

DOI 10/21209/1996-7853  
DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1

ISSN 1996-7853  
ISSN 2542-0038 (Online)

# ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕКТОР

---

## Humanitarian Vector

---

УЧРЕДИТЕЛЬ И ИЗДАТЕЛЬ

ФГБОУ ВО «Забайкальский  
государственный университет»

672039, Россия, Забайкальский край,  
г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30

АДРЕС РЕДАКЦИИ

672007, Россия, г. Чита,  
ул. Бабушкина, 129  
Телефон: 8(3022) 35-24-79  
Факс: 8(3022) 41-64-44

FOUNDER AND PUBLISHER

FSBEI HE  
“Transbaikal State University”

672039, Russia, Transbaikal Region,  
Chita, 30 Alexandro-Zavodskaya St.

ADDRESS

672007, Russia, Chita,  
129 Babushkin St.  
Phone: 8 (3022) 35-24-79  
Fax: 8 (3022) 41-64-44

E-mail: [zab-nauka@mail.ru](mailto:zab-nauka@mail.ru)

<http://www.zabvector.com>

---

Том 12, № 1  
2017

Vol 12, No. 1  
2017

# Гуманитарный вектор

Издаётся с 1997 г.  
Выходит пять раз в год

Журнал зарегистрирован  
Федеральной службой по надзору  
в сфере связи, информационных  
технологий и массовых  
коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации  
ПИ № ФС77-54189 от 17.05.2013

Журнал входит в Перечень  
ведущих рецензируемых научных  
журналов и изданий, в которых  
должны быть опубликованы  
основные научные результаты  
диссертаций на соискание  
учёных степеней доктора и  
кандидата наук: *философские,  
филологические науки,  
исторические науки и археология*

Направление номера журнала  
*Философские науки*

Авторы несут полную  
ответственность за подбор и  
изложение фактов, содержащихся  
в статьях; высказываемые  
взгляды могут не отражать точку  
зрения редакции

Редакция журнала руководствуется  
положением Гражданского  
кодекса РФ по авторскому праву,  
международным стандартом  
редакционной этики

Подписной индекс журнала  
в «Пресса России» **42407**

Размещение и индексация  
журнала

Научная электронная  
библиотека (РИНЦ), CrossRef,  
Университетская библиотека  
онлайн, КиберЛенинка, Ulrich's  
Periodicals Directory, Citefactor,  
IPRbooks, ERICH PLUS,  
Index Copernicus, JIFACTOR,  
ИВИС

## Редакционная коллегия

### Главный редактор

**И. В. Ерофеева**, доктор филологических наук, доцент

### Выпускающий редактор

**Н. Д. Субботина**, доктор философских наук, профессор (Чита, Россия)

**Б. В. Базаров**, доктор исторических наук, профессор (Улан-Удэ, Россия);  
**Батмаз Вейзель**, доктор наук, профессор (Стамбул, Турция);  
**Т. В. Бернюкевич**, доктор философских наук, доцент (Чита, Россия);  
**Буржо Андре**, доктор социальных наук (Париж, Франция);  
**Т. В. Воронченко**, доктор филологических наук, профессор (Чита, Россия);  
**М. И. Гомбоева**, доктор культурологии, профессор (Чита, Россия);  
**З. К. Дербишева**, доктор филологических наук, профессор (Бишкек, Киргизская Республика);  
**В. С. Диев**, доктор философских наук, профессор (Новосибирск, Россия);  
**Н. Л. Жуковская**, доктор исторических наук (Москва, Россия);  
**Е. Ю. Захарова**, доктор философских наук, доцент (Чита, Россия);  
**В. К. Зубарева**, доктор филологических наук, профессор (Филадельфия, США);  
**Т. Ю. Игнатович**, доктор филологических наук, доцент (Чита, Россия);  
**Изухо Масами**, доцент, Токийский столичный университет (Токио, Япония);  
**А. А. Камалова**, доктор филологических наук, профессор (Ольштын, Польша);  
**В. И. Карасик**, доктор филологических наук, профессор (Волгоград, Россия);  
**В. В. Колесов**, доктор филологических наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);  
**М. В. Константинов**, доктор исторических наук, профессор (Чита, Россия);  
**В. А. Маслова**, доктор филологических наук, профессор (Витебск, Белоруссия);  
**Б. Я. Мисонжников**, доктор филологических наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);  
**С. А. Михайлов**, доктор политических наук, профессор (Сывтывкар, Россия);  
**А. Н. Новиков**, кандидат географических наук, доцент (Чита, Россия);  
**Н. С. Розов**, доктор философских наук, профессор (Новосибирск, Россия);  
**Грег Саймонс**, доктор наук, доцент (Уппсала, Швеция);  
**Д. В. Сергеев**, доктор философских наук, доцент (Чита, Россия);  
**Сонг Чжон Су**, доктор филологических наук, профессор (Сеул, Корея);  
**Д. Л. Стровский**, доктор политических наук, профессор (Ариэль, Израиль);  
**Д. В. Трубицын**, кандидат философских наук, доцент (Чита, Россия);  
**М. Н. Фомина**, доктор философских наук, профессор (Чита, Россия);  
**Граля Хероним**, доктор исторических наук (Варшава, Польша);  
**И. В. Черникова**, доктор философских наук, профессор (Томск, Россия);  
**Чжао Сяобин**, доктор литературы, доцент (Баодин, КНР)

### Ответственный секретарь

**Е. В. Седина**, кандидат культурологии

Редактор В. К. Демиденко,  
редактор перевода Е. В. Наказная,  
вёрстка Г. А. Зенковой, дизайн обложки В. В. Михалев

Подписано в печать 10.04.2017.  
Дата выхода в свет 15.04.17.  
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная. Гарнитура «Arial».  
Способ печати оперативный. Заказ № 17043.  
Усл. печ. л. 20,9. Уч.-изд. л. 18,2.  
Тираж 1000 экз. (1-й з-д 1–100 экз.)  
Цена свободная

Отпечатано ФГБОУ ВО «Забайкальский  
государственный университет»  
672039, Россия, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30

Журнал представляет собой сборник оригинальных и обзорных научных статей по проблемам истории философии, экзистенциальной философии, философии науки и образования, гуманитарной географии, современным философским проблемам. В журнале представлены культурологический анализ различных сфер человеческой деятельности, исследования по проблемам материальной и духовной культуры, истории и философии культуры. Материалы журнала будут интересны широкой научной общественности, преподавателям вузов, аспирантам, студентам, деятелям культуры и образования.

© Забайкальский государственный университет, 2017

# Humanitarian Vector

Founded in 1997  
Published five times a year

## *Gumanitarnyi Vektor*

### The journal is registered

by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (Roskomnadzor)

### Registration certificate

ПИ No. ФС77-54189 of 17.05.2013

### The journal

is in the list of the leading refereed scientific journals and editions which publish the main results of dissertations for academic degrees of doctors and candidates of sciences: *Philosophical Sciences, Philology Sciences, Historical Sciences and Archeology*

### Journal Issue direction

*Philosophical Sciences*

The authors are fully responsible for the selection and presentation of the facts contained in their articles; the views expressed by them do not necessarily reflect the views of the editorial board

The editorial board is guided by the provisions of the Civil Code of the Russian Federation on Copyright, International Editorial Ethics Standards

Subscription index of the journal in "Press of Russia" **42407**

### Journal Placement and indexing

Russian Science Citation Index (RSCI), CrossRef, University library online, CyberLeninka, Ulrich's Periodicals Directory, Citefactor, IPRbooks, ERIH PLUS, Index Copernicus, JIFACTOR, IVIS

### Editorial Board

#### Editor-in-Chief

**I. V. Erofeeva**, Doctor of Philology, Associate Professor

#### Main Handling Editor

**N. D. Subbotina**, Doctor of Philosophy, Professor (Chita, Russia)

**B. V. Bazarov**, Doctor of History, Professor (Ulan-Ude, Russia);  
**V. Batmaz**, Doctor of Sciences, Professor (Istanbul, Turkey);  
**T. V. Beryukevich**, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Chita, Russia);  
**Bourget Andre**, Doctor of Sociology (Paris, France);  
**T. V. Voronchenko**, Doctor of Philology, Professor (Chita, Russia);  
**M. I. Gomboeva**, Doctor of Culturology, Professor (Chita, Russia);  
**Z. K. Derbisheva**, Doctor of Philology, Professor (Bishkek, Kyrgyz Republic);  
**V. S. Diev**, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia);  
**N. L. Zhukovskaya**, Doctor of History (Moscow, Russia);  
**E. Yu. Zakharova**, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Chita, Russia);  
**V. K. Zubareva**, Doctor of Philology, Professor (Philadelphia, PA, USA);  
**T. Yu. Ignatovich**, Doctor of Philology, Associate Professor (Chita, Russia);  
**Masami Izuho**, Associate Professor (Tokyo, Japan);  
**A. A. Kamalova**, Doctor of Philology, Professor (Olsztyn, Poland);  
**V. I. Karasik**, Doctor of Philology, Professor (Volgograd, Russia);  
**V. V. Kolesov**, Doctor of Philology, Professor (St. Petersburg, Russia);  
**M. V. Konstantinov**, Doctor of History, Professor (Chita, Russia);  
**V. A. Maslova**, Doctor of Philology, Professor (Vitebsk, Belarus);  
**B. Ya. Misonzhnikov**, Doctor of Philology, Professor (St. Petersburg, Russia);  
**S. A. Mikhailov**, Doctor of Political Science, Professor (St. Petersburg, Russia);  
**A. N. Novikov**, Candidate of Geography, Associate Professor (Chita, Russia);  
**N. S. Rozov**, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia);  
**G. Simons**, Doctor of Sciences, Associate Professor (Uppsala, Sweden);  
**D. V. Sergeev**, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Chita, Russia);  
**Song Chon Su**, Doctor of Philology, Professor (Seoul, Korea);  
**D. L. Strovsky**, Doctor of Political Sciences, Professor (Ariel, Israel);  
**D. V. Trubitsin**, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Chita, Russia);  
**M. N. Fomina**, Doctor of Philosophy, Professor (Chita, Russia);  
**Hieronim Grala**, Doctor of History (Warsaw, Poland);  
**I. V. Chernikova**, Doctor of Philosophy, Professor (Tomsk, Russia);  
**Zhao Xiaobing**, Doctor of Literature, Associate Professor (Baoding, People's Republic of China)

#### Executive Secretary

**E. V. Sedina**, Candidate of Culturology

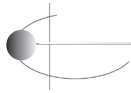
Corrector V. K. Demidenko,  
Editor of the English Translation E. V. Nakaznaya,  
Make-up G. A. Zenkova, Cover design V. V. Mikhalev

Signed to print 10.04.2017.  
Date of publication 15.04.17  
Format 60×84 1/8. Offset paper. Headset "Arial".  
Operative printing. Order No 17043.  
Conv. quires 20,9. Ed.-print quires 18,2.  
Circulation 1000 copies. (1 st factory 1–100 copies).  
Free price

Printed FSBEI HE "Transbaikalian State University"  
672039, Russia, Chita, 30 Aleksandro-Zavodskaya St.

The journal is a collection of original and review scientific papers on the history of philosophy, existential philosophy, philosophy of science and education, human geography, contemporary philosophical problems. The journal presents culturological analysis of various spheres of human activity, the studies on topical issues of material and spiritual culture, history and philosophy of culture. Materials will be interesting to the wide scientific community, university lecturers, postgraduate students, students, workers in culture and education.

© Transbaikalian State University, 2017



# ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕКТОР

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВА

<i>Агеева Н. А.</i> Императив трезвости в контексте светского и религиозного образования .....	6
<i>Гомбоева Л. В.</i> Развивающая культура: этико-политико-правовые основы .....	16
<i>Миронова Н. В.</i> Образование и культура, образование и цивилизация: вызовы времени .....	25
<i>Папцова А. К., Аникин Н. В.</i> Эволюция гражданской и этнической идентичностей этносов Молдовы в контексте формирования этнических и этнорегиональных культурных проектов .....	31
<i>Самойлова Е. О.</i> Виртуальный нарратив в контексте современного хронотопа .....	37
<i>Филимонов А. В.</i> Проблемы сущности и идентичности казачества в исследовательских концепциях истории и этнографии .....	42

### ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

<i>Зимбули А. Е.</i> Жалость: нравственно-ценностные ракурсы .....	51
<i>Изуткин Д. А.</i> Болезнь как форма отчуждения биологической природы индивида от его социальной сущности .....	62
<i>Полюшкевич О. А.</i> Философия благодарности .....	67
<i>Смирнова Н. Е.</i> Этос отчуждённости больного в социальном пространстве: игра в дефиниции «Другой» и «Чужой» .....	75
<i>Хен Ю. В.</i> Евгенические стратегии будущего: качественная демография или либеральная евгеника? .....	82
<i>Четверикова Н. А.</i> Особенности коммуникативного поведения полов: философско-психологический аспект .....	87

### ФИЛОСОФИЯ МЫШЛЕНИЯ И ПОЗНАНИЯ

<i>Давыдов А. А.</i> «Субъект» и «субстанция»: к прояснению понятий .....	94
<i>Жилин В. И.</i> Диалектический закон отрицания отрицания: «снятие» по Гегелю .....	100
<i>Прокофьева Д. В.</i> Гуманистические воззрения Э. Фромма и православие: точки соприкосновения .....	106
<i>Сычев А. А.</i> Провокация в истории философии .....	113
<i>Фатенков А. Н.</i> Мысль М. А. Лифшица в реалистическом развороте отечественной философии .....	123
<i>Чекер Н. В.</i> Сёрен Кьеркегор: легкомысленная поспешность как смерть культуры .....	133

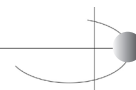
### ГУМАНИТАРНАЯ ГЕОГРАФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ТРАНСГРАНИЧЬЯ

<i>Бочарников В. Н.</i> Природа, общество, ландшафт, взаимодействие: конструктивизм идей отечественной географии .....	141
<i>Герасименко Т. И.</i> Этнокультурная трансграничность: взгляд географа .....	152
<i>Соколова А. А.</i> Аргунское поречье: территориальная дифференциация информационного пространства (на материале русской диалектной лексикографии и топонимики) .....	161

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Новиков А. Н.</i> Рецензия на монографию В. И. Блануцы «Развёртывание информационно-коммуникационной сети как географический процесс (на примере становления сетевой инфраструктуры сибирской почты)» .....	170
<i>Привалова М. В.</i> Постмодерн – Трансмодерн – Поствитализм: размышления по поводу монографии В. А. Кутырёва «Унесённые прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире» .....	174

# HUMANITARIAN Vector



## CONTENTS

### PHILOSOPHY OF SOCIETY

<i>Ageeva N. A.</i> Temperance Imperative in the Context of Secular and Religious Education .....	6
<i>Gomboeva L. V.</i> Developing Culture: Ethical, Political and Legal Foundations .....	16
<i>Mironova N. V.</i> Education and Culture, Education and Civilization: Challenges of Time .....	25
<i>Papstova A. K., Anikin N. V.</i> The Evolution of Civil and Ethnic Identities of Moldova Ethnic Groups in the Context of Ethnic and Ethno-regional Cultural Projects Formation .....	31
<i>Samoilova E. O.</i> Virtual Narrative in the Context of Modern Chronotope .....	37
<i>Filimonov A. V.</i> The Problems of the Cossacks' Essence and Identity in History and Ethnography Research Concepts .....	42

### PHILOSOPHY OF MAN

<i>Zimbuli A. E.</i> Pity: Morality and Value Perspectives .....	51
<i>Izutkin D. A.</i> Illness as a Form of Alienation of the Individual's Biological Nature from Social Essence .....	62
<i>Polyushkevich O. A.</i> Philosophy of Gratitude .....	67
<i>Smirnova N. E.</i> Ethos of the Patient's Alienation in the Social Space: Game in the Definitions of "Other" and "Alien" .....	75
<i>Khen Ju. V.</i> Eugenic Strategies for the Future: Qualitative Demographics or Liberal Eugenics? .....	82
<i>Chetverikova N. A.</i> Features of the Sexes Communicative Behavior: Philosophical and Psychological Aspects .....	87

### PHILOSOPHY OF THINKING AND COGNITION

<i>Davydov A. A.</i> "Subject" and "Substance": Defining the Concepts .....	94
<i>Zhilin V. I.</i> The Dialectical Law of Negation of the Negation: "Sublation" According to Hegel .....	100
<i>Prokofyeva D. V.</i> Humanistic Views of Erich Fromm and Eastern Orthodoxy: Meeting Points .....	106
<i>Sychev A. A.</i> Provocation in the History of Philosophy .....	113
<i>Fatenkov A. N.</i> M. A. Lifshitz's Thought in the Realistic Turn of Russian Philosophy .....	123
<i>Cheker N. V.</i> Søren Kierkegaard: Thoughtless Haste as Culture Death .....	133

### HUMANITARIAN GEOGRAPHY AND PHILOSOPHY OF TRANSBORDER

<i>Bocharnikov V. N.</i> Nature, Society, Landscape and Interaction: Constructivist Ideas of National Geography .....	141
<i>Gerasimenko T. I.</i> Ethno-cultural Trans-borders Region: A Geographer's View .....	152
<i>Sokolova A. A.</i> Land Along the Argun River: Territorial Differentiation of Information Space (Based on Russian Dialectal Lexicography and Place Names) .....	162

### SCIENTIFIC LIFE

<i>Novikov A. N.</i> Review of the Monograph by V. I. Blanutsa "The Deployment of Information and Communication Networks as Geographical Process (Exemplified by the Formation of the Siberian Mail Network Infrastructure)" .....	170
<i>Privalova M. V.</i> Postmodern – Transmodern – Postvitalizm: Reflections on V. A. Kutyrev's Monograph "Gone with the Progress: Eschatology of Life in the Technogenic World" .....	174

## **ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВА**

### **PHILOSOPHY OF SOCIETY**

---

УДК 178.1:2-472

**Наталья Алексеевна Агеева,**  
кандидат философских наук, доцент,  
Ростовский государственный медицинский университет  
(344022, Россия, г. Ростов-на-Дону, пер. Нахичеванский, 29),  
e-mail: nataliya.ageeva@mail.ru

#### **Императив трезвости в контексте светского и религиозного образования**

В статье рассматриваются актуальные вопросы профилактики алкоголизма и наркомании в контексте светского и религиозного гуманизма. В профилактической работе антиалкогольной направленности автор выделяет четыре компонента: духовно-нравственный, образовательный, психофизический и социокультурный. В духовно-нравственном и образовательном компонентах главной является просветительская работа, центрированная на формирование у детей и молодёжи доминант здорового образа жизни. Это возможно благодаря совместным действиям семьи, религиозных организаций и образовательных учреждений страны. Важной составляющей психофизического и социокультурного компонентов является применение дифференцированного подхода к профилактической работе на индивидуальном и групповом уровнях. Этико-правовой аспект антиалкогольной пропаганды является необходимым условием формирования высокого уровня правосознания у подрастающего поколения россиян, а введение этических кодексов для обучающихся будет способствовать их успешной адаптации к профессиональной деятельности.

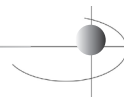
Автор исходит из того, что снижение уровня смертности, увеличение рождаемости, формирование здорового образа жизни населения являются одной из важнейших межотраслевых проблем развития Российской Федерации, решение которой зависит от разработки и реализации межведомственной стратегии профилактики алкоголизма и наркомании на период до 2025 года. Эффективно бороться с алкоголизмом и наркоманией можно лишь совместными усилиями семьи и церкви, систем образования и здравоохранения, гражданского общества и СМИ. Анализ, систематизация и внедрение дореволюционного опыта трезвенного обучения необходимы на современном этапе модернизации системы российского образования.

**Ключевые слова:** здоровый образ жизни, императив трезвости, национальная безопасность, общества трезвости, профилактика алкоголизма и наркомании, социокультурные образцы

**Введение.** Борьба за трезвость в контексте православного образования. В отечественной истории накоплен богатый материал по антиалкогольной пропаганде среди населения в контексте православного образования. В России на протяжении нескольких веков заботой о просвещении народа совместно занимались государственная власть и Русская Православная Церковь. Вектор светского и религиозного образования был направлен на формирование духовных ценностей личности и мотивации к ведению здорового образа жизни у подрастающего поколения россиян. С X по XVIII век православная школа, имея монопольное положение

в стране, была ориентирована на выработку осознанного выбора пути воздержания и благочестия у обучающихся и популяризацию трезвого образа жизни у народа. Жители русских сёл и казачьих станиц осознавали губительность алкоголизма и отмечали прямую зависимость между трезвым образом жизни человека, его культурным уровнем и хозяйственным состоянием его двора.

Трезвенное движение в контексте православного образования было связано с именами русского педагога С. А. Рачинского и иеромонаха П. М. Горшкова. В 1905 году в России была создана первая школа трезвости. Учение о трезвости с 1909 года было включено



в учебный план духовных семинарий, а с 1910 года его начали преподавать в церковно-приходских школах. Дореволюционный опыт внедрения идей трезвости в образовании был рассмотрен в работах отечественных исследователей: Г. В. Гусева, П. Ф. Каптерева, В. О. Ключевского, А. С. Маюрова, С. И. Миропольского, В. А. Цыганкова и др.

Основы здоровьесбережения нации были заложены в педагогическом опыте антиалкогольного воспитания школьников и молодёжи России конца XIX века – начала XX века в церковно-приходских школах и церковно-приходских обществах трезвости как учреждениях дополнительного образования. Опыт показал, что в борьбе за отрезвление народа нельзя ограничиваться лишь административно-запретительными мерами. В процессе формирования трезвого образа жизни важно уделять должное внимание созданию у человека действенных смыслообразующих мотивов поведения, реализация которых связана с выполнением главного условия – абсолютного воздержания от алкоголя [6].

В этой связи Г. В. Гусев точно подметил: «Православное образование, органично присущее российскому образованию в целом, включает в себя императив трезвости, ибо содержание православного образования предопределяет обязательное изучение текстов Священного Писания и святых отцов, где мысль о вреде и губительности пьянства и призывы к трезвой, воздержанной и благочестивой жизни проходят красной нитью» [7, с. 11]. Периодизация истории развития образования в России, по П. Ф. Каптереву, включает три периода: церковно-религиозная педагогика, государственная педагогика, общественная педагогика. Каждый из предыдущих периодов, подходя к концу, не исчезает бесследно, а вплетается в канву последующего, что указывает на соответствие сети православных образовательных учреждений всем уровням современной системы образования. В своей работе «История русской педагогики» П. Ф. Каптерев указывает на преобладание одного из этих начал (церковного, государственного, общественного) над другими в определённый период времени [8].

