания новой науки: пер. с итал. – М. – К.: «REFL-book» - «ИСА», 1994. – 656 с.
2. Рагозин Н. П. Образы традиции в теоретическом сознании // Формы и механизмы социально-исторической преемственности» / Материалы международной научной конференции 22 апреля 2016 года. – Донецк: УНЦ «Социально-гуманитарный институт» ГОУ ВПО ДонНТУ, 2016. – 235 с.
3. Рагозина Т. Э. К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания // Формы и механизмы социально-исторической преемственности» / Материалы международной научной конференции 22 апреля 2016 года. – Донецк: УНЦ «Социально-гуманитарный институт» ГОУ ВПО ДонНТУ, 2016. – 235 с.

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 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.

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