В течение семи веков русская школа существовала исключительно как церковно-приходская школа, в которой обучение грамоте и обучение вере сливались в единый образовательный процесс. С. И. Миропольский в монографии «Очерк истории церковно-приходской школы от её возникновения на Руси до настоящего времени» подчёркивает,

что школа Древней Руси была воистину народная в силу своей общедоступности для детей разных сословий [13, с. 20]. Единство обучения и воспитания в каждой епархии было основано на православно-христианском мировоззрении, что способствовало достижению высокого уровня взаимопонимания между русскими людьми, их единению и духовному согласию вопреки социальной розни [9, с. 340].

Религиозное образование в школах и академиях при монастырях было ориентировано на изучение богословия и светских наук, учебный материал которых трактовался с позиций православия. Содержание православного образования включало изучение учащимися текстов Священного Писания и отношения святых отцов к употреблению алкоголя. Методика преподавания основ Закона Божия была направлена на формирование духовно-нравственной личности, осознанно выбирающей путь трезвой, воздержанной, смиренной и благочестивой жизни. Вместе с тем, единая программа преподавания Закона Божия в гимназиях была утверждена Священным Синодом лишь в 1851 году.

Трезвость являлась одним из главных постулатов духовно-нравственного содержания православного образования в России. Крестьянское трезвенное движение возникло в 1858–1860 годах и характеризовалось появлением в нашей стране общества трезвости, в которое вошли люди, давшие обет воздержания от употребления алкоголя. С. А. Рачинский в своей педагогической деятельности органично соединил задачи воцерковления школы с борьбой за народную трезвость. Татевское общество трезвости, возглавляемое им, к 1890 году насчитывало 1018 человек.

Святой праведный Иоанн Кронштадский также был великим подвижником трезвенного движения. Благодаря его стараниям в Кронштадте в октябре 1882 года состоялось открытие первого в России «Дома трудолюбия» – воспитательно-образовательного учреждения для бедных, спасающего людей от лени, праздности, апатии, печали и тунеядства. Это во многом способствовало выходу Циркулярного Указа Св. Синода в августе 1889 года, в котором предлагалось уточнить сведения об имеющихся на территории епархий обществах трезвости и выявить степень их влияния на религиозно-нравственное состояние не только входящих в их состав лиц, но и на окрестное население [7, с. 78]. Стремительный рост числа приходских обществ трезвости в России начался именно после этого Указа.

Согласно сведениям, изложенным в Первом антиалкогольном адрес-календаре, в дореволюционный период на территории Российской империи численность церковных обществ трезвости достигла 1767. Если говорить о количестве людей, охваченных этим движением, то можно привести в пример Санкт-Петербургское общество трезвости, основанное иереем А. В. Рождественским, которое за пять лет существования насчитывало в своих рядах 72 тысячи постоянных членов [14].

Мероприятия по борьбе за народную трезвость, проводившиеся в этих обществах, Г. В. Гусев классифицирует по 5 основаниям: 1) индивидуальная работа; 2) научно-методическая работа; 3) организационно-массовая работа; 4) подготовка педагогических кадров; 5) нормативно-правовое обеспечение [7, с. 80].

Широкий размах трезвеннического движения Русской Православной Церкви способствовал установлению в России повсеместно ежегодного праздника трезвости, с производством 11 сентября – в день Усекновения главы Иоанна Крестителя – сбора пожертвований на мероприятия по борьбе с народным пьянством. Отрезвление народа заметно сказалось на снижении уровня смертности и преступности. Благодаря мощной поддержке Церкви в конце XIX века – начале XX века была создана всероссийская комплексная система воспитания и образования народа в духе воздержания, трезвости и благочестия. Кадры для ведения антиалкогольной пропаганды готовились во всех семинариях (духовных и учительских) Российской империи. Однако, после революции 1917 года трезвенническое движение идёт на спад. Это было связано с отделением Церкви от государства и школы от Церкви (1918), разрешением продажи вина (1921) и водки (1924).

Православное образование в России после революции 1917 года характеризуется полным уничтожением и дальнейшей национализацией всех общеобразовательных школ, принадлежащих Церкви. На духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения в XX веке негативно сказалось отделение Церкви от государства и школы от Церкви, начатое с января 1918 года.

Долгие годы Советское государство в одиночку пыталось бороться с пьянством. Всем известна антиалкогольная компания 1985–1987 годов, во время которой появились методические рекомендации для учителей «Антиалкогольное воспитание школьни-

ков в процессе изучения основ наук», предлагающие включать элементы пропаганды трезвости в процессе изучения биологии, химии, истории, обществоведения, литературы и т. д. Воспроизводя опыт педагогов-трезвенников конца XIX века – начала XX века, авторы внесли в методические рекомендации некоторые изменения: исключили уроки Закона Божия и добавили новые учебные дисциплины – этика и психология семейной жизни, обществоведение, основы Советского государства и права. А. С. Маюров в книге «Антиалкогольное воспитание: пособие для учителя» предложил педагогическому сообществу методические рекомендации по антиалкогольному воспитанию в процессе проведения внеклассной работы с учениками, семьёй и общественностью [11]. После долгого периода забвения православные общества трезвости стали возрождаться лишь в 90-х годах XX века.

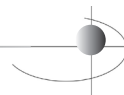
Положение Церкви заметно улучшилось в год празднования Тысячелетия Крещения Руси, а Закон РСФСР о свободе вероисповеданий от 25.10.1990 года послужил отправной точкой к возрождению духовных академий, семинарий, училищ, регентских и воскресных школ.

В настоящее время РПЦ принимает активное участие в работе по профилактике алкоголизма, реабилитации и реадaptации лиц, страдающих алкогольной зависимостью. Сегодня в России насчитывается около 200 православных организаций, оказывающих помощь людям, страдающим алкоголизмом, и 63 центра, помогающие наркозависимым.

Национальный День трезвости был восстановлен в России в 2014 году по инициативе Русской Православной Церкви спустя 100 лет после того, как его начали отмечать ежегодно. Инициатива празднования Дня трезвости была поддержана в министерствах здравоохранения, образования и культуры Российской Федерации. Во всех регионах нашей страны 11 сентября проходят спортивные и творческие мероприятия, конференции и семинары, связанные с профилактикой наркотизма. Ежегодно в преддверии Всероссийского дня трезвости Русская Православная Церковь призывает известных людей не стесняться говорить о том, что они ведут трезвый образ жизни.

Из вышеизложенного следует вывод: эффективно бороться с алкоголизмом и наркоманией можно лишь совместными усилиями семьи и церкви, систем образования и здравоохранения, гражданского общества и СМИ.





Анализ, систематизация и внедрение дореволюционного опыта трезвенного обучения необходимы на современном этапе модернизации системы российского образования.

**Данные о методологии и методике исследования.** *Здоровьесберегающий фактор человеческого капитала – фундамент развития страны на долгосрочную перспективу.* Человеческий капитал – это стратегический ресурс не только каждой российской семьи, но и любой нации, всякого профессионального сообщества и государства в целом. Основой эффективного функционирования человеческого капитала в масштабе всей страны является высокий уровень духовного и физического здоровья её граждан.

В Стратегии национальной безопасности Российской Федерации от 31.12.2015 года прописаны приоритетные задачи развития страны на долгосрочную перспективу, среди которых основополагающей является «увеличение продолжительности жизни, снижение уровня инвалидности и смертности населения, увеличение численности населения»<sup>1</sup>. Среди угроз национальной безопасности в сфере охраны здоровья граждан РФ алкоголизм и наркомания занимают лидирующие позиции.

В соответствии со статьёй 12 Федерального закона Российской Федерации от 21.11.2011 г. № 323-ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации», приоритет развития профилактики в сфере охраны здоровья обеспечивается путём: разработки и реализации программ формирования здорового образа жизни, в том числе программ снижения потребления алкоголя и табака, предупреждения и борьбы с немедицинским потреблением наркотических средств и психотропных веществ. Статьёй 30 указанного закона определён межведомственный характер мероприятий по профилактике неинфекционных заболеваний и формированию здорового образа жизни.

Согласно статье 19 Федерального закона от 28.06.2014 г. № 172-ФЗ «О стратегическом планировании в Российской Федерации», для совокупности отраслей социально-экономического развития или сфер государственного управления разрабатываются межотраслевые стратегии, которые в дальнейшем могут стать ориентиром подготовки методического обеспечения стратегического планирования по борьбе с алкоголизмом и наркоманией.

Таким образом, снижение уровня смертности, увеличение рождаемости, формирование здорового образа жизни населения являются одной из важнейших межотраслевых проблем развития Российской Федерации, решение которой зависит от разработки и реализации межведомственной стратегии профилактики алкоголизма и наркомании на период до 2025 года.

Аддиктивное поведение является формой «отклоняющегося» от нормы поведения, которое по форме, содержанию и результату приносит вред не только благополучию конкретного индивида, но и представляет угрозу и опасность для жизни, здоровья и социального статуса родных и близких ему людей. Поведенческая норма предполагает отсутствие у человека какой-либо зависимости и соблюдение им этико-правовых и социокультурных норм. Отсутствие зависимости является маркером того, что индивид контролирует своё поведение, осознаёт ответственность за действие/бездействие и не потакает вредным склонностям/привычкам.

Российские исследователи С. К. Бондырева и Д. В. Колесов классифицируют наркотизм по различным конкретным проявлениям: химический и информационный; жажда риска и власти [5, с. 3]. Учёные отмечают в проявлениях наркотизма общую гедоническую основу, в которой стремление индивида к получению удовольствия зачастую идёт вразрез со здравым смыслом и инстинктом самосохранения.

Профилактика наркотизма должна начинаться с формирования высокого уровня психоэмоциональной устойчивости индивида, находящегося в ситуации неопределённости, в комплексе с установкой на ведение им трезвого образа жизни. Это возможно посредством моделирования проблемных ситуаций, центрированных на всестороннее развитие личности детей и молодёжи. В деле приобщения граждан более зрелого возраста к ценностям здорового образа жизни важная роль отводится работодателям, объединившим под эгидой корпоративной здоровьесберегающей деятельности всех сотрудников. Корпоративная ответственность должна быть возложена на должностных лиц, занимающихся разработкой и внедрением комплекса профилактических мероприятий по борьбе за народную трезвость на рабочих местах.

Федеральные и региональные модели профилактики наркотизма могут быть включены в единое образовательное пространство России после утверждения Межведом-

<sup>1</sup> Утверждена Стратегия национальной безопасности России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/news/51129> (дата обращения: 04.01.2017). – С. 26.

ственной стратегии формирования здорового образа жизни граждан РФ. Эта стратегия должна быть сфокусирована на всестороннее развитие личности детей и молодёжи посредством социокультурных образцов, популяризирующих трезвый образ жизни и способствующих формированию доминанты «на лицо другого человека». Мотивацию к здоровьесберегающей деятельности необходимо формировать у всех участников образовательного процесса – педагогов, обучающихся, родителей.

Эффективность государственной политики в области воспитания подрастающего поколения напрямую зависит от разработки междисциплинарных исследований, имеющих в основе отечественное научное наследие, учитывающих современные тенденции российского общества и отличительные особенности разных возрастных групп (психологические, социокультурные и профессиональные).

Действенность мер профилактики наркотизма среди населения в большей степени зависит от слаженности механизма межведомственного взаимодействия органов управления образованием и здравоохранением, системы социальной защиты населения и органов внутренних дел, семьи и религиозных организаций.

В процессе социализации важно формировать у молодёжи восприятие целостной картины мира и определения своей роли в ней. Это возможно посредством принятия индивидом активных жизненных позиций: 1) ценителя красоты; 2) почитателя традиций предков; 3) творца своей жизни; 4) созидателя благ общества; 5) исследователя биосферы и космоса; 6) избавителя от горя, болезней и смерти; 7) хранителя жизни на Земле [2, с. 106].

Духовное единство народа в основе своей имеет общую систему нравственных ориентиров, что способствует консолидации общества и ускоряет решение масштабных национальных задач. В деле возрождения духовности народа необходимо задействовать духовные скрепы: 1) любовь к семье, природе, окружающим людям, малой родине, Родине – основа патриотизма; 2) милосердие, сочувствие, сострадание – основа взаимопомощи; 3) стремление к наукам, творчество, трудолюбие – основа служения народу; 4) искренность, уважение, настойчивость, справедливость – основа правосознания [1, с. 115].

В условиях инновационного общества планируемый, контролируемый и регулируемый

процесс социализации подрастающего поколения россиян проходит в образовательных учреждениях страны. В деле сохранения и приумножения традиционных общечеловеческих ценностей, единения нашего многонационального народа ведущая роль принадлежит культуре, науке и религии.

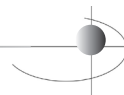
Масштабные задачи формирования доминант здорового образа жизни у россиян реализуемы в контексте религиозного и светского гуманизма при условии соблюдения принципа преемственности в рамках единого образовательного пространства России и взаимодействия четырёх компонентов содержания антиалкогольной пропаганды: духовно-нравственного, образовательного, психологического и социокультурного. Это представляется возможным благодаря совместным действиям семьи и профессиональных сообществ, религиозных организаций и образовательных учреждений страны, институтов гражданского общества и СМИ.

Важными составляющими психофизического и социокультурного компонентов являются: семейная социализация, профилактическая работа и психотерапевтическая реабилитация пациентов с аддиктивным поведением. Формирование высокого уровня правосознания у подрастающего поколения россиян изначально осуществляется в лоне семьи, а уже затем – в социуме. На современном этапе развития российской системе образования необходимо выработать единые подходы к формированию в обществе социокультурных образцов, приближённых к поведенческим нормам.

**Результаты исследования и обсуждение результатов.** Роль социокультурных образцов в формировании доминант трезвого образа жизни у россиян. Создание условий для формирования единого профилактического пространства жизни и деятельности граждан России требует совместных усилий со стороны заинтересованных участников этого процесса: всех министерств, ведомств, агентств, служб, надзора, общественных и религиозных организаций.

Науке давно известно благотворное влияние ведения здорового образа жизни с малых лет на состояние здоровья индивида, долготу его жизни, быстроту ума и «молодую» старость. Немаловажное значение для продолжительности жизни человека имеют бодрость духа и оптимистический настрой человека.

В этой связи И. И. Мечников писал: «...личная нравственность заключается в



таким поведении, при котором может совершиться нормальный цикл жизни, приводящий к возможно полному чувству удовлетворения, которое достижимо только в преклонном возрасте. Вот почему мы вправе назвать безнравственным человека, который в молодости растрчивает здоровье и силы и этим лишает себя возможности ощутить величайшее удовлетворение жизнью» [12, с. 524].

По мнению учёного, пессимизм и тяга к вредным привычкам возникают из-за несоизмеримости желаний человека с его возможностями. И. И. Мечников считал, что величайшее счастье заключается в нормальной эволюции чувства жизни, приводящего к спокойной старости и к чувству насыщения жизнью. Учёный разработал теорию правильной жизни – ортобиоз, основа которого базируется на борьбе с дисгармониями и включает в себя: исправление физических недостатков и несовершенств человека, победу над болезнями, укорачивающими жизнь, противодействие вредным привычкам, соблюдение правил гигиены, социальные переустройства, создание гармоничного организма, полностью созвучного природе. Склонность молодых людей к пессимизму является препятствием на пути к правильной жизни. «Оптимистическое мирозерцание связано с нормальным здоровьем, в то время как пессимизм зависит от какой-нибудь физической или душевной болезни» [12, с. 427].

И. И. Мечников считал важным процесс формирования оптимистического мирозерцания и личной нравственности человека, ведущую роль в этом отводил науке, медицине, образованию и воле самого индивида. Учёный утверждал, что нравственность в науке должна способствовать достижению идеала, который состоит не только в физическом и моральном совершенствовании каждого индивидуума, но и в достижении новых принципов человеческих взаимоотношений. Для этого люди своим разумом должны возвыситься над гневом и невежеством, жестокостью и ненавистью, мещанством и антигуманностью. «Научное образование так необходимо для нравственного поведения, что невежество следует отнести к наиболее безнравственным явлениям» [12, с. 537].

В. М. Бехтерев полагал, что человека необходимо изучать как «целостное онтологическое бытие, биосоциальное образование в нерасчленённом единстве всех его сторон, во взаимодействии с миром (природным, космическим, социальным)» [4, с. 8]. Учёный признавал основополагающую роль мозга и

нервной системы в жизнедеятельности человека и возможной регуляцией его взаимоотношений с внешней социальной средой. По мнению В. М. Бехтерева, развитие и совершенствование личности не завершается фактом взросления или получения высшего образования, поскольку окончательное завершение развития личности создаётся специальными условиями окружающей среды. Следовательно, решая проблемы профилактики наркотизма среди населения, нельзя упускать из вида вопрос о взаимоотношении личности и социальной среды, в которой проявляет себя личность.

«Личность – это относительно устойчивая система социально значимых черт, характеризующая индивида как члена того или иного общества или общности. Другими словами, для становления и проявления личностных качеств существенное значение имеет социум» [15, с. 21]. Нормальное развитие личности, по мнению В. М. Бехтерева, обеспечивают: 1) общественная санитария; 2) борьба с биологическими факторами вырождения; 3) устранение губительного распространения спиртных и иных опьяняющих напитков; 4) улучшение экономического положения населения; 5) создание условий для самостоятельности населения и правоспособной активности личности; 6) воспитание и обучение; 7) свободное развитие общественной деятельности представляет лучшую гарантию правильного и здорового развития личности [4, с. 122–131].

Следовательно, посредством деятельностного подхода к социализации подрастающего поколения и создания условий для всестороннего развития личности каждого индивида возможно формирование единого профилактического пространства, охватывающего все слои и группы населения нашей страны. «В процессе профилактической работы у индивида следует формировать необходимые для ведения здорового образа жизни личностные качества: степень волевой регуляции поведения, использование правовых и нравственных оснований, этических норм, мировоззренческих установок, доминант мышления и социальных интересов при выборе вектора деятельности и системы поступков» [3, с. 711].

Человек, подверженный наркотизму, постепенно деградирует, у него понижается уровень социальной активности и происходит смена приоритетов в иерархии потребностей. Привычные большинству людей потребности уходят на второй план, а их место занимает

жажда получения всё новых и новых удовольствий. Доминанта является функциональным органом центральной нервной системы, который представляет собой цепной рефлекс, направленный на определённый разрешающий акт – достижение цели. Доминанта выстраивает определённую иерархию потребностей индивида и концентрирует все психофизические ресурсы человека на удовлетворение каждой потребности строго по очереди. Между тем, механизм замены одной доминанты на другую может включиться и вне зависимости от достижения цели: «Возникновение новой доминанты, функционально не совместимой с первой, намечает экзогенный конец для первой» [20, с. 33]. Это указывает на эффективность методов профилактической работы, дающих установку на приоритет альтернативных видов деятельности.

Принцип доминанты объясняет возможность механического характера рецидива аддиктивного поведения человека: «След однажды пережитой доминанты, а то и вся доминанта могут быть частично вызваны вновь в поле внимания, как только возобновится, хотя бы частично, раздражитель, ставший для неё адекватным» [20, с. 32]. Учение о доминанте А. А. Ухтомского необходимо учитывать при разработке межведомственных программ, ориентированных на профилактику наркотизма.

Задачи формирования доминанты трезвости у подрастающего поколения россиян реализуемы при условии создания единого профилактического пространства на территории всей страны. Методическое обеспечение межведомственных программ по формированию здорового образа жизни населения должно быть центрировано на приобщение молодого поколения к вере и культурным традициям нашего многонационального народа через популяризацию в СМИ социокультурных образов и моделей поведения, которые будут нести в массы ценности светского и религиозного гуманизма.

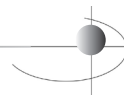
Беря за основу опыт отечественных междисциплинарных исследований, российским системам образования и здравоохранения по силам разработать концепцию по формированию у индивида доминанты трезвости и оптимистического отношения к самому себе, другим людям, обществу, природе и миру в целом. При деятельностном подходе к социализации личности можно подвести молодого человека к осознанию необходимости ведения трезвой и социально активной жизни с целью достижения им благополучной старости.

Мощную пропаганду трезвеннического образа жизни в Советском Союзе проводил Ф. Г. Углов. Рассуждая о губительности дурмана, он писал: «Алкоголизм расстраивает здоровье миллионов людей, увеличивает смертность при целом ряде заболеваний, является причиной многих физических и психогенных болезней, дезорганизует производство, разрушает семью, резко увеличивает преступность и в значительной степени подтачивает моральные устои общества. Однако и это ещё не самые тяжёлые последствия пьянства. Самым большим злом для любого народа и человечества в целом следует считать появление высокого процента умственно неполноценных детей» [19, с. 145–146].

Для Ф. Г. Углова, как самого долгооперирующего хирурга в мире, императив трезвости был нормой. Он неоднократно говорил, что трезвость – это полный и осознанный отказ от табачных, алкогольных и наркотических самоотравлений, а жизнь без алкоголя – это естественное и единственно разумное состояние человека, семьи, общества, государства.

Значительную роль в профилактике наркотизма играют представители интеллигенции – врачи и учителя. На них общество издавна возлагало большие надежды. Посредством социокультурных образцов и личного примера интеллигенция задавала определённый темп жизни, поднимала духовно-нравственный уровень мировоззренческого дискурса общества и акцентировала внимание на здоровьесберегающем потенциале личности.

Роль социокультурных образцов в формировании доминант трезвого образа жизни у россиян очень значима. На преподавателях педагогических и медицинских вузов и колледжей лежит большой груз ответственности, поскольку они своим личным примером должны способствовать профессиональному росту будущих педагогов и медиков, а те, в свою очередь, смогут транслировать императив трезвости своему окружению. Внедрение в жизнь требований этических кодексов на уровне профессиональных сообществ вполне оправдано, так как педагогическим и медицинским работникам в рамках своих должностных обязанностей придётся заниматься популяризацией трезвого образа жизни среди коллег, пациентов, учеников и их родителей. В своё время Ф. Г. Углов справедливо отметил, что врач достоин осуждения вдвойне, когда он поднимает стакан с водкой или закуривает папиросу. Если себе такое позволяет



врач, на которого другие привыкли смотреть как на авторитет в вопросах профилактики здоровья, то этим он обесценивает все призывы и предупреждения о вреде алкоголя и курения. Пример всегда сильнее слова [18].

Многие исследователи проблем стремительной алкоголизации и наркотизации населения сходятся во мнении, что первичная профилактика является самым эффективным средством борьбы с этим злом. Например, Н. А. Сартаева главную роль в профилактической работе отводит формированию у населения наркотического иммунитета, заключающегося в способности человека противостоять любым незаконным действиям с наркотиками, основанной на социальном контроле и самоконтроле. По мнению учёного, главными признаками выработки наркотического иммунитета у человека являются: отсутствие опыта употребления наркотиков, негативное отношение к ним, наличие внутреннего регулятора норм поведения, заполнение пробела в знаниях о наркотиках и последствиях их немедицинского потребления [16, с. 124].

По мнению социологов, действенность подходов к профилактике алкоголизма и наркомании заключается в распространении информации о наркотиках, аффективном обучении, роли социальных факторов, формировании жизненных навыков, альтернативной деятельности, укреплении здоровья [10, с. 147–149].

Следует отметить, что первичная профилактика наркотизма, направленная на трансляцию императива трезвости и выработку иммунитета у населения к этому злу, не проработана в междисциплинарных исследованиях. Духовно-нравственный, психофизический и социокультурный потенциал формирования доминант трезвого образа жизни у молодёжи заложен в образовательной среде педагогических и медицинских вузов и колледжей, где есть все условия для создания единого профилактического пространства. В ходе реализации межведомственного взаимодействия по вопросам профилактики алкоголизма и наркомании появится возможность выработать единые подходы к профессиональной

додипломной и последипломной подготовке специалистов российских систем образования и здравоохранения.

А. С. Сорокина и В. Н. Власова, изучая проблемы ценностных детерминант жизни в контексте додипломного и постдипломного образования, пришли к выводу: «...ни наука, ни общество, которому она служит, до сих пор не выработали единого консолидированного представления о ценностном отношении к образу жизни как важнейшему фактору и национального, и личного здоровья. Здесь усилиями отдельных учёных не обойтись. Требуется государственная воля, выражаемая программой в виде национального проекта, и встречное движение общества с его огромным гражданским потенциалом» [17, с. 138].

**Заключение.** На сегодняшний день лидерами в профилактике наркотизма являются представители органов внутренних дел, медики, волонтёры и священники РПЦ. К сожалению, в решении вопросов первичной профилактики употребления одурманивающих веществ в среде детей, подростков и молодёжи система российского образования и СМИ полноценно не задействованы.

Тем не менее, выработке императива трезвости будет способствовать слаженность механизма взаимодействия всех ветвей государственной власти и институтов гражданского общества в деле борьбы за народную трезвость, а наличие определённых социокультурных образцов, востребованных в современном российском обществе, уже предопределено Стратегией национальной безопасности РФ, одной из задач которой является «формирование государственного заказа на создание кинематографической и печатной продукции, телерадиопрограмм и интернет-ресурсов»<sup>1</sup>.

Безусловно, ценностные детерминанты личности и основы правосознания народа закладываются в семье, но в эпоху кризиса семейных ценностей на российскую систему образования возложен груз ответственности за качество духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения и транслирование императива трезвости на все слои и группы населения страны.

#### Список литературы

1. Агеева Н. А. Духовные скрепы как важный фактор становления и развития гражданского общества // Современные научные исследования и инновации. 2015. № 4–4. С. 111–117.
2. Агеева Н. А. Идеи русского космизма в контексте научно-технологического развития страны // Современные научные исследования и инновации. 2015. № 4–4. С. 100–108.

<sup>1</sup> Утверждена Стратегия национальной безопасности России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/news/51129> (дата обращения: 04.01.2017). – С. 31.

3. Агеева Н. А. Профилактика алкоголизма и наркомании как неотъемлемая часть работы по формированию доминант здорового образа жизни у россиян // Современные научные исследования и инновации. 2016. № 3. С. 711–720.
4. Бехтерев В. М. Проблемы развития и воспитания человека / под ред. А. В. Брушлинского и В. А. Кольцовой. М.: Ин-т практ. психол.; Воронеж: МОДЭК, 1997. 416 с.
5. Бондырева С. К., Колесов Д. В. Наркотизм (природа и преодоление). М.: Изд-во Моск. психол.-социального ин-та; Воронеж: МОДЭК, 2006. 432 с.
6. Братусь Б. С., Сидоров П. И. Психология, клиника и профилактика раннего алкоголизма. М.: Изд-во МГУ, 1984. 144 с.
7. Гусев Г. В. История обучения и воспитания трезвости в православном образовании: дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. М., 2007. 143 с.
8. Каптерев П. Ф. История русской педагогики. Изд. 2-е. СПб.: Алетейя, 2004. 560 с.
9. Ключевский В. О. Курс русской истории: соч. в 9 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. 447 с.
10. Лисовский В. Т., Колесникова Э. А. Наркотизм как социальная проблема. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2001. 200 с.
11. Маюров А. С. Антиалкогольное воспитание: пособие для учителя. М.: Просвещение, 1987. 189 с.
12. Мечников И. И. Пессимизм и оптимизм. М.: Сов. Россия, 1989. 640 с.
13. Миропольский С. И. Очерк истории церковно-приходских школ. Изд. 3-е. М.: ПСТГУ, 2006. 408 с.
14. Михайлов В. А., Цыганков В. А. Петербургский батюшка Александр Васильевич Рождественский. СПб.: Неупиваемая Чаша, 2000. 186 с.
15. Руководство по аддиктологии / под ред. В. Д. Менделевича. СПб.: Речь, 2007. 768 с.
16. Сартаева Н. А. Наркотизм: социально-правовой аспект // Государство и право. 2003. № 2. С. 124.
17. Сорокина А. С., Власова В. Н. Образовательное пространство медицинского вуза как среда, формирующая стремление к здоровому образу жизни // Образование. Наука. Инновации. 2014. № 6. С. 134–140.
18. Углов Ф. Г. Будни хирурга. Человек среди людей. М.: АСТ: Харвест, 2014. 416 с.
19. Углов Ф. Г. Человек среди людей: Записки врача. М.: Мол. гвардия, 1982. 336 с.
21. Ухтомский А. А. Доминанта. СПб.: Питер, 2002. 448 с.

**Статья поступила в редакцию 07.01.2017; принята к публикации 30.01.2017**

**Библиографическое описание статьи**

Агеева Н. А. Императив трезвости в контексте светского и религиозного образования // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 6–15.

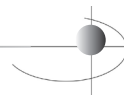
**Nataliya A. Ageeva,**  
*Candidate of Philosophy, Associate Professor,*  
*Rostov State Medical University*  
*(29 Nakhichevansky Per., Rostov-on-Don, 344022, Russia),*  
*e-mail: nataliya.ageeva@mail.ru*

**Temperance Imperative in the Context of Secular and Religious Education**

The article examines some topical issues of alcoholism and drug addiction prophylaxis in the context of secular and religious humanism. In the anti-alcoholic prophylaxis the author singles out four components: moral-spiritual, educational, psycho-physical and sociocultural ones. In the moral-spiritual and educational components the leading role belongs to educational work which is oriented to the formation of healthy lifestyle dominants among the youth and children. It becomes possible due to the cooperative actions of a family, educational and religious institutions in the country. An important constituent of psycho-physical and socio-cultural components is the use of a differentiated approach to prophylaxis on both individual and group levels. Ethical and legal aspects of anti-alcoholic propaganda tend to be a necessary condition for a high level of legal awareness formation among the rising generation of Russians. The introduction of ethical codes for the students will contribute to their successful professional adaptation.

The author proceeds from the fact that a decline in the death rate, an increase in the birth rate, the formation of the population's healthy lifestyle are of crucial importance among interindustry problems of the Russian Federation development. Their solution depends on working out and realizing an inter-departmental strategy of drug addiction and alcoholism prophylaxis till 2025. An effective struggle against alcoholism and drug addiction is possible only with mutual efforts of the family and the church, health care and education systems, civil society and mass media. Analysis, systematization and implementation of pre-revolutionary experience of temperance education are the necessary components of the present day modernization of the Russian education system.

**Keywords:** healthy lifestyle, temperance imperative, national security, temperance societies, alcoholism and drug addiction prophylaxis, sociocultural patterns



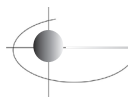
### References

1. Ageeva N. A. Dukhovnye skrepy kak vazhnyi faktor stanovleniya i razvitiya grazhdanskogo obshchestva // *Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovatsii*. 2015. № 4–4. S. 111–117.
2. Ageeva N. A. Idei russkogo kosmizma v kontekste nauchno-tehnologicheskogo razvitiya strany // *Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovatsii*. 2015. № 4–4. S. 100–108.
3. Ageeva N. A. Profilaktika alkogolizma i narkomanii kak neot'emlemaya chast' raboty po formirovaniyu dominantnogo obrazu zhizni u rossiyan // *Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovatsii*. 2016. № 3. S. 711–720.
4. Bekhterev V. M. Problemy razvitiya i vospitaniya cheloveka / pod red. A. V. Brushlinskogo i V. A. Kol'tsovoi. M.: In-t prakt. psikhol.; Voronezh: MODEK, 1997. 416 s.
5. Bondyreva S. K., Kolesov D. V. Narkotizm (priroda i preodolenie). M.: Izd-vo Mosk. psikhol.-sotsial'nogo in-ta; Voronezh: MODEK, 2006. 432 s.
6. Bratus' B. S., Sidorov P. I. Psikhologiya, klinika i profilaktika rannego alkogolizma. M.: Izd-vo MGU, 1984. 144 s.
7. Gusev G. V. Istoriya obucheniya i vospitaniya trezvosti v pravoslavnom obrazovanii: dis. ... kand. ped. nauk: 13.00.01. M., 2007. 143 s.
8. Kaptelev P. F. Istoriya russkoi pedagogii. Izd. 2-e. SPb.: Aleteiya, 2004. 560 s.
9. Klyuchevskii V. O. Kurs russkoi istorii: soch. v 9 t. T. 3. M.: Mysl', 1988. 447 s.
10. Lisovskii V. T., Kolesnikova E. A. Narkotizm kak sotsial'naya problema. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2001. 200 s.
11. Mayurov A. S. Antialkogol'noe vospitanie: posobie dlya uchitelya. M.: Prosveshchenie, 1987. 189 s.
12. Mechnikov I. I. Pessimizm i optimizm. M.: Sov. Rossiya, 1989. 640 s.
13. Miropol'skii S. I. Ocherk istorii tserkovno-prihodskikh shkol. Izd. 3-e. M.: PSTGU, 2006. 408 s.
14. Mikhailov V. A., Tsygankov V. A. Peterburgskii batyushka Aleksandr Vasil'evich Rozhdestvenskii. SPb.: Neupivaemaya Chasha, 2000. 186 s.
15. Rukovodstvo po addiktologii / pod red. V. D. Mendeleevicha. SPb.: Rech', 2007. 768 s.
16. Sartaeva N. A. Narkotizm: sotsial'no-pravovoi aspekt // *Gosudarstvo i pravo*. 2003. № 2. S. 124.
17. Sorokina A. S., Vlasova V. N. Obrazovatel'noe prostranstvo meditsinskogo vuza kak sreda, formiruyushchaya stremlenie k zdorovomu obrazu zhizni // *Obrazovanie. Nauka. Innovatsii*. 2014. № 6. S. 134–140.
18. Uglov F. G. Budni khirurga. Chelovek sredi lyudei. M.: AST: Kharvest, 2014. 416 s.
19. Uglov F. G. Chelovek sredi lyudei: Zapiski vracha. M.: Mol. gvardiya, 1982. 336 s.
21. Ukhtomskii A. A. Dominanta. SPb.: Piter, 2002. 448 s.

Received: January 07, 2017; accepted for publication January 30, 2017

### Reference to the article

Ageeva N. A. Temperance Imperative in the Context of Secular and Religious Education // *Humanitarian Vector*. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 6–15.



## УДК 502.315

**Лидия Викторовна Гомбоева,**

*кандидат философских наук,*

*Восточно-Сибирский государственный университет  
технологий и управления*

*(670013, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Ключевская, 40 в),*

*e-mail:lida67@mail.ru*

### **Развивающая культура: этико-политико-правовые основы**

Современный кризис в стране, в основном, обусловлен причинами нематериального характера: мировоззренческой недальновидностью, психологической незрелостью и отсутствием реальной развивающей политики. Во многом это обусловлено отсутствием или слабостью соответствующей развивающей теории. В широком дискурсе практически отсутствует важное понятие «развивающая культура». В статье мы не только раскрываем своё видение этого понятия, но и на основе синтеза развивающих восточных и западных представлений выделяем внутренние (индивидуальные) и внешние (социальные, институциональные) условия формирования развивающей культуры. К внутренним (индивидуальным) условиям отнесены качества бодхисаттвы, т. е. личности, устремлённой к развитию ради блага других существ, такие, как сострадание, ясный ум и творческая активность, а также отмеченные Платоном и Аристотелем гражданские качества: умеренность, великодушие, мужество и справедливость. Ко внешним условиям отнесены: гуманизм, свобода, справедливость, равенство. На основании исследованного можно сформулировать план действий на вечный вопрос: «Что делать?»: популяризация целостного мировоззрения; гуманизация общественного порядка; демократизация образования; реформация правовой системы. Всё это позволит повысить качество человеческого и социального капиталов страны, уровень доверия в обществе, поможет сделать человеческую и общественную жизнь более осмысленной и полноценной.

**Ключевые слова:** развивающая культура, духовные качества, буддизм, гражданские качества, гуманизация, правовая реформа

**Введение.** Современная отечественная культура оставляет желать лучшего: очевидно снижается уровень экономического и духовного благополучия народа; остаётся невысоким уровень основных факторов инновационной экономики – человеческого и социального капиталов. Соответственно, при существующей зависимости страны от нестабильного рынка углеводородов мы сильно рискуем своим относительным благополучием и даже самим существованием. Чтобы переломить ситуацию нарастания риска, нужно взять устойчивый политический курс на формирование не авторитарно-потребительской культуры, а развивающей и либерально-демократической. И действовать необходимо на двух уровнях: на социальном и на индивидуальном. Немного перефразируя Джона Дьюи, скажем: «Сегодня нам нужны такие институты, которые готовят акторов развивающей культуры». Можно также привести красивую мысль Ф. Саватера: «От персика родится персик, от леопарда – леопард. Лишь человек не может родиться человеком: он им становится. Человек – это реальность культуры» [7, с. 19]. Иначе говоря, чтобы человек стал человеком, а общество процветало, крайне

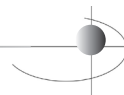
желательно, чтобы культура способствовала их развитию, чтобы культура была развивающей, а для этого следует исследовать соответствующие этические, политические и правовые основания, т. е. нужно чётко себе представлять: какими личностными качествами должны обладать акторы социального развития, какую политику нужно выстраивать, какой должна быть развивающая правовая система?

**Данные о методологии и методике исследования.** В статье мы дадим определение развивающей культуры, проанализируем индивидуальные и социальные (институциональные) условия развивающей культуры. На основе синтеза буддийских и Аристотелевских представлений о добродетелях человеческого характера перечислим духовные и гражданские качества актора социального развития.

**Результаты исследования.** Развивающей культурой можно назвать такую культуру, в которой имеются достаточные условия для развития и раскрытия духовного и творческого потенциала каждой личности.

Некоторые могут сказать, что в современной России есть все условия для разви-





тия личности. На это можно ответить хотя бы таким встречным вопросом: «Если это так, то почему Россия не входит в число самых развитых стран и даже просто развитых?». Да и как может страна, где только официально около шестнадцати, а неофициально гораздо больше процентов граждан от общей численности населения проживают на уровне ниже прожиточного минимума или около этого, обладать развивающей культурой? Поэтому следует признать, что в нашей стране нет или крайне недостаточно развивающей культуры.

Возможно, развивающая культура представляет собой некий не вполне осуществимый, но крайне необходимый социально-конструирующий идеал, такой же, как, например, гражданское общество или правовое государство. Наличие таких идеалов ведёт к развитию, а отсутствие – к стагнации и деградации. Вот, например, на интернет-порталах Китая часто можно встретить выражение – «China is a developing country», можем ли мы сказать то же самое о России? В целом, развивающими культурами можно признать такие культуры семьи, общины и других сообществ, в которых процветает любовь, справедливость и одухотворяющая творческая деятельность, а результат последней виден как в обыденности, так и в высших достижениях культуры. Благодаря введению этого термина мы сможем спрашивать со всех управляющих структур: а что вы собираетесь делать или что сделали для формирования или утверждения развивающей культуры, или вы просто занимаетесь недалёковидным распределением ресурсов?

Ещё немного о терминологии. На наш взгляд, понятие «развивающая культура» гораздо уместнее, человечнее и плодотворнее, чем недавно утвердившийся в России термин «инновационная культура». Под последним чаще всего понимается техническое и технологическое усовершенствование экономики. Однако инновационную культуру невозможно сформировать без развития человека и межличностных отношений. Кстати, о роли отношений в системах и о значении социального капитала прекрасно выразился американский социолог Н. Кристакис: алмаз от графита отличается не атомами, а межатомными связями; чернота и прозрачность, мягкость и твёрдость – свойства не атомов, а отношений между ними [10]. Поэтому развивающая культура (алмаз) нуждается в установлении соответствующих социальных отношений и структурных связей, без них культура остаётся малоценным углём.

В настоящее время понятие «развивающая культура» терминологически не закреплено в философии и вообще практически не встречается в печатных изданиях. В интернете мы встретили только один раз близкое по букве и духу словосочетание: «развивающая культура достоинства» в одноимённой статье психологов А. Асмолова и В. Кудрявцева [1]. Эти авторы противопоставляют ориентированную на творческую самобытность человека и сообществ развивающую культуру достоинства культуре полезности, ориентированной на выживание и простое воспроизведение самой себя. Скажем, серые коробки домов советских городов, стандартизация, унификация учебных процессов, бюрократизм – всё это лики культуры полезности, а национальные песни, танцы, художественное творчество – лики культуры достоинства.

По-видимому, отсутствие до сих пор термина «развивающая культура» обусловлено господством механицизма и дарвинизма, согласно которым всё, включая человека и общество, объясняется прошлыми причинами, а не некоей способностью к самосовершенствованию, как это признаёт телеологизм Аристотеля, Дж. Бруно, И. Канта, Ж.-Б. Ламарка, А. Бергсона и многих других мыслителей. А механицизм и дарвинизм господствует в нашем мировоззрении, как это отмечал ещё Ч. Пирс, поскольку он удобен капиталистам и правящим структурам, которым невыгодно развитие человека и общества.

С точки зрения аристотелевских представлений о реальности как о переходе из состояния бытия-в-потенциальности к бытию-в-актуальности или с позиции синергетического учения о самоорганизации, именно развивающая культура является полноценной культурой, соответствующей природе мироустройства. Об этом же говорит и синергетика. Система, имеющая аттракторы развития, в которой атомизированные элементы участвуют в некоем общем совместном творческом процессе, упорядочивается и развивается.

Сегодня развивающей культуре препятствуют три основных фактора:

- мировоззренческая недалёковидность;
- психологическая незрелость;
- неправильная расстановка политических приоритетов как следствие первых двух.

Мировоззренческая недалёковидность проявляется в: отсутствии господствующей идеологии и ясных гуманистических ориентиров; преобладании механистического мировоззрения, отказывающего человеку в осмысленности и назначении его жизни; отрицании,

вслед за постмодернистами, жизнеутверждающих и социально-развивающих концепций Востока и Запада.

Психологическая незрелость общества состоит в: чрезмерном авторитаризме и эгоцентризме «верхов» и «бегстве от свободы» (термин Э. Фромма) «низов» (абсолютизации власти, легитимизации преемственности её передачи и т. д.); полном смирении перед попранием принципа верховенства правового закона; высоком уровне отчуждённости в обществе и т. п.

Следствием первых двух причин выступает третья – ошибочность, неправильность политических приоритетов и действий. Джон Дьюи сформулировал вполне достойный критерий правильности деятельности государства и других политических институтов: «Высшим тестом для всех политических институтов и производственных формирований будет их вклад во всестороннее развитие каждого члена общества» [4, с. 118]. Мы же вместо того, чтобы развивать страну, её людей, институты и экономику, утверждаем сверхдоходы элит и нищенский уровень существования значительных масс, насаждаем потребительскую культуру, проводим показушные мероприятия, раздуваем конфликты, усиливаем авторитаризм, армию и полицию, нагнетаем атмосферу страха и ненависти, а на критиков такой политики вешаем ярлыки «пятой колонны» и «национал-предателей». Следует констатировать в стране не только отказ от развивающей идеологии и разумных социально-конструирующих целей, но и бездумное растранирование и даже просто уничтожение собственных материальных ресурсов, обесценивание человеческого, социального и духовного капиталов страны, разрушение основ собственного существования.

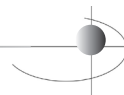
Мировоззренческую недалёковидность, психологическую незрелость и неправильную расстановку политических приоритетов можно преодолеть на основе синтеза достижений индивидуально оздоравливающей восточной культуры и социально-политически продвинутой западной культуры. При этом действовать нужно на двух фронтах: как посредством воспитания индивидуальных качеств актора развивающей культуры, так и через институциональную трансформацию ментальных установок социальной среды.

Одной из наиболее разработанных гуманистических концепций по духовному развитию индивида, на мой взгляд, сегодня является буддийское учение о бодхисаттве [2]. Характерные качества бодхисаттвы – это со-

страдание, ясность ума и творческий потенциал.

*Сострадание, равнодушие, любовь, гуманизм.* Современные люди разобщены и, во многом, равнодушны. Но «равнодушие хуже всего» – утверждает японский исследователь воды М. Эмото на основе широко известного и очень простого в исполнении опыта с рисом. Замоченный в воде рис, который исследователь игнорирует, обретает самые неприятные свойства в отличие от риса, которому говорят плохие слова, и уж тем более от риса, которому говорят добрые слова. Также и люди, к которым равнодушно относятся, «закисают» внутренне и внешне. И это равнодушие стало нашим бичом, из-за которого, в общем-то, и «процветает» весь наш кризис. Поэтому нам необходимо культивировать противоположные качества – гуманизм, равнодушие, любовь, сострадание, соучастие и сорадость. Буддисты говорят, что бодхичитта – основа всех других достоинств. Именно сострадая другим, человек может вдохновиться на самосовершенствование и развитие для того, чтобы наилучшим образом помогать другим. Доброе сердце может преодолеть все трудности ради того, чтобы лучше помочь другим. Эгоистичное сердце не может быть устойчивым источником развития других.

*Ясность ума и осознанность.* Противоположные качества ума – это замутнённость и неосознанность – присущи практически каждому из нас. Здесь можно выделить два уровня: *проблемно-познавательный*, когда человек с трудом справляется с элементарными познавательными задачами; и *проблемно-этический*, когда человек вроде бы интеллектуально здоров, но воспринимает реальность, как бы сказали буддисты, сквозь «туман неведения», и поэтому попадает под влияние алчности, гнева, зависти и других порочных состояний. Надо признать, что с ухудшением качества образования и медицины, с понижением уровня жизни оба вида замутнённости ума становятся всё более массовыми. Для устранения этих препятствий индивидуальному и социальному прогрессу необходимо культивировать ясность ума и осознанность, как в познавательном аспекте, так и в этическом. Методологию развития этической ясности ума предлагает Намкай Норбу Ринпоче: «Ясность – это чистое качество всякой мысли и всякого воспринимаемого явления, не загрязнённое мыслительными оценками... это этап, на котором восприятие ещё живо и реально, но ум ещё не вступил



в действие» [9, с. 28]. Не-оценивание позволяет не вовлекаться в страсть или в отвращение, не совершать негативных поступков, не увеличивать препятствующую развитию негативную карму, сохранять энергию для позитивных поступков.

*Творческий потенциал, энергичность.* Ясность ума и сострадание без творческого потенциала неэффективны. Поэтому третьим важным условием развивающей культуры назовем именно творческий потенциал и его основу – энергичность. Человек – это не просто социальное и механистически биологическое существо, но и существо биоэнергетическое. «Прана», «ци» – фундаментальные понятия многих восточных практически ориентированных духовных систем. Повсеместное распространение последних в мире, их эффективность в исцелении многих болезней – веский аргумент в пользу биоэнергетической концепции человека. Рост творческих способностей у практикующих йогу, цигун свидетельствует об энергетической природе творческих способностей. При этом, конечно, нужно учитывать качество энергии. По-видимому, действительно, различаются низкие биологические вибрации и высокие, и зависят они от чистоты помыслов. Эгоцентризм понижает качество энергетики, а альтруизм – повышает. Именно благодаря здоровой энергетике человек может преодолевать внутренние и внешние препятствия, участвовать в осуществлении благих культурных проектов, в том числе и таких, как создание и развитие развивающей культуры. Атмосфера радости, собственного опыта творчества, подлинного интереса, соучастия – достаточно редкие явления в нашей школе, а без них творческий потенциал и ясный ум не актуализируются.

Итак, если говорить о выделяемых в буддизме внутренних условиях развития, то это – равнодушие (сострадание, гуманность, доброта), ясность ума (осознанность) и творческая энергия. Равнодушие мы ставим на первое место, поскольку, как писал Д. Дидро, «живого интереса не вселить в равнодушные головы» [3, с. 397], соответственно, в последние не вселить и никакого развития. Как говорят буддисты, из сострадания к живым существам люди могут развить все свои лучшие качества, в том числе, ясность ума и творческую энергию.

К выделенным в буддизме качествам духовно развитой личности следует добавить сформулированные в Античности Платоном и Аристотелем гражданские добродетели: мужество, умеренность, великодушие и их

квинтэссенцию – справедливость. Без этих гражданских добродетелей добродетели бодхисаттвы малоэффективны в социальном измерении: они могут принести пользу лишь небольшому числу лично связанных людей, но не смогут преодолеть косность правящих и недальновидных элит и создать развивающую культуру для большого числа людей. Хотя Аристотель считал, что «добродетель не даётся нам от природы», но «в нашей власти быть добродетельными или порочными людьми», тем не менее, он подчёркивал значение культурных условий формирования этико-гражданских добродетелей. Нравственные добродетели возникают и развиваются не через теоретическое познание этических норм, а благодаря обретению власти над страстями и привычке посредством воспитания индивида в сообществе с другими. Таким образом, Аристотель не отделяет этику от политики. И нам ещё стоит дорасти до его понимания политики как взаимодействия, в ходе которого люди взаимно просвещают друг друга и стремятся достичь справедливых и благих решений. Цель политики, согласно Аристотелю, состоит в каком-либо благе, а высшим благом философ считал развитие заложенных в человеке способностей, особенно его духовно-нравственных сил, совершенствование его жизни, реализацию им смысла своей жизни и назначения.

Итак, по Аристотелю, для того, чтобы внутренние условия плодотворно созревали, нужны и внешние условия. Нужны преобразования в самом обществе, как сказал бы Дж. Дьюи, нужны институты, формирующие акторов развивающей культуры.

*Внешние условия*, максимально способствующие развитию личности и общества, в основном, сформулированы в западной социально-либеральной философии и сегодня нет необходимости изобретать велосипед. Здесь нужно только выявить среди множества разнообразных и нередко неподходящих нам концепций (таких, как популярное в современной отечественной политике, но оставляющее народ в нищете, либертарианство) наилучшие для современной России. На наш взгляд, внешние условия для развивающей культуры, – это условия свободы, справедливости, равенства перед законом и равенства стартовых возможностей. Правда, перед этим следует создать необходимую предпосылку развивающей культуры – гуманизм, уважение достоинства личности.

*Гуманизм, уважение достоинства личности, сострадание* – это важнейшие прин-

ципы, благодаря которым всякий человек может ощущать себя вполне человеком, достойным и неуниженным, это основа уважения человека к себе, уверенности в себе. В нашей авторитарно-индивидуалистической культуре уважение человека к себе является значительной проблемой. Сегодня массовы ситуации, когда простой рабочий получает копейки и не в силах нормально прокормить семью, а управленцы получают сотни тысяч, если не миллионы. Подавленная, нераскрытая самость, эмоциональная заброшенность, неуважение, нелюбовь к себе, – основа психологических и психических расстройств. Если обществу с такими психологически ущербными личностями дать свободу без воспитания, то едва ли это приведёт к чему-нибудь хорошему. Даже если личность остаётся психически здоровой, но просто неуверенной в себе, то она едва ли будет отстаивать базисные демократические принципы свободы, справедливости и равенства. Поэтому воспитание гуманистических отношений в обществе – основа общественного развития.

Теоретики концепции устойчивого развития В. В. Мантатов и Л. В. Мантатова также считают, что гуманизация общественных отношений является первым ориентиром устойчивого (гармоничного) развития человеческого общества [5, с. 84].

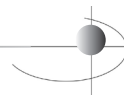
**Свобода.** Согласно И. Канту, защита свободы должна быть основной целью правового государства, права и политики, поскольку лишь благодаря свободе возможно максимальное развитие человеческих способностей и талантов. Дж. С. Милль, И. Берлин, К. Поппер и многие другие либералы отмечали, что для развития общества необходима свобода дискуссий. Философы утверждают, что человек – существо несовершенное и ошибающееся. При отсутствии свободы дискуссий ошибочному мнению и поведению власти ничто не может противостоять. Принцип свободы особенно актуален в наши дни быстро меняющейся реальности и инновационной культуры. Только благодаря свободе можно отстоять важнейшую добродетель социальных институтов – справедливость.

**Справедливость.** Еще в античности Платон и Аристотель называли справедливость главной добродетелью человека и общества. В Средневековье Аврелий Августин отмечал, что без справедливости государство – воровская шайка. В Новое время Томас Гоббс говорил, что несправедливость порождает наглость, наглость порождает ненависть и усилия свергнуть притесняющую знать.

Современный философ Джон Ролз также признал справедливость важнейшей добродетелью социальных институтов. Справедливость является важнейшим принципом для сохранения доверия в обществе. Доверие, в свою очередь, является той закваской, из которой произрастает солидарность. А без солидарности никакое общество не может прогрессировать в демократическом плане, как отмечает Ю. Хабермас [8]. Справедливость, как экономическая норма, закреплена в Международном пакте об экономических, социальных и культурных правах. В преамбуле к Пакту отмечается «признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира, признавая, что эти права вытекают из присущего человеческой личности достоинства»<sup>1</sup>. Этот пакт признаёт право каждого на достаточный жизненный уровень для него и его семьи и на непрерывное улучшение условий жизни и обязуется принять надлежащие меры к обеспечению осуществления этого права.

*Равенство перед законом и относительное равенство стартовых возможностей.* Идея о том, что все люди равны по природе, звучит ещё у Гераклита, киников, стоиков и других мыслителей рабовладельческой Античности; тогда же возникает идея равенства людей перед законом. Понадобилось два тысячелетия, чтобы идея равенства перед законом победила иерархические представления. Значительный шаг в росте правосознания был сделан лишь в эпохи Нового времени и Просвещения благодаря либеральной философии XVI–XVIII веков. Позже, в XIX и XX веках, социальный либерализм провозглашает важную для общественного развития и духовного благополучия человека идею равенства возможностей. Печально, что в современной России приходится заново утверждать принцип равенства стартовых возможностей. Если мы действительно хотим развиваться, то качественное образование должно быть доступно для всех детей, в том числе и из малоимущих семей. Нынешняя политика учреждения неких элитарных образовательных и инновационных центров при попустительстве в сфере массового образования провоцирует моральную и интеллектуальную деградацию населения.

<sup>1</sup> Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.base.garant.ru/2540291/> (дата обращения: 11.12.2016).



Несмотря на разумность либеральных принципов, они всё же оспариваются многими, в том числе, отечественными философами. Обычно критики либерализма приводят в качестве примера нелиберальной, но успешной в инновационном плане страны Китай. Как известно, феномен современного китайского инновационного благополучия держится на тысячелетней истории конфуцианства, легизма и даосизма, на рыночной экономике, на гуманизации системы образования, на социализме, на власти разумного закона, на определённой демократии, и отсюда на высоком уровне доверия к правительству. Авторитаризм Китая оправдан своей конституционно утверждённой развивающей идеологией и реальными действиями по развитию страны. Таким образом, социально-экономическое развитие Китая базируется на высоком уровне соблюдения либералистских принципов экономической свободы, равенства возможностей и справедливости.

В соответствии с вышеупомянутыми условиями-ценностями развивающей культуры можно составить план по ответу на вечный вопрос: «Что делать?»:

– Первое – *популяризация целостного мировоззрения*, утверждающего, прежде всего, духовную основу человека, принципы единства в многообразии (Гераклит), изменчивости и взаимозависимости. В буддизме махаяны духовная основа человека называется Бодхичиттой. «В переводе на тибетский язык Бодхичитта, – пишет Намкай Норбу Ринпоче, – звучит как чжанг чуб-сэм (byang-chub-sems) – этот термин состоит из двух слов: чжанг, что означает «очищенный», чуб, что означает «совершенный», и сэм (sems), что означает «ум». Под словом «ум» подразумевается «природа ума», «очищенный» означает, что все препятствия и всё дурное очищено, а «совершенный» означает, что все высшие достижения и качества реализованы... Это состояние вне времени, вне двойственности, чистое и совершенное, как природа зеркала. Однако, если вы о нём ничего не знаете, оно не проявляется, и появляется необходимость устранить временные препятствия, затемняющие его» [9, с. 28]. Человек должен узнать о своей глубинной духовной творческой благой природе, поверить в неё и возвращать её.

Распространение принципа единства в многообразии «Всё в одном и одно во всём» позволит настроиться на миролюбие и ненасилие. Принцип изменчивости служит борьбе с концептом постоянства, который, как учит буддизм, ведёт нас к чрезмерному накопи-

тельству и другим личностно деформирующим установкам. Принцип взаимозависимости направлен против концепта дискретности, социального атомизма, ведущих к отчуждённости, безответственности и ко многим другим проблемам. Принцип взаимозависимости в аспекте возможного послесмертного существования также призван нас направить на заботу о нашей душе. Как говорил Сократ: «Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всём городе нет у вас большего блага, чем это моё служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной» [6, с. 23].

– Второе – гуманизация общественного порядка на основе воспитания вышеуказанных духовных и гражданских качеств. Делу поможет также простое соблюдение конституционных принципов, изложенных в ст. 2 «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина – обязанность государства» и в ст. 18 «Права и свободы человека и гражданина являются непосредственно действующими. Они определяют смысл, содержание и применение законов, деятельность законодательной и исполнительной власти, местного самоуправления и обеспечиваются правосудием»<sup>1</sup>. При этом под человеком должен пониматься, прежде всего, простой человек, рядовой гражданин, а под правами – его права на достойную жизнь.

– Третье – *демократизация образования*. Ещё Ш. Л. де Монтескьё и Дж. Дьюи учили, что демократизацию общества следует начинать с демократизации системы образования. Несвободные учителя штампуют несвободных учащихся. Учителивая, что многие учебные заведения безропотно соглашаются с практикой назначения своих руководителей без выборов, надо полагать, что многие педагоги не знают смысла свобод, в том числе академических свобод. «Без свободы исследования и свободы преподавателей и учащихся в изучении действующих сил общества и возможных средств управления ими нельзя выработать у молодёжи привычки к продуманному действию, необходимой для благополучного

<sup>1</sup> Конституция РФ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.constitution.ru> (дата обращения: 11.12.2016).

развития общества» [4, с. 190]. И позволим себе ещё одну цитату: «Всякий фактор, способствующий ограничению свободы образования, даёт фору насилию как последнему способу повлиять на необходимые перемены. Всякий фактор, способствующий либерализации образовательного процесса, даёт фору разумным и верным методам ориентирования общественных изменений, которые бы, так или иначе, произошли, на более справедливые, честные и гуманные цели» [Там же]. Педагоги России едва ли чувствуют себя свободными из-за низкого уровня заработной платы, несправедливой разницы в доходах руководства учебного заведения и рядового учителя, недемократичности, авторитарности организации педагогических учреждений, завышенной учебной нагрузки и чрезмерной бумажной волокиты.

Этот бюрократизм и формализм, определённое равнодушие в школе предопределяет потребительскую, нетворческую и агрессивную атмосферу, не только в школе, но и в обществе в целом, в которой проявлять инновационность (поступать не «как все») просто опасно. Поэтому если мы хотим развивать образование, необходимо, как минимум: а) повысить финансирование образования и обеспечить разумное его расходование; б) совершенствовать качество образования путём привлечения талантливых, не тяготеющих к насилию и равнодушных педагогов; в) развивать демократию в образовании: обеспечить выборность руководящих лиц и возможность критики, вернуться к начатой в 1990-е годы практике студенческого и школьного самоуправления, дав учащимся больше прав и возможностей.

Было бы, конечно, наивно в наших условиях уповать на эффективность воспитательных мер без подкрепления их мерами правового принуждения. Поэтому четвёртое необходимое мероприятие в нашем плане «Что делать?» не может не касаться реформации правовой системы.

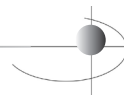
– Четвёртое – *реформация или даже радикальная трансформация правовой системы и её теоретических основ*. Основы российского правоведения должны быть постепенно переведены с позитивистской ориентации на естественно-правовую. Государство должно быть для человека, а не наоборот. В противном случае государство истощает духовные силы людей и поэтому лишает себя основ своего развития. Необходимо в Конституции РФ вместо принципа отсутствия

господствующей идеологии (ст. 13) утвердить идеологию развития человека и общества. Это даст основание направлять бюджет, в первую очередь, на системообразующие секторы – образование и инновационную экономику. Все законопроекты должны обсуждаться публично, лишь благодаря этому может быть гуманизирован правовой порядок и проведены позитивные социальные преобразования. Ради этого желательно создать практику обсуждения законов в вузах: благодаря такой практике взрослеющие граждане получают представление о нормотворческой деятельности и в дальнейшем смогут стать полноценными акторами развивающей культуры.

**Заключение.** В заключение сделаем следующие выводы. Для реального выхода из деструктивной ситуации сырьевой зависимости необходимо: 1) преодолеть мировоззренческую недалёковидность, психологическую незрелость и неправильную расстановку политических приоритетов через популяризацию целостного мировоззрения; 2) формировать развивающую культуру и это должно стать государственной идеологией; 3) нацелить институты на формирование актора социального развития, обладающего такими этическими, интеллектуальными и гражданскими качествами как ясный ум, доброе сердце, творческая активность, а также гражданскими качествами, такими, как мужество, умеренность, великодушие и справедливость.

Всё это возможно благодаря гуманизации общественного порядка, демократизации образования и реформирования правовой системы. Благодаря этому можно повысить качество человеческого и социального капиталов страны, уровень доверия в обществе, сделать человеческую жизнь более осмысленной, творческой и полноценной.

Особая надежда здесь возлагается на представителей интеллигенции, как на лиц, наиболее ясно мыслящих, порядочных и творческих. Именно они могут способствовать выходу российского общества и его правящей элиты из состояния мировоззренческого и всех других кризисов. При этом не надо отказываться от малых дел. Древний текст «И-Цзин» предупреждает: «Маленький человек не считает маленькое добро за добро и не делает его». Об этом же утверждает современная научная концепция динамического хаоса: всякое маленькое событие может повлечь за собой череду масштабных и глубинных преобразований.



### Список литературы

1. Асмолов А., Кудрявцев В. Развивающая культура достоинства // Обруч. Образование: ребёнок и ученик. 2013. № 6. С. 51–53.
2. Геше Дзампа Тинлей. Бодхичитта и шесть парамит. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. 230 с.
3. Дидро Д. Последовательное опровержение книги г-на Гельвеция «О человеке»: соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 342–506.
4. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М.: Республика, 2003. 494 с.
5. Мантатов В. В., Мантатова Л. В. Стратегия жизни: философские перспективы экологической этики. Улан-Удэ: Изд-во ВСГУТУ, 2015. 140 с.
6. Платон. Апология Сократа // Избранное. М.: АСТ, 2006. С. 37–384.
7. Саватер Ф. Беседы об этике (свобода – делай что хочешь). М.: Международные отношения, 2000. 160 с.
8. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Дополнительные основы демократического правового государства // Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библиско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. С. 39–75.
9. Чогай Намкай Норбу Ринпоче. Дзогчен – самосовершенное состояние. СПб.: Шанг-Шун, 2001. 176 с.
10. Christakis N. The hidden influence of social networks [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=2U-tOghlfE> (дата обращения: 10.12.2016).

Статья поступила в редакцию 16.12.2016; принята к публикации 18.01.2017

### Библиографическое описание статьи

Гомбоева Л. В. Развивающая культура: этико-политико-правовые основы // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 16–24.

**Lydia V. Gomboeva,**  
 Candidate of Philosophy,  
 East Siberia State University of Technology and Management  
 (40 v Kluchevskaya St., Ulan-Ude, 670013, Russia),  
 e-mail: lida67@mail.ru

### Developing Culture: Ethical, Political and Legal Foundations

The current crisis in the country is mainly due to the intangible factors: ideological shortsightedness, psychological immaturity and lack of a real developmental policy. Largely this is due to the absence or weakness of the developing theory. In a broad discourse, the concept of “developing culture” is practically absent. The author does not only reveal her vision of the term, but also distinguishes the internal (individual) and external (social, institutional) conditions for the formation of a developing culture by synthesizing Eastern and Western concepts. The internal (individual) conditions include the qualities of *bodhisattva*, i. e. a personality aspiring to develop for the benefit of other creatures: compassion, clear mind and creative activity, as well as marked by Plato and Aristotle civil qualities: moderation, generosity, courage and justice. The external conditions include humanism, freedom, justice and equality. It is possible to formulate an action plan for the eternal question “What should we do?”: promotion of a holistic world view; humanization of the public order; democratization of education; reformation of the legal system. All these will improve the quality of human and social capital of the country, the level of trust in society and help to make human and social life more meaningful and fulfilling.

**Keywords:** developing culture, spiritual qualities, Buddhism, civilian qualities, humanization, legal reform

### References

1. Asmolv A., Kudryavtsev V. Razvivayushchaya kul'tura dostoinstva // Obruch. Obrazovanie: rebenok i uchenik. 2013. № 6. S. 51–53.
2. Geshe Dzhampa Tinlei. Bodkhichitta i shest' paramit. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2000. 230 s.
3. Didro D. Posledovatel'noe oproverzhenie knigi g-na Gel'vetsiya “O cheloveke”: soch. v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1991. S. 342–506.
4. D'yui Dzh. Rekonstruktsiya v filosofii. Problemy cheloveka. M.: Respublika, 2003. 494 s.
5. Mantatov V. V., Mantatova L. V. Strategiya zhizni: filosofskie perspektivy ekologicheskoi etiki. Ulan-Ude: Izd-vo VSGUTU, 2015. 140 s.
6. Platon. Apologiya Sokrata // Izbrannoe. M.: AST, 2006. S. 37–384.
7. Savater F. Besedy ob etike (svoboda – delai chto khochesh'). M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2000. 160 s.
8. Khabermas Yu., Rattsinger I. (Benedikt XVI). Dopolnitel'nye osnovy demokraticeskogo pravovogo gosudarstva // Dialektika sekulyarizatsii. O razume i religii. M.: Bibleisko-bogoslovskii in-t sv. apostola Andreyaya, 2006. S. 39–75.

9. Chogyal Namkai Norbu Rinpoche. Dzogchen – samosovershennoe sostoyanie. SPb.: Shang-Shun, 2001. 176 s.

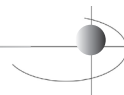
10. Christakis N. The hidden influence of social networks [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.youtube.com/watch?v=2U-tOghlfE> (data obrashcheniya: 10.12.2016).

**Received: December 16, 2016; accepted for publication January 18, 2017**

***Reference to the article***

*Gomboeva L. V.* Developing Culture: Ethical, Political and Legal Foundations // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 16–24.





УДК 37:008

**Надежда Витальевна Миронова,**  
кандидат философских наук, доцент,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),  
e-mail: nadejda.74@mail.ru

### Образование и культура, образование и цивилизация: вызовы времени

В настоящее время образование наряду с наукой рассматриваются как важнейшие общественные подсистемы, определяющие основные векторы социального развития. Автор говорит о взаимосвязи образования и культуры, образования и цивилизации в современном обществе. При рассмотрении их соотношения используется диалектический метод. В статье говорится о зависимости современной культуры и образования от ориентиров развития современной цивилизации. Образование подчиняется сегодня экономическим запросам общества. Оно главным образом ориентировано на подготовку квалифицированных специалистов, обладающих набором необходимых научных знаний, тогда как привитие им культурных ценностей, культуры отношений между людьми осуществляется недостаточно, либо вовсе игнорируется. Образование выполняет две основные функции: сохранения и развития. В статье утверждается, что оно должно быть направлено на сохранение культуры и на развитие цивилизации. Автор приходит к выводу, что, во-первых, культура и образование приобретают особую значимость в кризисные моменты исторического развития. Поэтому они должны занять приоритетную позицию в современном обществе. Во-вторых, образование сегодня должно быть центром, соединяющим пространство культуры и пространство цивилизации, делая их единым пространством становления человека.

**Ключевые слова:** образование, культура, цивилизация, человек, общество, кризис, потребности

**Введение.** Образование наряду с наукой в современном мире играют решающую роль. От них сегодня зависят многие общественные процессы и в целом состояние и дальнейшее развитие общества. «Научный и образовательный потенциал рассматривается крупнейшими мировыми державами в числе важнейших приоритетов цивилизационного развития и национальной стратегии безопасности» [5, с. 9].

Можно уже с уверенностью сказать о том, что образование является особой сферой общества, представляя собой его целостный срез. Оно пронизывает все без исключения общественные подсистемы.

**Данные о методологии и методике исследования.** В данном случае хотелось бы подробнее остановиться на анализе взаимосвязи образования и культуры, а также образования и цивилизации в современном обществе. При рассмотрении их соотношения нами используется диалектический метод.

**Результаты исследования и обсуждение результатов.** Прежде чем обратиться к этому анализу, необходимо определить, что есть культура? и что есть цивилизация? Ранее мы уже говорили о значении этих понятий и об их соотношении и пришли к следующим выводам: «Во-первых, цивилизацию можно рассматривать как особую ступень в развитии культуры. Но, вместе с тем, это

та ступень, на которой происходит упадок культуры, вытеснение из неё духовных ценностей. Во-вторых, культура и цивилизация диалектически взаимосвязаны. основополагающими в пространстве цивилизации являются ценности прагматизма и утилитаризма, а в пространстве культуры – гуманистические ценности. В центре этих пространств находится человек» [10, с. 166]. Здесь хотелось бы ещё отметить, что, противопоставляя культуру и цивилизацию, чаще всего подразумевают под культурой её духовную составляющую. Поэтому их противопоставление друг другу является относительным.

По нашему мнению, пространство культуры и пространство цивилизации образуют своеобразный перекрёсток, где культура (духовная культура) выступает как вертикаль, а цивилизация – как горизонталь. Пространство культуры наполнено духовностью, творчеством, устремлённостью к Абсолюту. Пространство же цивилизации заполняют прагматизм, утилитаризм, техника и технологии. Конечно же, выделение этих двух пространств весьма условно, поскольку в реальности они представляют собой единый современный мир с его сложностями и противоречиями. На пересечении этих пространств находится человек, выбирая, по какому пути ему идти в своём самоосуществлении. Как раз в этом выборе ключевое значение играет

сфера образования. Именно от образования во многом сегодня зависит, каким быть современному человеку.

Рассмотрим сначала диалектическую взаимозависимость образования и культуры. Очевидно, что культура и образование являются составляющими духовной сферы общества.

С одной стороны, культура оказывает большое влияние на образование. Например, по мнению председателя Комитета по образованию администрации Санкт-Петербурга Т. И. Голубевой, «культура определяет смысл и ценность образования, его этический идеал и многие параметры образовательных систем. От уровня культуры зависит содержание образования, ибо достижения культуры входят в него. Культура общества даёт определённый импульс образованию. Уровень развития культуры обуславливает образовательный процесс, его конкретные формы и методы, содержательное наполнение и другие параметры» [11, с. 51]. Однако сегодня культура претерпевает серьёзные изменения. Это во многом связано с процессом глобализации. Благодаря этому процессу современная культура активно заполняется элементами массовой западной культуры, которые вытесняют лучшие образцы национальной духовной культуры.

В большинстве случаев массовая западная культура сегодня ориентирована на молодёжь и преимущественно выполняет развлекательную функцию. Она не требует напряжения душевных и физических сил, не вызывает стремления к размышлению, работе мысли, не способствует пробуждению творческой энергии. Напротив, она способствует развитию праздности, легкомысленного, безответственного отношения к собственной жизни и окружающим, нежеланию постигать что-то новое и стремиться к самосовершенствованию. Вполне можно согласиться с теми современными исследователями, которые говорят о кризисе современной культуры. Несомненно, такая культура проникает и в сферу образования. Тем более что культуру часто трактуют в широком смысле, как духовную сферу вообще, и при таком подходе образование является её составляющим компонентом наряду с наукой, религией, искусством.

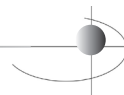
Но кризис культуры связан не только с заполнением последней элементами западной массовой культуры (он проявляется в приоритете низовой культуры (не только западной) над высокой, в стирании культурной самобытности отдельных народов, в доминировании определённых языковых тенденций и

т. д.) и его не следует однозначно трактовать, как её упадок и гибель. Кризис культуры, как и любой другой, может рассматриваться и как отражение социальных процессов, неизбежно происходящих на изломе веков, в переходную эпоху.

С другой стороны, образование определённым образом воздействует на культуру. Образование – это особая часть культуры, которая служит средством передачи всей культуры от одного поколения к другому. Образовательная функция передачи культурного наследия от одного поколения к другому имеет большое общественное значение. В ходе образовательного процесса транслируются обычаи, правовые нормы, принятые в социуме, общественные ценности и идеалы. Как отмечает Л. П. Буюева, «никакое социальное развитие невозможно при отношении к культуре, соответственно и образованию, по “остаточному принципу”. Культура в этом контексте есть функция и сфера человеческой жизни, сущностное свойство собственно человеческого бытия, а образование – её живой “переводчик” и транслятор» [2, с. 79].

Особую значимость приобретают культура и образование в условиях глобализации. Культура выступает здесь как важный механизм приспособления человека к новым условиям. «...Адаптация человека к условиям глобализации – это объективный и необходимый процесс, а главным средством адаптации человека является культура. Именно культура создаётся сообществом, а в процессе образовательной деятельности она передаётся внутри сообщества (на микро-, мезо- и макроуровнях)», – пишет В. Н. Введенский [4, с. 199].

Образование выполняет не только функцию передачи культурных традиций, но и функцию сохранения культуры как общественной ценности. Сохранение культуры фактически есть сохранение общества как целого, ибо культура является одной из основных сил развития общества. Эти две функции образования по отношению к культуре – трансляции и сохранения – тесно между собой взаимосвязаны. Передавая культурные ценности и традиции, образование тем самым служит сохранению культуры. Более того, образование активно участвует в формировании культуры. Через постижение принятого, закреплённого опыта рождаются новые культурные смыслы, знаки, символы. Знания и ценности, полученные человеком в ходе образовательного процесса, не просто пассивно им усваиваются, они переживаются им субъективно, присваиваются как личност-



но значимые или же, напротив, отвергаются, наполняются новым значением и нередко являются своеобразным толчком к рождению новых культурных смыслов, ибо человек несёт в себе активное творческое начало. В этом смысле образование есть культуротворческий процесс.

Говоря о взаимосвязи образования и культуры, важно отметить и тот факт, что образование является основным помощником при вхождении человека в мир культуры. С. К. Булдаков, анализируя различные подходы к пониманию образования и его роли в обществе, говорит, что «...образование не выполнит своего прямого предназначения, если оно не будет располагать возможностями для вхождения человека в культуру, становления действительно духовного человека» [3, с. 12]. Хотя, как справедливо отмечает Н. М. Мамедов, «...образованность необязательно ведёт к духовности. Но разностороннее образование служит той базой, на которой может действительно развиться утончённая человеческая культура. Стержневым её моментом являются взаимоотношения между людьми, гуманизм в самом широком смысле слова» [8, с. 23].

Но культура и образование, как и все другие общественные подсистемы, находятся в зависимости от условий развития современной цивилизации.

Не следует современную цивилизацию рассматривать только лишь в негативном ключе. Благодаря цивилизации для человека раскрывается сегодня множество перспектив и возможностей для самореализации, расширяются связи между людьми, труд становится всё более автоматизированным, современные технологии в разных отраслях науки и социальной практики позволяют решать многие, ещё в недалёком прошлом казавшиеся неразрешимыми проблемы. Например, многие новаторские разработки в медицине уже сегодня помогают спасти тысячи человеческих жизней.

Но вместе с множеством положительных моментов, современная цивилизация несёт с собой и множество опасностей и угроз для человека, природы и общества. И, к сожалению, отрицательное влияние цивилизации зачастую во сто крат перекрывает её положительное воздействие.

В рамках данной статьи попытаемся охарактеризовать ключевые моменты отрицательного влияния цивилизации на культуру и образование, а также рассмотрим обратное влияние на цивилизацию со стороны образования.

Известно, что цивилизация возникает как оппозиция стадии варварства в истории человечества. Но современная цивилизация имеет такие черты, которые свидетельствуют о «новом варварстве». Как справедливо пишет В. М. Межуев, «на место первоначальной оппозиции “цивилизация – варварство” пришли другие, не менее острые и опасные. В суммарном виде их можно сформулировать как оппозиция “цивилизация – природа”, с одной стороны, “цивилизация – культура” – с другой. Конфликт цивилизации, развивающейся по чисто экономическим законам, с природой и культурой стал причиной экологического и духовного кризиса, обозначив тем самым не только пределы роста этой цивилизации, но и её неприемлемость в качестве планетарной модели будущего устройства мира» [9, с. 55].

Современная цивилизация породила общество потребления, в котором главенствующее место занимают товарно-денежные отношения, то есть экономические отношения. Известный немецкий социолог У. Бек говорит, что «риски модернизации – это *big business*, большой бизнес... Цивилизационные риски – это *бездонная бочка потребностей*, которая постоянно, без конца самообновляется» [1, с. 26]. Причём эти отношения проникли во все сферы жизни людей. Целью таких отношений является получение максимальной выгоды и материальной прибыли. Люди, вступающие в такие отношения, зачастую отступают от моральных норм. Мораль и духовность становятся здесь чуждыми и неприемлемыми. Как раз в этом контексте и можно говорить об оппозиции «цивилизация – культура». Как отмечает В. Д. Исаев, «всё, что связано с культурой начинает рассматриваться как ненужное, лишнее, бесполезное. Всё присущее культуре становится ненужной, даже вредной шелухой» [6, с. 56].

Образование сегодня так же, как и другие общественные подсистемы, подчиняется запросам экономики. Наряду с наукой оно является важнейшей производительной силой общества. В. Д. Исаев, характеризуя состояние современной науки и цивилизации, пишет следующее: «Возникает вопрос: правомерно ли относить науку и образование к цивилизации? Казалось бы, более логичным и привычным считать их частью культуры, но по нашему мнению, и наука, и образование имеет своим основанием служение технологичности, т. е. цивилизации – это главное. Кроме того, наука и образование лишены многих признаков культуры» [6, с. 47]. Современное образование ориентировано на

подготовку специалистов разного профиля, главными качествами которых должны быть лидерские качества, конкурентоспособность, умение быстро приспосабливаться к изменяющимся условиям и др. При этом всё в меньшей степени учитывается, а иногда и просто игнорируется воспитательная функция образования, направленная на формирование культуры в широком смысле, привитие духовных ценностей. Поэтому образование сегодня становится однобоким, готовящим квалифицированного специалиста, способного жить в цивилизованном обществе, но при этом лишённого важных качеств культурной, высокодуховной личности. Например, В. Н. Введенский говорит, что современное российское образование должно быть триединым, включать в себя интеллектуальное, художественное и религиозное воспитание, при этом, верно замечая, что «современная российская система образования имеет явный перекося в сторону постижения разнообразных научных знаний (что является только частью интеллектуального воспитания) за счёт недооценки художественного и религиозного воспитания» [4, с. 199].

Недооценка воспитательной функции образования на первый взгляд может показаться незначительной, но имеет нежелательные отрицательные последствия в будущем. Ведь недостаточно быть хорошим специалистом, имеющим определённый багаж научных знаний, важно ещё и владеть искусством применения этих знаний, а также искусством, культурой отношения с другими людьми. Поэтому трудно не согласиться со словами Н. М. Мамедова, который пишет: «Наличие высокой культуры у специалиста любого профиля не только желательное внешнее качество, но и необходимое, атрибутивное для его деятельности свойство, которое нуждается в особом, целенаправленном формировании» [8, с. 22]. И это сегодня должно осознаться не только педагогами, но и представителями высших органов государственной власти.

Как известно, образование выполняет две основные социально значимые функции: функцию сохранения и функцию развития. В

частности, на это указывает А. Ж. Кусжанова, отмечая, что эти «две функции образования являются диалектическими противоположностями, которые по отдельности противостоят друг другу, и лишь в неразрывном единстве обеспечивают реализацию сущностных характеристик образования» [7, с. 39]. На наш взгляд, эти две функции образования можно рассмотреть сквозь призму его взаимодействия с культурой и цивилизацией. С одной стороны, образование должно сохранять культуру, транслируя лучшие её образцы от поколения к поколению. С другой стороны, отвечая на вызовы современности, образование должно способствовать развитию современной цивилизации, но только по пути сохранения духовной культуры и природы. Думается, что при такой направленности образования в дальнейшем возможно ослабление оппозиций «образование – культура» и «образование – природа».

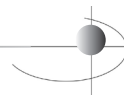
**Заключение.** Исходя из анализа взаимодействия образования и культуры, образования и цивилизации, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, культура и образование приобретают особую социальную значимость в кризисные, переломные моменты исторического развития. Они становятся теми доминантами, от которых зависит жизнь и полноценное развитие не только отдельного человека, но и всего общества в целом.

Во-вторых, развитие современной цивилизации породило множество проблем, в том числе, и такую проблему, когда векторы развития образования и дальнейшего существования культуры подчиняются запросам общества потребления. Хотя сегодня и говорится о приоритетности образования, обычно эта приоритетность рассматривается лишь в ключе служения образованию экономическому развитию общества. Важно осознать тот факт, что образование сегодня является своего рода узлом, связывающим воедино культуру и цивилизацию. Это тот центр, который способен соединить пространство культуры и цивилизации, не нанося при этом ущерба ни одному из них, делая их единым пространством становления и саморазвития человека.

#### Список литературы

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седелника и Н. Федоровой; послесл. А. Филиппова. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
2. Буюва Л. П. Человек, культура и образование в кризисном социуме // Философия образования: сб. науч. ст. / отв. ред. А. Н. Кочергин. М.: Новое тысячелетие, 1996. 287 с.
3. Булдаков С. К. Социально-философские основания образования. Кострома: Изд-во Костромского гос. ун-та им. Н. А. Некрасова, 2000. 290 с.



4. Введенский В. Н. Культура как средство адаптации и защиты человека в условиях необратимой глобализации // Философия образования. 2012. № 6. С. 196–200.
5. Денисевич М. Н., Зубков К. И. Наука и образование России: вызов времени. Ориентиры национальной научно-образовательной стратегии. Екатеринбург: Уральский гуманитарный ин-т, 1999. 172 с.
6. Исаев В. Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры. Луганск: Світлиця, 2003. 188 с.
7. Кусжанова А. Ж. Социально-философские проблемы теории образования. СПб.: Синтез-Полиграф, 2003. 472 с.
8. Мамедов Н. М. Культура, экология, образование. М.: РЭФИА, 1996. 59 с.
9. Межуев В. М. Гуманизм и современная цивилизация // Место и роль гуманизма в будущей цивилизации / отв. ред. Г. Л. Белкина; ред.-сост. М. И. Фролова. М.: ЛЕНАНД, 2014. 400 с.
10. Миронова Н. В. К вопросу о соотношении понятий «культура» и «цивилизация» // Проблема соотношения естественного и социального в обществе и человеке: материалы VII Междунар. науч. конф. / под общ. ред. Н. Д. Субботиной, О. А. Борисенко (текст на англ. яз.). Чита: ЗабГУ, 2016. С. 159–166.
11. Образование в условиях формирования нового типа культуры: материалы круглого стола (г. Санкт-Петербург, 24 янв., 17 февр. 2003 г.). СПб.: СПбГУП, 2003. 132 с.

Статья поступила в редакцию 19.12.2016; принята к публикации 10.01.2017

#### **Библиографическое описание статьи**

Миронова Н. В. Образование и культура, образование и цивилизация: вызовы времени // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 25–30.

**Nadezhda V. Mironova,**  
*Candidate of Philosophy, Associate Professor,*  
*Transbaikal State University*  
 (30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, 672039, Russia),  
 e-mail: nadejda.74@mail.ru

### **Education and Culture, Education and Civilization: Challenges of Time**

At present education together with science are considered as the most important public subsystems that determine the main vectors of social development. The author emphasizes the interconnection of education and culture, education and civilization in contemporary society. The dialectical method is employed in studying their correlation. The paper describes the dependence of contemporary culture and education on the orientations in the development of modern civilization. Today education complies with the economic demands of society. It is mainly oriented to training qualified specialists possessing a set of necessary scientific knowledge, whereas cultural values and the culture of relationships between people are developed insufficiently, or ignored altogether. Education fulfills two basic functions: preservation and development. The paper claims that education should be directed to the preservation of culture and development of civilization. The author comes to the conclusion that, firstly, culture and education acquire a specific significance in the crisis moments of historical development. Therefore, they should occupy a priority position in modern society. Secondly, today education should be the centre that connects the space of culture and the space of civilization making them a united space of the personality formation.

**Keywords:** education, culture, civilization, person, society, crisis, needs

#### **References**

1. Bek U. Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu / per. s nem. V. Sedel'nika i N. Fedorovoi; poslesl. A. Filippova. M.: Progress-Traditsiya, 2000. 384 s.
2. Bueva L. P. Chelovek, kul'tura i obrazovanie v krizisnom sotsiume // Filosofiya obrazovaniya: sb. nauch. st. / отв. ред. А. N. Kochergin. М.: Novoe tysyacheletie, 1996. 287 s.
3. Buldakov S. K. Sotsial'no-filosofskie osnovaniya obrazovaniya. Kostroma: Izd-vo Kostromskogo gos. un-ta im. N. A. Nekrasova, 2000. 290 s.
4. Vvedenskii V. N. Kul'tura kak sredstvo adaptatsii i zashchity cheloveka v usloviyakh neobratimoi globalizatsii // Filosofiya obrazovaniya. 2012. № 6. S. 196–200.
5. Denisevich M. N., Zubkov K. I. Nauka i obrazovanie Rossii: vyzov vremeni. Orientiry natsional'noi nauchno-obrazovatel'noi strategii. Ekaterinburg: Ural'skii humanitarnyi in-t, 1999. 172 s.
6. Isaev V. D. Chelovek v prostranstve tsivilizatsii i kul'tury. Lugansk: Svitlitsya, 2003. 188 s.
7. Kuszhanova A.Zh. Sotsial'no-filosofskie problemy teorii obrazovaniya. SPb.: Sintez-Poligraf, 2003. 472 s.
8. Mamedov N. M. Kul'tura, ekologiya, obrazovanie. М.: REFIA, 1996. 59 с.
9. Mezhuev V. M. Gumanizm i sovremennaya tsivilizatsiya // Mesto i rol' gumanizma v budushchei tsivilizatsii / отв. ред. G. L. Belkina; ред.-sost. M. I. Frolova. М.: LENAND, 2014. 400 с.

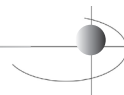
10. Mironova N. V. K voprosu o sootnoshenii ponyatii "kul'tura" i "tsivilizatsiya" // Problema sootnosheniya estestvennogo i sotsial'nogo v obshchestve i cheloveke: materialy VII Mezhdunar. nauch. konf. / pod obshch. red. N. D. Subbotinoi, O. A. Borisenko (tekst na angl. yaz.). Chita: ZabGU, 2016. S. 159–166.

11. Obrazovanie v usloviyakh formirovaniya novogo tipa kul'tury: materialy kruglogo stola (g. Sankt-Peterburg, 24 yanv., 17 fevr. 2003 g.). SPb.: SPbGUP, 2003. 132 s.

**Received: December 19, 2016; accepted for publication January 10, 2017**

***Reference to the article***

*Mironova N. V.* Education and Culture, Education and Civilization: Challenges of Time // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 25–30.



УДК 572.9(478)

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-31-36

**Алла Константиновна Папцова<sup>1</sup>,**

кандидат философских наук, доцент,  
Комратский государственный университет  
(3800, Республика Молдова, г. Комрат, ул. Галацана, 17),  
e-mail: papcova@mail.ru

**Никита Владимирович Аникин<sup>2</sup>,**

кандидат исторических наук, ассистент,  
Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова  
(119991, Россия, г. Москва, Ленинские горы, 1),  
e-mail: anikiman@gmail.com

### Эволюция гражданской и этнической идентичностей этносов Молдовы в контексте формирования этнических и этнорегиональных культурных проектов

Данная статья посвящена рассмотрению проблемы эволюции гражданской и этнической идентичности в ходе трансформационных процессов в Молдове. Создание независимого государства потребовало переформатирования системы идентичностей на основе государственного культурного проекта. Национальный культурный проект должен был включать этноцентричную картину мира и специфический образ прошлого. Но формирование его идёт медленно. Одной из причин этого является то, что часть активной интеллектуальной элиты обладает румынской идентичностью. Таким образом, жителям страны предлагается принять культурный проект соседней, хотя и близкой по культуре страны. В Молдове изучается история румын, а не история государства. Однако, несмотря на это, образ прошлого молдаван отличается от образа прошлого румын. Слабость государственного культурного проекта способствует возрастанию значения этнической идентичности этносов Молдовы. Этнорегиональный культурный проект гагаузов имеет политический ресурс в виде автономии, которой они добились в 1994 году. Этот проект представлен миру и вызывает интерес. Это способствует возрастанию значения этнорегиональной идентичности гагаузов. Культурный проект Приднестровья сохраняет преемственность с тем проектом, который формировался на протяжении всего советского периода.

**Ключевые слова:** гражданская идентичность, этническая идентичность, этнорегиональный проект, гагаузы, молдаване

**Введение.** Актуальность обращения к теме исследования предопределена значением формирования гражданской идентичности для страны в условиях социально-политических трансформаций. Предметом исследования в рамках данной работы является механизм эволюции системы идентичностей, а также характер и масштаб влияния на него процессов формирования культурных проектов этносов Молдовы, включающих становление специфического образа прошлого.

**Данные о методологии.** Рассмотрение специфики исследуемых процессов у различных этносов Молдовы осуществляется на основе историко-сравнительного метода. Один из культурных проектов – этнорегиональный культурный проект гагаузов изучается более внимательно на основе историко-генетического метода.

**Результаты исследования.** Распад СССР вызвал необходимость пересоздания

систем идентичностей как на индивидуальном, так и на групповом уровне. Важным для формирования государственности молодых независимых государств была реактуализация гражданской идентичности в новом формате, которая, предполагалось, присутствовала и формировалась все годы существования союзных республик, но была встроена в иерархическую систему. У этой системы существовало цивилизационное основание – культурный проект советской цивилизации, с телеологической составляющей, с этическими принципами, опирающимися на идею справедливости и равенства. В этой системе сочетались принципы интернационализма и стремление развивать национальные культуры. Это был развитый, имперский культурный проект, самодостаточный, не нуждающийся в искусственных исторических корнях (какими, например, римляне привязали Ромула к Энею и Трое) и в сокровищнице смыслов, та-

<sup>1</sup> А. К. Папцова формулирует концепции культурного проекта и анализирует гагаузский культурный проект.

<sup>2</sup> Н. В. Аникин анализирует проект Приднестровья, концепции молдовенизма.

кой, какой для Европы была эпоха Античности. Время Оно советской цивилизации – эпоха Великой Октябрьской Социалистической революции и в каждом городе стоял памятник Творцу Нового Мира, имевший сакральное значение. Впрочем, вся всемирная история вписывалась в этот проект, так как рождение Нового мира предрекали утописты и приближали восставшие, такие, как Спартак. Вместе с тем, этот культурный проект был связан разнообразными, но прочными узами с православием, с доктриной «Москва – Третий Рим», опираясь на коллективистские ценности и культурные стереотипы. Несмотря на то, что новые системы идентичностей могли кристаллизироваться на основе этнической идентичности титульной нации, их реальное конструирование было сложным процессом. Ускорение его неизбежно приводило бы к всплеску радикализма.

Проблемы сущности нации и значения национализма рассматривали Э. Хобсбаум, Э. Геллнер, Б. Андерсон, М. Хрох и другие исследователи. Поскольку начало XX века подвело черту под существованием империй прежнего типа, представляется обоснованным тезис Л. Гринфельд, согласно которому «национализм – это тот фундамент, на котором зиждется современный мир» [3, с. 8]. Устоявшееся понимание наций связывает их с государствами эпохи модерна. Согласно Э. Геллнеру, национализм – политический принцип, суть которого состоит в том, что политическая и национальная границы должны совпадать [2, с. 23].

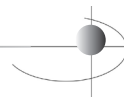
Но если эпоха модерна как сензитивный период для рождения наций была упущена, полноценное национальное государство не было создано, болезнями роста в виде увлечения фашизмом в межвоенный период не переболело, то построение культурного проекта нового государства представлялось делом непростым. Прежде всего, этот проект должен был быть этноцентричным, включать особый специфичный образ прошлого. Этот образ прошлого должен был быть целостным, поэтому помимо тех достоверных фактов, которые могли предоставить историки, он мог включать и мифо-символический комплекс, а недостаток фактов интерпретировать конспирологической концепцией Замалчивания.

В духе конструктивизма можно было бы предположить, что построение такого культурного проекта должно быть делом государства и альтернативные варианты образа прошлого легко отодвинет государственная политика памяти. Однако процессы протекают

более сложным образом, и рассмотрение их на основе анализа эмпирического материала Молдовы позволит выявить их механизм. Согласно переписи 2004 года титульный этнос составляет в Республике Молдова 75,8 % населения, украинцы – 8,4 %, русские – 5,9 %, гагаузы – 4,4 %, румыны – 2,2 %, болгары – 1,9 %.

К моменту представления собственных культурных проектов народы Молдовы подошли с разными стартовыми капиталами. В активе молдаван был статус титульного этноса независимого государства. Существование молдавской этнической идентичности и оснований для неё в виде молдавской самобытности не подлежало сомнению. Однако эта тема табуирована в настоящий момент, книгу П. М. Шорникова [10], посвящённую молдавской самобытности, не разрешили распространять в Молдове. Строительство молдавского культурного проекта и формирование на его основе прочной гражданской идентичности откладывалось. Значительная часть молдавской интеллигенции предпочла ему румынский культурный проект, развитие которого непрерывно шло с XIX века, и румынскую идентичность. Этот проект формировался в сензитивный для развития наций период, содержал не только историографическую составляющую, но и богатую эмоциями литературную традицию. Процесс объединения Румынии укрепил его (идея нации интенциональна) и придал ему имперский характер. Он не смог исключить молдавскую идентичность в самой Румынии, но там она обрела форму региональной идентичности. Придать молдавской идентичности характер национальной идентичности попытались во второй половине XX века, когда Молдавия стала частью СССР. Основания для этого были, в частности, можно было опереться на богатую историографическую традицию, начатую молдавскими летописцами Г. Уреке, М. Костином и И. Некулче. Но в конечном итоге, для интенсификации этого процесса не хватило ресурсов: ни внутренних (энергетики Ответа на Вызов), ни внешних (поддержание национальных культур в условиях интернациональной политики носило половинчатый характер), ни технологий (даже не было использовано наличие молдавской региональной идентичности в Румынии). Распад же Союза поставил элиту перед выбором – стать частью имеющегося национального и имперского проекта, либо формировать свой в условиях, когда независимость была достигнута раньше, чем стала восприниматься как





цель и необходимость. Выбор был сделан: с момента обретения Молдовой независимости в школах преподаётся не история Молдовы, а история румын. Концепция румынизма была внедрена в школьные учебники. Тем не менее, молдовенисты объединились в Ассоциацию историков и политиков «Pro Moldova», возглавляемую С. М. Назария, издают книги и организуют научные мероприятия.

Наследником молдавского проекта стало Приднестровье. Именно там его развитие никогда не прекращалось, так как регион не входил в Румынию в 1918–1940 годы и в настоящий момент не подчиняется Министерству просвещения Молдовы. За эту свободу ПМР платит тем, что выдаваемые ею дипломы не признаются Молдовой. Однако именно там изучается история молдавской государственности, издаются монографии и учебные пособия.

Румынский проект был не просто лучше развит, он был реактуализирован созданием МССР, так как это стало травмирующим обстоятельством, и обрёл перспективу – возвращение «похищенной Бессарабии». Возможно, если бы этого не произошло, то румынам пришлось бы повторять вслед за П. Нора: «Нация – это больше не борьба, а данность, история превратилась в одну из социальных наук, а память – это феномен исключительно индивидуальный» [6, с. 25].

Однако, несмотря на явное предпочтение румынского культурного проекта частью интеллектуальной элиты, на десятилетия преподавания истории румын и на то, что вопреки ст. 13 Конституции государственный язык в системе образования называется румынским, по данным переписи 2004 года только 2,2 % населения назвали себя румынами. Практически не развивая специфический государственный проект, власти Молдовы поддерживали введение в доуниверситетских учебных заведениях курсов «История, культура, традиции народа» для наиболее крупных групп национальных меньшинств, проживающих компактно – русских, украинцев, болгар, гагаузов. Этот курс преподаётся с 1-го по 12-й класс в дополнение к курсу родного языка и литературы.

То, что возможно было принять готовый культурный проект, продемонстрировали диаспоры русских и болгар. Причём, если образ прошлого русских Молдовы не только полностью совпадает с «общерусским», но даже и не имеет регионального оттенка, то у болгар он всё же есть. Есть даже особый праздник – День бессарабских болгар, который отмеча-

ется 29 октября. Тем не менее, образ прошлого болгар Бессарабии настолько вписан в общеполитический, что, например, в городском музее болгарского города Молдовы Твардицы есть экспозиция, посвящённая русско-турецкой войне 1877–1878 годов, хотя основатели Твардицы покинули земли Болгарии за полвека до этой войны.

Гагаузы, также прибывшие на земли Буджака в составе «задунайских переселенцев», к моменту переселения ещё не завершили процесс этногенеза. Гагаузский культурный проект имел меньше всего ресурсов. Это тюркоязычный, но православный этнос, что делает его маргинальным в мире тех тюркских народов, которые проявляют к гагаузам интерес (турки и азербайджанцы). У гагаузов нет такой метрополии, как у болгар. Гагаузский литературный язык только недавно начал формироваться. Этноним «гагауз» зафиксирован только в XIX веке. На примере гагаузов можно рассмотреть внутренние ресурсы механизма формирования культурного проекта.

Образ прошлого гагаузов стал активно формироваться ещё в XIX веке. На самых ранних этапах этого процесса образ прошлого включен в мифо-символический комплекс, в котором всё ещё неразрывно сплетено то, что Ф. Ницше называл «аполлоновским» и «дионисийским» началами.

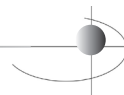
Наиболее актуальной проблемой представлялась проблема этногенеза. Эволюция протекает в соответствии с законом «трёх стадий» О. Конта и в соответствии с ним первые историософские концепции, выстраивающие схему этнической истории гагаузов, предлагались священниками. В «Биографическом очерке рода и фамилии Чакир», написанном протоиереем Дмитрием Чакиром, автор относит этноним «гагауз» к болгарам-христианам, говорящим «по-турецки». Протоиерей Михаил Чакир, напротив, считает, что «гагаузы происходят от турок-узлов, огузов, от настоящего тюркского рода». Он находит в прошлом Болгарии претендента на роль прообраза государства гагаузов – Добруджанское княжество [9, с. 88]. Во второй половине XX века были созданы важные предпосылки для следующего этапа этнической мобилизации гагаузов: идёт модернизация (урбанизация, индустриализация, коллективизация), создаётся стройная система образования (которая становится важнейшим каналом социальной мобильности), создаётся письменность, издаётся литература на гагаузском языке. Поскольку процессы развиваются стремительно, на метафизической стадии, выделяемой

О. Контом, активны не философы, а «люди творчества»: поэты, художники.

В 80-е годы начинается этническая мобилизация гагаузов. Её специфика и этапы детально изучены М. Н. Губогло [4]. М. Хрох указывает, что движения меньшинств могут возникать в той же форме, что и движения национальные, но их решающее отличие заключается в том, что они даже не смеют надеяться на достижение независимого национального государства [8, с. 143]. Однако, в эпоху постмодерна в условиях, когда роль государства меняется, а значение символов возрастает настолько, что Б. Андерсон говорит о «воображаемых сообществах», автономия вполне способна играть ту роль в формировании наций, какую в прежнюю эпоху играло государство. А этническое меньшинство вполне способно создать этноцентричный культурный проект и поставить именно себя в центр этноцентричной картины мира. Завершённость, гармоничность и целостность его вполне достаточна для дальнейшего развития. Особое значение приобретает также то, насколько полно разделяется проект членами сообщества. Последнее многократно подтверждалось и один из ярких тому примеров – референдум 02.02.14 года. Гагаузия, как и другие западные постсоветские территории, стала «пограничьем» между Западом и Востоком, между Европой и Россией. Х. Бхабха так определяет потенциал этого местоположения: «Эти пространства “между” становятся фундаментом для выработки стратегии самости – индивидуальной или коллективной, – которые порождают новые черты идентичности, новые зоны взаимодействия и попытки переосмыслить идею общества самого по себе» [1, с. 162]. Эта идея общества формирует символическое пространство и время, выстраивает линию развития от специфически понимаемого прошлого к выстраиваемому, в соответствии с ценностями, проекту будущего, определяет центр и периферию. Положение периферии в данном случае компенсировано наличием нескольких значимых центров – православного мира, русского мира, тюркского мира Европы. Православный мир шире русского и включает, например, Святую гору Афон, центр паломничества. Таким образом, гагаузы оказываются в центре пересечения культурных влияний и обладают полным набором ценных качеств в отличие от каждого из центров влияния – православной верой, тюркским языком и европейскими качествами (толерантностью и свободолобием).

На каждой новой ступени эволюции гагаузский культурный проект впитывал укрепляющие его идеи, мимикрируя в соответствии с трендами эпохи. Так, например, возрастание значения этнической идентичности и возрастание значения языка просто трансформировали проявления значимости религиозной идентичности, и ещё в начале XX века М. Чакир придал гагаузскому языку статус сакрального, переведя богослужебные тексты на гагаузский язык. Затем, в советский период, гагаузы ощутили себя частью Империи и наследуют её достижения, сохраняя памятники и значимые праздники советской эпохи. Некоторые из них трансформировались, но значение 9 Мая неизменно. Появились и новые памятники, посвящённые событиям советской эпохи – памятники героям, сражавшимся в Афганистане, и даже истории времен Российской империи – памятники героям Первой мировой войны.

Сейчас гагаузский культурный проект приобрёл черты и европейского проекта, акцентируя толерантность и свободолобие. Эклектичность сформированного конструкта не ослабляет его, гагаузский мир выстраивает своё собственное цивилизационное пространство. Это особенно заметно в дни Всемирных конгрессов гагаузов. Культурный проект гагаузов транслируется и на русском языке. Использование в этом качестве языка со столь мощными информационными ресурсами позволяет гагаузам сохранять высокий уровень профессиональной компетентности и вместе с тем сохранять своего рода культурную дистанцию, важную для формирования собственного цивилизационного пространства. А. Тойнби указывал, что русификации сопротивлялись те народы, которые чувствовали себя продвинутыми в цивилизации не менее русских [7, с. 228]. По аналогии с этим можно сказать, что гагаузы стремятся подчеркнуть свою «цивилизационную продвинутость», которая не уступает «цивилизационной продвинутости» молдаван. То, что Москва оказалась отдалена от Гагаузии политической дистанцией, избавило гагаузский культурный проект от русофобского акцента. Удачное расположение между центрами культурного влияния обеспечивало гармонию. Однако форсирование развития культурного проекта представляет угрозу для сохранения гармонии. Вписывание гагаузов, народа балканского происхождения, православного, в контекст истории тюркского мира чревато пересмотром полярности значения некоторых исторических событий, например, русско-турецких войн. Вот уже сейчас русо-



фобский акцент присущ выступлениям поэта Т. Занета, который взялся за реконструкцию истории гагаузов посредством создания фильмов, называемых «документальными» и книг, называемых «историческими».

Использование образа «Другого» – стандартный инструмент в конструировании идентичностей, особенно европейских [5]. На ранних стадиях в роли «Другого» выступала Османская империя. Перемена полярности на время сделала культурный проект гагаузов позитивным и гармоничным. Но сохранение гармонии – сложная задача, особенно в условиях геополитических трансформаций и раскручивания маховика формирования культурного проекта.

Формирование этнических образов прошлого тесно связано с ростом этнического самосознания, энергетика которого рекрутирует для данного процесса чаще всего не профессиональных историков, а дилетантов-энтузиастов. Когда рациональное начало вытеснит чувственное, то в образе прошлого усилится значение научных интерпретаций, но одновременно угаснет стремление устанавливать памятники и учреждать новые празднества.

В итоге исследователи пришли к следующим **результатам**: процесс формиро-

вания гражданской идентичности в Республике Молдова осложнён тем, что наиболее активная часть интеллектуальной элиты обладает румынской идентичностью. Государственный культурный проект Молдовы особо не развивается. Больше внимание уделяется не государственному культурному проекту, а подчёркиванию культурной общности румынского пространства. Слабость государственного проекта способствовала развитию этнических, региональных и этнорегиональных проектов. Особенно активно развивается этнорегиональный проект гагаузов, который обрёл политический ресурс в виде законно признанной автономии. Различные аспекты исследования представлялись и обсуждались на различных научных мероприятиях, включая XI Конгресс антропологов и этнологов России (2015), а также Антропологический симпозиум в Кишинёве (2016). Опираясь на результаты исследования, можно сделать следующее **заключение**: недостаточное внимание формированию государственного культурного проекта, включающего образ прошлого страны, не способствует интенсивности процесса формирования гражданской идентичности и тем самым ослабляет государственность.

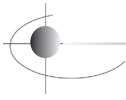
#### Список литературы

1. Бхабха Х. Местонахождение культуры // Перекрёстки. 2005. № 3–4. С. 161–192.
2. Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. 320 с.
3. Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. М.: ПЕР СЭ, 2008. 1070 с.
4. Губогло М. Н. Именем языка. М.: Наука, 2006. 498 с.
5. Нойманн И. Использование «Другого». Образ Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое изд-во, 2004. 336 с.
6. Нора П. Франция-память. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. 328 с.
7. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М.: Айрис-Пресс, 2003. 592 с.
8. Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // Нации и национализм. М.: Праксис, 2002. С. 121–145.
9. Чакир М. История гагаузов Бессарабии // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – начала XX в. Кишинёв: Pontos, 2005. С. 80–108.
10. Шорников П. М. Молдавская самобытность. Тирасполь: Изд-во Приднестр. ун-та, 2007. 400 с.

Статья поступила в редакцию 29.11.2016; принята к публикации 30.01.2017

#### Библиографическое описание статьи

Папцова А. К., Аникин Н. В. Эволюция гражданской и этнической идентичностей этносов Молдовы в контексте формирования этнических и этнорегиональных культурных проектов // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 31–36. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-31-36.



**Alla K. Paptsova<sup>1</sup>,**  
*Candidate of Philosophy, Associate Professor,*  
*Comrat State University,*  
*(17 Galasan St., Comrat, 3800, Republic of Moldova),*  
*e-mail: paptsova@mail.ru*

**Nikita V. Anikin<sup>2</sup>,**  
*Candidate of History, Teaching Assistant,*  
*Lomonosov Moscow State University*  
*(1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia),*  
*e-mail: anikiman@gmail.com*

### **The Evolution of Civil and Ethnic Identities of Moldova Ethnic Groups in the Context of Ethnic and Ethno-regional Cultural Projects Formation**

This article is devoted to the problem of the evolution of civil and ethnic identity in the course of transformational processes in Moldova. The creation of an independent state demanded the reformatting of the system of identities based on a national cultural project. The national cultural project was to include the ethno-centric view of the world and the specific image of the past. But its formation is slow. One reason for this is that the active part of the intellectual elite has Romanian identity. Thus, the residents of the country are encouraged to take a cultural project of a neighbouring though culturally close country. In Moldova we study the history of the Romanians, not the history of the state. However, despite this, the image of the Moldovans past is different from the image of the Romanians past. The weakness of the state cultural project contributes to the growing importance of ethnic identity of Moldova ethnic groups. The ethnic and regional cultural project of the Gagauz has political resources in the form of Autonomy, which they achieved in 1994. This project is presented to the world and arouses interest. This contributes to the growing importance of ethno-regional identity of the Gagauz people. The cultural project in Transnistria maintains continuity with the project, which was formed during the entire Soviet period.

**Keywords:** civil identity, ethnic identity, ethnoregional project, Gagauzes, Moldovans

#### **References**

1. Bkhabkha Kh. Mestonakhozhdenie kul'tury // Perekrestki. 2005. № 3–4. S. 161–192.
2. Gellner E. Natsii i natsionalizm. M.: Progress, 1991. 320 s.
3. Grinfel'd L. Natsionalizm. Pyat' putei k sovremennosti. M.: PER SE, 2008. 1070 s.
4. Guboglo M. N. Imenem yazyka. M.: Nauka, 2006. 498 s.
5. Noimann I. Ispol'zovanie «Drugogo». Obraz Vostoka v formirovanii evropeiskikh identichnostei. M.: Novoe izd-vo, 2004. 336 s.
6. Nora P. Frantsiya-pamyat'. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 1999. 328 s.
7. Toinbi A. Tsivilizatsiya pered sudom istorii. M.: Airis-Press, 2003. 592 s.
8. Khrokh M. Ot natsional'nykh dvizhenii k polnost'yu sformirovavsheysya natsii: protsess stroitel'stva natsii v Evrope // Natsii i natsionalizm. M.: Praxis, 2002. S. 121–145.
9. Chakir M. Istoriya gagauzov Bessarabii // Stranitsy istorii i literatury gagauzov XIX – nachala KhKh v. Kishinev: Pontos, 2005. S. 80–108.
10. Shornikov P. M. Moldavskaya samobytnost'. Tiraspol': Izd-vo Pridnestr. un-ta, 2007. 400 s.

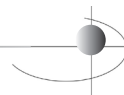
**Received: November 29, 2016; accepted for publication January 30, 2017**

#### **Reference to the article**

*Paptsova A. K., Anikin N. V. The Evolution of Civil and Ethnic Identities of Moldova Ethnic Groups in the Context of Ethnic and Ethno-regional Cultural Projects Formation // Humanitarian Vector. 2017. Vol.12, No. 1. PP. 31–36. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-31–36.*

<sup>1</sup> A. K. Paptsova formulates the concepts of cultural project and analyzes the Gagauz cultural project.

<sup>2</sup> N. V. Anikin analyzes the project of Transnistria and concepts of Moldovenism.



## УДК 115.4

**Елена Олеговна Самойлова,**

аспирант,

преподаватель кафедры инноватики, маркетинга и рекламы,

Пятигорский государственный университет

(357532, Россия, г. Пятигорск, пр. Калинина, 9),

e-mail: blu\_sky\_angel@mail.ru

**Виртуальный нарратив в контексте современного хронотопа<sup>1</sup>**

Статья посвящена выявлению изменения и функционирования хронотопа виртуального нарратива в современном мире на примере виртуального нарратива компьютерных игр. Виртуальный нарратив как особое измерение виртуальной реальности отражает реальное время и пространство, с одной стороны, а с другой, находится с ними в структурных отношениях. Однако не всегда время и пространство в виртуальном нарративе сочетаются с данными категориями в реальном мире. Виртуальный нарратив может повествовать также о будущем или прошлом, действие может происходить в вымышленных мирах или в прошлом нашего мира. Современный виртуальный нарратив представляет собой сложное, синкретичное явление, содержащее отсылки к тем или иным культурным, историческим и даже мифологическим сюжетам и объектам. Ярким примером виртуального нарратива являются компьютерные игры, каждая из которых обладает своим уникальным хронотопом. В рамках виртуального нарратива пространственные и временные структуры имеют особую специфику, претерпевают изменения в отдельных аспектах, воспроизводя пространственно-временные структуры реального мира, в других же аспектах – реконструируют их.

Показано, что хронотоп виртуального нарратива – это развивающийся системный феномен, который связан с другими явлениями виртуальной реальности, например, феноменом «погружения». Благодаря современному развитию техники, человек может быть «выдернут» из современного хронотопа и «погружён» в хронотоп виртуального нарратива. Приводятся факторы, влияющие на данный феномен. Автор приходит к выводу о том, что хронотоп виртуального нарратива находится в структурных отношениях с глобальным хронотопом и существует благодаря информационным компьютерным технологиям и человеку.

**Ключевые слова:** виртуальный нарратив, виртуальная реальность, хронотоп, виртуалистика, компьютерные игры

**Введение.** Понятия пространства и времени относятся к философским категориям, без которых невозможно восприятие окружающей нас действительности. Традиционно данные понятия рассматриваются как смыслообразующие и являются компонентами мировоззрения, благодаря которому человек осознаёт своё место в мире, определяет свои базовые бытийственные основания. Более того, пространство и время отражают существование не только субъекта в мире, но и объектов внешнего мира. Виртуальный нарратив, как особого рода измерение виртуальной реальности, специфически сопряжён с реальными временем и пространством, с одной стороны, отражая их, с другой же – находясь с ними в структурных отношениях.

**Методология и методика исследования.** Обратим внимание на понятие «хронотоп», которое было введено в отечественную науку М. М. Бахтиным. Стоит отметить, что теория хронотопа Бахтина была сформиро-

вана в определённой мере под воздействием идей о едином пространстве и времени А. Эйнштейна, и разработанной им теории относительности. Как отмечал отечественный учёный В. А. Вернадский, созданная Эйнштейном теория относительности полностью разбила прошлые, ньютоновские представления о независимых пространстве и времени: «... нет эмпирических научных фактов, фактов наблюдения и опыта, которые одновременно не происходили бы в пространстве и времени» [2, с. 49–50]. Несмотря на то, что эмпирически неразделённость пространства и времени была доказана только в XX веке, с философских позиций, их взаимосвязь была замечена ещё Дж. Локком, И. Кантом и Г. Ф. В. Гегелем. Так, Дж. Локк отмечал, что «распространённость и продолжительность взаимно обнимают и охватывают друг друга. Каждая часть пространства находится в каждой части распространённости <...> это может служить предметом дальнейшего размышления» [10,

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках гранта Президента РФ «Онтология виртуального пространства» МК-1139.2014.6, Государственного задания Минобрнауки РФ «Исследование знака и смысла в структуре дискурса виртуального пространства» (Проект № 2695).

с. 219]. Несмотря на то, что учёный заметил данную взаимосвязь, в его дальнейших трудах эта идея не получила развития.

В «Критике чистого разума» И. Кант также приходит к пониманию единства пространства и времени, считая их «априорными формальными условиями всех явлений вообще» [7, с. 138], т. е. идеи о пространстве и времени заложены в человеческом сознании. В отличие от него, Гегель видит взаимосвязь пространства и времени не в сознании субъекта, а в реальном мире, соотнося их с движущейся материей [3, с. 44–118].

Таким образом, идея Бахтина была сформирована на основе физических открытий Эйнштейна, на философском восприятии категорий пространства и времени как единого целого у целого ряда выдающихся мыслителей различных поколений.

М. М. Бахтин ввёл понятие хронотопа в 1938 году, применив его к литературе. Он пишет: «Существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе, мы будем называть хронотопом (что значит в дословном переводе – “времяпространство”») [1, с. 234–407]. Исследуя хронотоп в литературном произведении, М. М. Бахтин отмечал, что смыслы, заложенные в то или иное произведение, могут быть объективированы только посредством единства пространственно-временных структур. Более того, как считал автор, хронотоп является не только смыслообразующим началом и жанровым началом любого произведения. М. М. Бахтин полагал, что в литературе время доминирует над пространством, и именно время является «ведущим началом в хронотопе» [1, с. 234–407].

По нашему мнению, время применительно не только к литературе, но и к другим видам искусства и культуры, зачастую не всегда является ведущим началом.

Согласно другим авторам, например, Д. С. Лихачеву [9, с. 352–356] или Ю. М. Лотману [11, с. 260–265], ведущим началом является не время, а пространство (с точки зрения исследования художественного произведения).

На наш взгляд, данные точки зрения, как и позиция Бахтина, выдвигают на ведущее место либо время, либо пространство, в то время как эффективнее было бы изучение некоторых явлений культуры, в частности, виртуального нарратива, с позиции синтеза этих двух философских категорий, где и время, и пространство выступали бы на равных позициях.

**Результаты исследования.** Виртуальный нарратив представляет собой тот самый синтез пространства и времени. В рамках него они также являются базовыми структурами, на которых строится сюжет и события в виртуальном мире.

Современный темп жизни, развитие информационных и компьютерных технологий ведут к изменению виртуального нарратива. Человек живёт «здесь» и «сейчас» в мгновенном «настоящем». Как отмечал Х. У. Гумбрехт, «...это (краткое) Настоящее Историзма – место обитания современного Субъекта, выбирающего возможные варианты Будущего на основе прошлого опыта. Не пересекаясь с Прошлым и не вторгаясь в него, это краткое Настоящее, этот миг перехода, отделяет Прошлое от Будущего, функционируя при этом как некий семантический и эпистемологический “санитарный кордон”. Поэтому мы чувствуем, что неизменно “оставляем Прошлое позади”, “двигаясь к Будущему”» [5, с. 45–50].

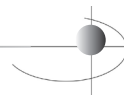
Двигаться к будущему позволяют современные технологии, которые дают возможность человеку на определённое время «изменить» его хронотоп. Мы имеем в виду так называемый феномен «погружения» в виртуальную реальность и в виртуальный нарратив. Данный феномен позволяет «выдернуть» человека из объективной действительности и поместить его в мифологическую, фэнтезийную реальность, где он может стать одним из мифологических существ или героев, или же стать «современным героем». Погружение в виртуальный нарратив тесно связано со следующими ключевыми факторами:

1) развитый сюжет игр. Современные игры зачастую насчитывают более 10 различных финалов, которые зависят от действия игрока, т. е. от выбора фраз и поступков при развитии сюжета игры;

2) геймплей. Удобное управление героем в виртуальной реальности способствует успешному прохождению игрового сюжета; с этим связано удобство использования клавиатуры или джойстика;

3) графика. Полное погружение не было бы возможным, если бы не современная графика, которая способна передать дух той или иной эпохи или красочность мифологического мира;

4) специальные гаджеты или техника, направленные именно на создание эффекта «погружения». В настоящий момент существует достаточно большое количество подобных гаджетов. Самым простым можно считать стандартные 3D-очки, которые вы-



даются любому посетителю кинотеатра на 3D-просмотре. Благодаря им объекты словно «выплывают» из экрана, и находятся «рядом» с пользователем «здесь» и «сейчас». Однако для создания полного феномена «погружения» они не подходят, в связи со слабыми техническими характеристиками.

Полному феномену «погружения» способствуют различные 3D-шлемы виртуальной реальности. Они не просто «выдергивают» человека из привычного ему хронотопа, но и заставляют в буквальном смысле видеть и слышать мир виртуальный. Шлем виртуальной реальности предоставляет пользователю обзор на 360 градусов, т. е. играя в ту или иную игру, человек не видит актуальную реальность, но видит предметы и объекты, «находящиеся» вокруг него в мире виртуальном. В таком случае человек на время игры «живёт» в теле виртуального героя, перемещается по игровым локациям и существует в определённое игровым сюжетом время. Более того, развитие техники и технологий привело к тому, что погружение в виртуальную реальность стало возможным без подключения человека и гаджетов к компьютеру, или к специальным аттракционам виртуальной реальности. При помощи сотового телефона и специальных очков можно «погружаться» в виртуальную реальность, играя в 3D-игры или смотря 3D-фильмы.

Феномен «погружения» – это не просто погружение в игру, но и симуляция определённых реальных ситуаций. Например, компания «Аэрофлот» использует очки виртуальной реальности для тренировки пилотов. В настоящий момент разработан новый вид очков – очки, которые проецируют виртуальные объекты в реальный мир, т. е. пользователь видит реальное пространство сквозь очки, может взаимодействовать с виртуальным объектом, которого в действительности не существует.

Таким образом, виртуальная реальность и виртуальный нарратив постепенно внедряются в жизнь современного человека. Если раньше взаимодействие человека и компьютера казалось чем-то фантастическим, то в настоящий момент это стало актуальной действительностью. Кроме того, виртуальный нарратив, как и любой феномен, возникший на стыке нескольких исследовательских направлений, развивается и изменяется.

Современный виртуальный нарратив представляет собой сложное, синкретичное явление, содержащее отсылки к тем или иным культурным, историческим и даже ми-

фологическим сюжетам и объектам. Ярким примером могут послужить современные компьютерные игры, в которых может происходить наложение нескольких сюжетов и культурных кодов. Например, в играх серии “The Elder Scrolls” сочетаются элементы различных, зачастую далеко отстоящих друг от друга культурных традиций: элементы эллинистической эпохи могут сочетаться с древнеяпонскими, в архитектурных элементах зданий могут присутствовать готический, романский и восточные стили.

В компьютерной игре “Loki” (название которой отсылает нас к древнему скандинавскому богу) игрок вместе со своим героем должен совершить путешествие не только по древней Скандинавии, но и по Египту, Древней Греции, по просторам регионов Латинской Америки. Во всех локациях игроку приходится сталкиваться с монстрами, образы которых были заимствованы из древних верований и легенд.

В серии игр “Tomb raider” игрок путешествует вместе с известной расхитительницей гробниц по Японии, Мексике, США, Тибету. Особенностью данной серии игр является то, что в каждой новой игре рассказывается о новых культурных (как реальных, так и мифологических) особенностях той или иной цивилизации.

Стоит отметить, что во многих играх существует так называемая «галерея материалов», где игрок может более детально ознакомиться с той или иной локацией, узнать информацию о культуре или известных личностях отдельного народа, почерпнуть сведения о важных исторических событиях.

Интересен тот факт, что пользователь, сидя у себя дома, у друзей, в компьютерном клубе, «погружаясь» в мир игры может стать героем практически любой национальности, вероисповедания, проживать на другом континенте и иметь особую личную историю. Так, в серии игр “Assassin’s Creed” игрок сначала выступает в роли ассасина на ближнем Востоке, затем дворянином-убийцей в Италии эпохи Возрождения, затем англичанином, плывущим в Новый Свет. С каждым новым виртуально-нарративным хронотопом изменяется не просто внешний облик персонажа, или меняются локации, вместе с ним изменяется сюжет, повествуется о новых исторических личностях, раскрываются новые культурные традиции и т. д.

**Выводы.** Пространство и время в виртуальном нарративе в какой-то мере вписываются в пространство и время актуальной реальности. Здесь можно привести мыслительные

параллели с некоторыми идеями М. Хайдеггера, который отмечал, что существуют как «пространственности внутримирно подручного» так и «пространство бытия-в-мире» [14]. Тем самым сам виртуальный нарратив и его хронотоп являются частью некоего глобального и объемлющего хронотопа бытия (несмотря на то, что временные и пространственные рамки у них могут быть различны), а человек выступает связующим звеном, без которого взаимодействие этих двух хронотопов было бы невозможно. Например, геймеры могут играть в одну и ту же онлайн-игру, т. е. находиться в одном и том же хронотопе виртуально, а в реальном мире находиться на разных континентах в различных часовых поясах.

Пространство и время виртуального нарратива частично автономны относительно

пространства и времени в реальном мире. Частичная автономность состоит в том, что без реального мира не было и мира виртуального, а без участия человека виртуальный мир оставался бы приложением, программой или гаджетом.

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод о том, что виртуальный нарратив обладает особыми пространственно-временными характеристиками, которые тесно связаны с хронотопом актуального мира. Они могут в некоторых аспектах отражать реальные пространственно-временные параметры, а могут и реконфигурировать их, создавая уникальные синкретичные культурные артефакты. Структура виртуального нарратива часто зависит от возможностей компьютерной техники.

#### Список литературы

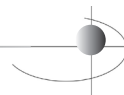
1. Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе: очерки по исторической поэтике*. М.: Худ. лит., 1975. 407 с.
2. Вернадский В. И. *Размышления натуралиста: пространство и время в неживой и живой природе*. М.: Наука, 1975. 412 с.
3. Гегель Г. *Энциклопедия философских наук*. М.: Мысль, 1975. Т. 2. 695 с.
4. Гудкова Е. Ф. Теоретические аспекты анализа пространственно-временных (хронотопа) ориентаций художественной литературы [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.guuu7.narod.ru/Hronotop.htm> (дата обращения: 20.11.2016).
5. Гумбрехт Х. У. «Современная история» в настоящем меняющегося хронотопа: пер. с англ. // 1990-й. Опыт изучения недавней истории: сб. ст. и материалов: в 2 т. Т. 1 / авт. и рук. проекта И. Прохорова. М.: Новое лит. обозрение, 2011. С. 45–50.
6. Кандрашкина О. О. Категории пространства, времени и хронотопа в художественном произведении и языковые средства их // *Известия Самарского научного центра РАН*. 2011. № 2. С. 1217–1221.
7. Кант И. *Сочинения*: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
8. Курбатов В. П. Праздничный хронотоп: понятие, типы и виды [Электронный ресурс] // *Культура и образование*. 2014. Февр. № 2. Режим доступа: <http://www.vestnik-rzi.ru/2014/02/1485> (дата обращения: 20.11.2016).
9. Лихачев Д. С. *Поэтика древнерусской литературы*. М.: Наука, 1979. 654 с.
10. Локк Д. *Избранные философские произведения*: в 2 т. Т. 1. М., 1960. 668 с.
11. Лотман Ю. М. *В школе поэтического слова*. М.: Просвещение, 1988. 352 с.
12. Максимова Т. М. Хронотоп в «стихотворениях в прозе» Ш. Бодлера [Электронный ресурс] // *Вестн. Костромского гос. ун-та*. 2009. Т. 15, № 1. Режим доступа: <http://www.cyberleninka.ru/article/n/hronotop-v-stihotvoreniyah-v-proze-sh-bodlera> (дата обращения: 20.11.2016).
13. Фаликова Н. Э. Хронотоп как категория исторической поэтики [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.philolog.petsu.ru/journal/konf/1992/04-falikova.htm> (дата обращения: 20.11.2016).
14. Хайдеггер М. *Искусство и пространство* / пер. В. В. Бибихина. М.: Время и бытие: Республика. С. 65–87.
15. Шаев Ю. М. Проблема времени в киберпространстве // *Вестн. Пятигорского гос. лингвистического ун-та*. 2012. № 4. С. 364–367.

**Статья поступила в редакцию 05.12.2016; принята к публикации 25.01.2017**

#### Библиографическое описание статьи

Самойлова Е. О. Виртуальный нарратив в контексте современного хронотопа // *Гуманитарный вектор*. 2017. Т. 12, № 1. С. 37–41.





**Elena O. Samoilo***va*,

Postgraduate Student,

Lecturer of the Department of Innovation, Marketing and Advertising,

Pyatigorsk State University

(9 Kalinin Ave., Pyatigorsk, 357532, Russia),

e-mail: blu\_sky\_angel@mail.ru

### Virtual Narrative in the Context of Modern Chronotope<sup>1</sup>

The article focuses on identifying the changes and functioning of the virtual narrative chronotope in the modern world, based on virtual narrative computer games. Virtual narrative is a special dimension of virtual reality. It reflects the real time and space, on the one hand, and is structurally connected to them, on the other hand. However, time and space in a virtual narrative are not always combined with these categories in the real world. Virtual narrative may narrate also about the future or the past, the action may take place in imaginary worlds, or in the past of our world. Modern virtual narrative is a complex, syncretic phenomenon, containing references to different cultural, historical and even mythological subjects and objects. Striking examples of virtual narrative are computer games, each of which has its own unique chronotope. As part of a virtual narrative, spatial and temporal structures of particular specificity undergo changes in some aspects by reproducing spatial and temporal structures of the real world, in other respects – reconfigure them.

The article shows that the virtual narrative chronotope is a developing phenomenon, which is associated with other phenomena of virtual reality, such as the phenomenon of “immersion.” Thanks to the modern development of technologies, people can be “pulled” from the modern chronotope and “immersed” in the virtual narrative chronotope. The article describes the factors which influence this phenomenon. The author concludes that the virtual narrative chronotope is structurally connected to the global chronotope and exists thanks to information computer technologies and man.

**Keywords:** virtual narrative, virtual reality, chronotope, virtualistics, computer games

#### References

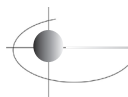
1. Bakhtin M. M. *Formy vremeni i khronotopa v romane: ocherki po istoricheskoi poetike*. M.: Khud. lit., 1975. 407 s.
2. Vernadskii V. I. *Razmyshleniya naturalista: prostranstvo i vremya v nezhivoi i zhivoi prirode*. M.: Nauka, 1975. 412 s.
3. Gegel' G. *Entsiklopediya filosofskikh nauk*. M.: Mysl', 1975. T. 2. 695 s.
4. Gudkova E. F. *Teoreticheskie aspekty analiza prostranstvenno-vremennykh (khronotopa) orientatsii khudozhestvennoi literatury [Elektronnyi resurs]*. Rezhim dostupa: <http://www.guuu7.narod.ru/Hronotop.htm> (data obrashcheniya: 20.11.2016).
5. Gumbrekht Kh. U. «Sovremennaya istoriya» v nastoyashchem menyayushchegosya khronotopa: per. s angl. // 1990-i. Opyt izucheniya nedavnei istorii: sb. st. i materialov: v 2 t. T. 1 / avt. i ruk. proekta I. Prokhorova. M.: Novoe lit. obozrenie, 2011. S. 45–50.
6. Kandrashkina O. O. Kategorii prostranstva, vremeni i khronotopa v khudozhestvennom proizvedenii i yazykovye sredstva ikh // *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra RAN*. 2011. № 2. S. 1217–1221.
7. Kant I. *Sochineniya: v 6 t. T. 3*. M.: Mysl', 1964. 799 s.
8. Kurbatov V. P. *Prazdnichnyi khronotop: ponyatie, tipy i vidy [Elektronnyi resurs]* // *Kul'tura i obrazovanie*. 2014. Fev. № 2. Rezhim dostupa: <http://www.vestnik-rzi.ru/2014/02/1485> (data obrashcheniya: 20.11.2016).
9. Likhachev D. S. *Poetika drevnerusskoi literatury*. M.: Nauka, 1979. 654 s.
10. Lokk D. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya: v 2 t. T. 1*. M., 1960. 668 s.
11. Lotman Yu. M. *V shkole poeticheskogo slova*. M.: Prosveshchenie, 1988. 352 s.
12. Maksimova T. M. *Khronotop v «stikhovoreniyakh v proze» Sh. Bodlera [Elektronnyi resurs]* // *Vestn. Kostromskogo gos. un-ta*. 2009. T. 15, № 1. Rezhim dostupa: <http://www.cyberleninka.ru/article/n/hronotop-v-stikhovoreniyakh-v-proze-sh-bodlera> (data obrashcheniya: 20.11.2016).
13. Falikova N. E. *Khronotop kak kategoriya istoricheskoi poetiki [Elektronnyi resurs]*. Rezhim dostupa: <http://www.philolog.petsu.ru/journal/konf/1992/04-falikova.htm> (data obrashcheniya: 20.11.2016).
14. Khaidegger M. *Iskusstvo i prostranstvo* / per. V. V. Bibikhina. M.: Vremya i bytie: Respublika. S. 65–87.
15. Shaev Yu. M. *Problema vremeni v kiberprostranstve* // *Vestn. Pyatigorskogo gos. lingvisticheskogo un-ta*. 2012. № 4. S. 364–367.

Received: December 05, 2016; accepted for publication January 25, 2017

#### Reference to the article

Samoilova E. O. Virtual Narrative in the Context of Modern Chronotope // *Humanitarian Vector*. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 37–41.

<sup>1</sup> The paper is supported by the Grant of the Russian Federation President “Ontology of Virtual Space” MK-1139.2014.6, State Order of the RF Ministry of Education and Science “Sign and Meaning Investigation in the Structure of Virtual Space Discourse” (Project # 2695).



УДК 316.34 (130.2)

**Андрей Викторович Филимонов,**

*соискатель,*

*Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),*

*e-mail: A. V. Filimonov@mail.ru*

### **Проблемы сущности и идентичности казачества в исследовательских концепциях истории и этнографии**

Статья посвящена анализу особенностей проблемы сущности казачества в российской науке. Рамки сущностного подхода не позволяют прийти к окончательному разрешению проблемы происхождения казачества, в силу того, что разнообразие этнических и сословных характеристик различных групп казаков, а также процессы их быстрой изменчивости не дают возможность делать верифицированные выводы. Однако, как показывает проведённый анализ, учёные сумели издать большое количество трудов, в рамках которых осуществлены субстанциональные разработки проблем этнического либо сословного происхождения казаков, представленные автохтонной, миграционной и синтетической концепциями. Автор доказывает, что эти концепции не могут предложить верифицируемых версий в отношении связи и преемственности между современными казаками и теми, кто считается их непосредственными историческими предшественниками и чаще всего выступают в качестве выразителей чьих-либо интересов. В условиях современных процессов конструирования казачества в отрыве от исторических этнических корней и традиций субстанциональные теории приобретают вид мифологемы и используются в качестве обоснования тех или иных социальных и политических действий, ради интеграции, либо дезинтеграции масс населения, представляемых казаками. Важно учесть, что в отечественной научной литературе сущностного содержания вопросы идентичности казаков до сих пор обсуждались без учёта структуралистской и конструктивистской концепций, уделяющих внимание развитию группового самосознания и делающих акцент на изучении исторических депозитов объективированного знания, таких, как знания-представления и социальные мифы об историческом прошлом и генезисе сообщества.

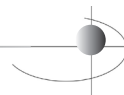
**Ключевые слова:** казачество, отечественные концепции этноса, сущность и происхождение казаков, субстанциональный подход, релятивный подход, идентичность казаков, социальные мифы

**Введение.** Сущностная природа казаков представляет собой одну из острых проблем, ставшую предметом дискурса между многочисленными исследователями, ищущими субстанциональные основания казачества. В зависимости от личных убеждений они представляют различные концепции, в которых проблема происхождения казаков, единства казачества выражены как дискуссия об их сущности, не имеющая однозначного и окончательного разрешения. Это привело к появлению значительного количества публикаций и к осознанию необходимости анализа методологической базы исследований казачества, которые не могли не испытывать влияние со стороны устоявшихся направлений этнологии, однако имеют свою специфику. Целью данной статьи является обоснование необходимости привлечения релятивистской методологии, связанной с концепциями структурализма, постмодернизма и конструктивизма, уделяющих внимание такому понятию, как «идентичность».

**Данные о методологии и методике исследования.** Раскрытию цели способству-

ют следующие задачи, такие, как проведение сравнительного анализа; выявление специфики содержания текстов, посвящённых казачеству; определение их функционального назначения. В качестве методологического подхода исследования использована интерпретативная антропология и сравнительный анализ, связанный с проведением анализа и систематизации исторических и этнографических исследований и описаний казаков, принадлежащих примордиалистскому, инструменталистскому и позитивистскому направлениям.

**Результаты исследования.** В исследованиях казачества существует несколько альтернативных теорий его происхождения, роли, социальной, культурно-исторической и духовной сущности, среди которых выделяется две трактовки: это версия об их автохтонном происхождении и миграционная теория зарождения [28, с. 42]. Автохтонная традиция сложилась в XVIII–XIX веках, в трудах М. А. Караулова, П. П. Короленко, И. Д. Попко, В. А. Потто, Е. Д. Фелицина, Ф. А. Щербины, говорящих о казаках как о народе или



этническом образовании в составе русского народа [30, с. 46].

Однако в оценке того, какими являются этнические корни казаков, эти исследователи не сходятся, представляя версии, среди которых выделяются концепции, относящие казаков к потомкам славян и к потомкам благородных тюрков. Придерживавшийся взглядов об автохтонном происхождении казаков В. Н. Татищев, а также А. И. Ригельман считали, что пёстрый состав населения Тмутараканского княжества стал основанием для возникновения «бродников», версия о которых впоследствии разрабатывалась Н. М. Карамзиным, считавшим, что бродники – это потомки славян и предки казаков, живших на Дону [8]. В этих трудах закрепились оценки ранних казаков как неблагородных носителей антигосударственных настроений.

В ответ на неё, в начале XIX века среди донских историков возникло направление, которое от имени казачества отвергло версию о «неблагородных корнях» и стало искать в истоках казачества древний благородный народ [22, с. 12]. В конце XIX века бродническая версия получила интенсивное развитие в трудах В. Д. Сухорукова, П. В. Голубовского и Е. П. Савельева [26, с. 282], связавших происхождение казаков и бродников с этрусками, троянцами, скифами, сарматами, хазарами. Они не располагали доказательствами, а опирались на косвенные свидетельства, такие, как наличие слов тюркского происхождения в говоре казаков, и выражали стремление региональной российской интеллигенции найти идеологическое обоснование нарождающему окраинному сепаратизму [13].

Этой точке зрения в российской науке XIX века была противопоставлена миграционно-колониационная теория формирования казачества, которая сводилась к тому, что казачьими предками были мигранты из Польско-Литовского и Русского государств, которые, начиная с XV века, не смирились с феодальной кабалой, уехали в российское порубежье, а затем в Сибирь и Среднюю Азию. Однако, несмотря на общую приверженность миграционной идее, в оценке роли казаков в истории эти авторы расходились. Так, М. О. Коялович и В. Броневски полагали, что предки казаков, будучи негодными крестьянами, были исторгнуты русским обществом в Дикую Степь. Напротив, М. Бельский, С. Величко, И. М. Каманин, А. П. Певнев разделяли точку зрения, что казачество выделилось по причине формирования класса рыцарей, защищавших русских от татарских

набегов [23, с. 114]. Завершённую форму эта концепция получила в трудах В. И. Даля, Д. И. Иловайского, В. А. Потто, С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, которые, будучи выразителями «беглохолопской» версии, видели в казаках представителей славянских групп, мигрировавших из мест традиционного проживания ради службы, независимо от их происхождения, веры и языка [9, с. 397]. Своеобразную трактовку миграционная теория получила у Г. В. Вернадского, который считал, что казачество, зародившись в результате социального смешения, затем приобретало не только сословные, но и этнические черты, благодаря чему появились казахи [1, с. 18].

Однако наибольшее влияние на рецепцию этого образа в массовом сознании оказали произведения русских писателей Н. В. Гоголя, М. Ю. Лермонтова, Л. Н. Толстого, А. С. Пушкина [24], которые уделяли внимание описаниям особенностей мировосприятия и самооценки казаков. Этот образ оказал влияние на восприятие казаков революционной интеллигенцией – М. А. Бакуниным, А. И. Герценом, Г. В. Плехановым, которые видели в них союзника в антигосударственной борьбе.

Гражданская война внесла коррективы в идеализированное восприятие казачества, что отразилось как на художественных произведениях, так и на науке [29]. Здесь актуализировалась борьба между противоположными точками зрения, которая отразилась в литературе, выразившей в творчестве Ф. Крюкова, Р. Кулова, А. Серафимовича, М. Шолохова сложности восприятия радикальных революционных перемен в сознании казаков. В 1920-е годы появляются научно-публицистические публикации, в которых предпринимаются попытки осмысления перемен, произошедших с казаками в условиях советской страны. Они включали разные направления, куда входили представители нарождающейся советской культуры и эмиграции [19]. Отношение эмиграции к казачеству нашло выход в большом количестве изданий, основная часть которых в лице И. Белого, И. Быкадорова, Т. Старикова, М. Фролова, Г. В. Губарева и А. И. Скрылова, А. А. Гордеева [5], представляла идеи сепаратизма казаков. Версии происхождения казаков у них были разными, но в обобщённом виде эти подходы отражают утверждение, что казаки – это особый народ, образованный в результате смешения туранских племен и приазовских славян [4].

Параллельно обсуждение сущности казачества, которая понималась как «классо-

вая сущность», шло в Советском Союзе, где накал революционной борьбы остро чувствовался в публикациях о казаках, направивших полемику, посвященную обсуждению природы казачества, в новое русло. В отличие от дореволюционных работ советские исследователи обращали внимание на то, каким образом вели себя те или иные группы казаков в революционный и послереволюционный период, они были пронизаны идеологическими установками, в контексте которых казаки, не принявшие советскую власть, понимались как враги и предатели родины. Тем не менее, когда в конце 30-х годов произошло некоторое смягчение позиции государства по отношению к казачеству, появились публикации, где были высказаны близкие концепциям эмигрантов взгляды Р. Скрынникова, В. В. Мавродина, Н. М. Волинкина, защищавших точку зрения о том, что казаки – это прямые потомки славян, бродников и червленоярцев, появившихся на Дону и смешавшихся с татарским населением [15, с. 231]. В отличие от них Л. Н. Гумилев возводил казачество к крестившимся половцам, однако общим было то, что автохтонные концепции высказывались как альтернатива официальным взглядам, где обрела статус непререкаемой истины миграционная теория возникновения казачества. Она была представлена исследованиями марксистской научной школы, представители которой рассматривали казаков как сословную группу, сформированную в результате миграций населения, переходящего на военную службу Российскому государству.

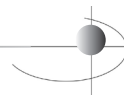
В период оттепели 1960-х годов в трудах отечественных историков появляется больше изданий, посвященных казачеству, которое продолжало оцениваться как инструмент протеста против феодального угнетения. Меньшей политизированностью отличались публикации исследователей-этнографов, отходивших от феодальной проблематики в сторону изучения традиций народов страны. Тогда же складывается примордиалистская этническая типология советской науки, авторами которой являются В. Бабенко, Ю. Бромлей, Т. Жданко, Л. Заседателева, Р. Кузеев, характеризовавшие казачество как этнословенную группу в составе русского народа, выделяющуюся особенностями культуры и быта, обусловленными военной службой казаков [14, с. 6].

В 80–90-е годы в советской науке был снят идеологический контроль в сфере исследований казачества. Внимание исследователей было приковано к процессу воз-

рождения казачества, трудности и противоречия которого объяснялись тем, что оно трансформировалось за период советской власти. Широко публиковались материалы о расказачивании и репрессиях [7, с. 89]. На этом фоне особенно популярной становится тема происхождения и сущности казаков. Появляются издания, ориентированные на освещение альтернативных официальной доктрине концепций. Представители казачества предпринимали попытки развивать автохтонные теории, представляющие казаков особым, «древнейшим» народом. Однако при обсуждении своих этнических корней это направление раскололось, так как выяснилось, что представления об особом «казачьем народе», «казачьем этносе», «казачьей национальности» у разных групп казаков расходятся. В этом дискурсе столкнулись две антимичные точки зрения, славянская и тюркская, недоказуемость положений которых открыла простор для разнообразных спекуляций, используемых в политических целях [25, с. 280].

Казаки решительно отвергли «миграционную» концепцию и предприняли переиздание трудов И. Ф. Быкадорова, Г. В. Губарева, Е. П. Савельева, выражающих точку зрения казачьего «сепаратизма» [16, с. 151]. Концепция происхождения казаков от благородных предков была развита казачьими активистами, осуществляющими проект поиска «единого корня» и начинающими историю казаков с упоминаний об ариях, скифах, аланах, бродниках. Версия, приравнивающая казаков к народу, обрела второе дыхание в трудах В. П. Водолацкого, Л. М. Галутво, Т. Лапинского, А. Г. Масалова. Б. Б. Овчинниковой, В. П. Трута, П. Н. Лукичева, А. П. Скорик, В. В. Кожина, которые считают не вызывающим сомнений тезис о том, что казаки представляют отдельный народ [28].

Однако в рамках этой же концепции с автохтонными, но с абсолютно противоположными утверждениями стали выступать представители иных течений, среди которых были сугубо научные направления, такие, как работы И. Яковенко, который занимается поиском доказательств того, что половецкий субстрат стал генетической основой происхождения казачества, но были и такие, которые претендовали на оказание политического влияния на казачество с националистических позиций. Одним из таких направлений является пантюркизм, представленный произведениями М. Э. Аджиева (Аджи Мурада), который поставил вопрос о тюркской идентификации казаков настолько радикально, что заявил о



том, что ни у кого нет права называть казаков и их историю русскими, поэтому возрождение казачества должно означать их восстановление как тюркского народа [20, с. 352].

В науке публикации М. Э. Аджиева вызвали многочисленные критические отклики, представленные Н. Никитиным, И. Добродомовым, Д. Олейниковым, С. М. Переваловым [21, с. 7]. В то же время дискурс с участием вышеперечисленных авторов показал, что не выдерживает критики, требующей верификации выдвигаемых положений, не только автохтонный подход М. Э. Аджиева, но и всякий подход, ориентированный на поиск доказательств теории единого «древнего и могучего» корня казачества. В частности, исторические данные указывают на то, что, с одной стороны, среди групп, принявших участие в этногенезе казачества, была часть, обитавшая на территории его формирования с X–XI веков. С другой стороны, этногенез не прекратился на этом и произошло расширение ареала обитания казаков, за счёт процесса колонизации окраин со стороны Российского государства, а также за счёт того, что в этногенезе казаков приняли участие народы окраин, в присоединении которых к Российскому государству принимали казаки.

Таким образом, в рамках автохтонной концепции публикуется значительное количество исследований, посвящённых происхождению и сущности казачества, которые находятся в содержательном противоречии друг с другом, представляя недоказуемые концепции, в рамках которых отражаются не реально проходившие процессы становления казачества, а субъективные представления об этом со стороны авторов. Это не только затрудняет процесс определения статуса казачества и его идентификации, но и обрекает его на оценочность характеристик и бездоказательность.

Однако определённый методологический кризис в течение конца XX – начала XXI века переживает и её противоположность, представленная миграционной концепцией. Дело в том, что авторы, придерживающиеся трактовки казачества как сословия, под влиянием новых данных стали допускать, что казачество в ходе эволюции приобретало наряду с социальными ещё и этнические, и даже национальные характеристики [1, с. 20]. На эти данные указывал ещё Г. В. Вернадский, но когда в 80-е годы XX века в стране возобновились исследования, связанные с поиском истоков происхождения казачества в рамках миграционной концепции, проявились свиде-

тельства, убеждающие, что формирование казаков носило не столько сословный, сколько неоднозначный характер.

Среди авторов этого направления можно отметить таких исследователей, как Н. А. Мининков, Н. И. Никитин, А. П. Пронштейн, А. Л. Станиславский, С. Тхоржевский, Ю. А. Кизилов, А. А. Шенников, В. В. Виноградов, занимающихся проблемами происхождения и функций казачества в истории России [9]. Элементы анализа социального происхождения, структуры и социальной природы сообществ русских казаков несут в себе работы таких авторов, как А. Н. Алексеенко, А. А. Волвенко, С. Е. Донцов, В. Д. Иванов, С. П. Иртыкеев, В. А. Кореняко [12, с. 108]. Благодаря этим исследованиям в науку вводится термин «этносоциальная общность», подразумевающий, что процесс формирования казачьих объединений носил интегральный, основанный на синтезе этнического и сословного начала характер.

На то, что в отдельные этнические характеристики казаков были связаны с социальными, культурными, историческими, экономическими аспектами их развития, обращается внимание в трудах А. В. Венкова, Т. В. Таболиной, И. А. Казарезова, С. А. Кислицына, А. И. Козлова, В. Н. Королева, Р. Г. Тикиджиана, С. В. Черницына, В. Н. Ратушняка. Влияние этих сведений стало настолько существенно, что ряд современных исследователей встал на позиции выработки смежной, «промежуточной» или синтетической концепции происхождения казачества, среди которых А. И. Козлов, О. В. Матвеев, А. В. Сопов, И. Я. Куценко, Б. Е. Фролов, А. В. Ремнев, Р. Ю. Рунаев, Д. В. Колупаев [11], в чьих концепциях были приняты самые общие тенденции их происхождения и развития с учётом автохтонной и миграционной теории. Однако синтетические концепции не стали панацеей, так как они ориентировались на поиск общих констант времени, территории и социальных источников происхождения казачества, устраивающих автохтонную и миграционную точку зрения. Результатом этих усилий стали обобщающие, но всё такие же бездоказательные, основанные на вере решения в отношении сущности казачества, что стало основанием для новых неverified, зависящих от субъективной позиции автора, решений [18, с. 10]. Не внесла ясность в теоретические споры о происхождении казаков и генетическая наука, исследования которой подтвердили, что в этническом облике российского казачества имеются славянские, кавказские

и тюркские компоненты, так как эти факты не опровергли положений ни одной из имеющихся теорий происхождения казаков.

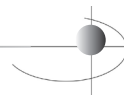
Дело в том, что современные синтетические концепции казачества базируются на материалах этнографических описаний, которые на протяжении длительного времени фиксируют, что казачество никогда не являлось монолитной структурой. Её характеризует множественность составляющих, которые формируются в результате сложного процесса этнической дифференциации и социальной интеграции, в результате чего казачество приобретает особые, отличающие только эту группу черты. В контексте приведённого анализа становится очевидным, что к этим чертам не относятся общность территорий, генетическая определённость и общность хозяйственной жизни, принимаемые как признаки этноса (народа) в примордиалистской концепции и марксистской концепции истории. Поэтому в определении статуса группы на первый план выходят иные характеристики, связанные с особенностями духовного мира казачества, его само- и мировосприятия, элементом которого является их идентичность.

Из работ, затрагивающих проблемы идентичности казаков в контексте изучения вопросов истории казачества, либо региональных аспектов культуры отдельных казачьих войск, следует отметить труды Т. В. Таболиной, И. М. Сампиева, С. И. Аккиева, Р. К. Касымханова, И. С. Шатило, А. Г. Масалова, Е. В. Морозовой, И. Ю. Юрченко, М. А. Рыбловой, Р. В. Рвачевой, С. Сагнаевой, В. Ф. Мамонова [16]. Отдельные аспекты геополитической, этносоциальной, национальной, экономической, культурной и исторической идентичности казаков отражены А. И. Агафоновым, А. А. Киблицким, С. А. Кислицыным, А. И. Козловым, А. П. Кожановым, Я. Л. Переховым, Г. У. Солдатовой, для которых идентичность является элементом духовной культуры, но не представляется целостным явлением, выступающим фактором формирования казаков как общности. Ряд исследований, авторами которых являются А. Г. Киблицкий, В. В. Макаров, В. А. Полуянов, А. П. Семенов, С. Н. Смирнов, В. А. Харченко, Л. Л. Хоперская, И. И. Золотарев, Е. И. Дулимов [6] направляется на анализ теории и практики возрождения казачества в современной России, включая аспекты, закрепившие различные исторические формы самоидентификации казачества, однако, как отмечает С. М. Маркедонов, в них лишь частично используется методологический потенциал современной концепции

идентичности. Он указывает, что несправедливой является попытка объединить различные группы людей, образовавшиеся при различных исторических и культурных условиях, в рамках одной конструкции «казачество» без определения того, чем оно является [17, с. 95]. Как показывает проведённый анализ, определения, в которых раскрывается сущность казаков, как нечто единое, в случае с идентичностью не работают, даже если они пытаются в максимально общем виде отразить реальную действительность. На деле идентичность казаков многообразна и она конструируется в зависимости от конкретных социальных условий, что доказывает Д. Сень, который говорит о том, отличающиеся друг от друга общества казаков существуют в самых разных условиях на территории многих государств [27].

Методологически близкой идеям о релятивном характере идентичности оказываются исследования зарубежных учёных, которые занимаются изучением казачества начиная с того времени, как казачья эмиграция после Гражданской войны хлынула за пределы России. Важно отметить, что зарубежные учёные, как правило, опираются на позитивистскую методологию, уделяя описаниям конкретных социальных явлений и событий, построенных на конкретно-историческом и социологическом материале. Преобладание функциональных характеристик казачества над поиском его сущности вносит в их работы высокую степень релятивности и вынуждает фокусироваться на аспектах самовосприятия, характеризующих состояние идентичности конкретных региональных групп казаков. Примером позитивистской методологии, применённой к изучению казаков, являются книги А. Ситона, Ф. Лонгворта, К. Тоекава, И. Брезе, Р. Макнил, Д. А. Бринкли, В. Розенберг, В. Кенез, П. Пипес, Н. Росс, В. Хантингтона, М. Р. Марриса, Р. Х. Джонсона, М. Хиндус, Д. Стефана, У. Германа, Т. М. Барретта, которые представляют казаков в образах, на состояние идентичности которых влияло социальное взаимодействие с различными группами населения. Эти работы так же, как и большинство перечисленных исследований, носят описательный характер и посвящаются конкретным, региональным аспектам идентичности, которая рассматривается в контексте анализа адаптационных тенденций казаков в конкретных социально-исторических условиях [2].

**Обсуждение результатов.** В целом недоказуемость и антиномичность харак-



теристик казаков, даваемых авторами, вовлечёнными в дискурс, посвящённый оценке сущности российского казачества, способствовали мифологизации образов казака, среди которых присутствуют как позитивные, так и негативные точки зрения. Однако, несмотря на то, что значительное количество работ посвящается поиску скрытой сущности казаков и оценке различных аспектов их идентичности, в настоящее время не проводятся социально-философские исследования, представляющие обоснованное концептуальное осмысление идентичности казаков в контексте релятивистских концепций, таких, как структурализм, конструктивизм, постмодернизм. Однако, по нашему мнению, на фоне того, что определение сущности казачества затруднено отмечаемой двойственностью этносоциальной природы казачества, наличием у него и этнических, и сословных черт, находящихся в отношениях взаимной неопределённости, влияющих на субъективацию неверифицируемых концепций сущности казачества, необходимым становится определение того, является ли «казачество» объективно существующей реальностью, либо ментальной категорией, характеризующей идентичность казаков, а также привлечением к исследованиям методологий структуралистской и конструктивистской концепций, уделяющих внимание развитию группового самосознания и делающих акцент на изучении исторических депозитов объективированного знания, таких, как знания-представления и социальные мифы об историческом прошлом и генезисе сообщества.

**Выводы:**

1. Особенностью научной проблемы определения сущности казачества в российской науке является пристальное внимание к поиску его корней и происхождения. К настоящему времени учёные сумели издать большое количество трудов, в рамках которых осуществлены исследования этнической сущности и сословного происхождения казаков, представленные автохтонной, миграционной и синтетической концепциями. Как показывает проведённый анализ, эти концепции, продолжая оставаться в рамках поиска сущности казачества, также не могут предложить верифицируемых версий в отношении связи и преемственности между современными казаками и теми, кто считается их непосредственными историческими предшественниками, и

чаще всего выступают в качестве выразителей чьих-либо интересов.

2. Авторы, представляющие автохтонную, миграционную и синтетическую теории, полагают, что казаки обладают некой скрытой от внешнего взгляда групповой сущностной природой, которую олицетворяет феномен казачества. Данные исследования объединяет вера в то, что природа казачества позволяет говорить о них как о чём-то специфическом, своеобразном, отличном от окружающего населения: будь то этнос, субэтнос, этнографическая группа, или особая сословная группа населения. Однако в условиях современных процессов конструирования казачества в отрыве от исторических этнических корней и традиций эти теории приобретают вид неверифицируемой мифологемы и используются в качестве обоснования тех или иных социальных и политических действий, ради интеграции, либо дезинтеграции масс населения, представляемых казаками.

3. Современный уровень исторических знаний не позволяет делать окончательные выводы о сущности, генезисе и трансформациях различных социальных групп казаков, которые являются сложным саморазвивающимся этносоциальным явлением. Однако необходимо прийти к выводу о том, что казачество в течение всего времени истории формируется как конгломерат выходцев из различных регионов, этносов и социальных слоёв, что свидетельствует о перманентной этнической и социальной неоднородности казачьей общности и делает вопрос конструирования идентичности казаков ведущим аспектом исследования региональных, исторических и современных трансформаций казачества. Важно учесть, что в отечественной научной литературе вопросы идентичности казаков до сих пор обсуждались с использованием подхода, ориентированного на поиск сущности казачества в рамках марксистской и примордиалистской методологии, а на западе описания казаков проводились в контексте отражающей аспекты релятивизма позитивистской методологии, но без учёта структуралистской и конструктивистской концепций, уделяющих внимание развитию группового самосознания и делающих акцент на изучении исторических депозитов объективированного знания, таких, как знания-представления и социальные мифы об историческом прошлом и генезисе сообщества.

**Список литературы**

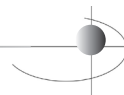
1. Актуальные проблемы казачьего движения (круглый стол) // Социологические исследования. 1992. № 9. С. 17–29.
2. Барретт Т. М. Линии неопределённости: северокавказский «фронт» России // Американская русистика: вехи последних лет. Императорский период. Самара, 2000. С. 163–194.
3. Белов В. Белое похмелье: русская эмиграция на распутье. М.; Петроград: Гос. изд-во, 1923. 155 с.
4. Гареева Д. М. Отечественная историография казачьего зарубежья // Современные проблемы литературоведения, лингвистики, коммуникативистики глазами молодых учёных. Традиции и новаторство: межвузовский сб. Уфа: БашГУ, 2015. 181 с.
5. Гордеев А. А. История казаков. М.: Страстной бульвар, 1992. 640 с.
6. Дулимов Е. И. Становление и инволюция государственных форм организации казачества в правовом пространстве Российского государства в XVI–XX вв.: автореф. дис. ... д-ра юрид. наук: 12.00.01. Саратов, 2003. 51 с.
7. Жуков А. В., Пешков И. Г. Забайкальские казаки и их потомки. Чита: ЗабГУ, 2014. 174 с.
8. Карамзин Н. М. История государства Российского. СПб.: Изд. Медицинской тип. (Военной тип. Главного штаба Его Императорского величества), 1817. Т. 5. 592 с.
9. Киблицкий А. А. Политическая самоидентификация донского казачества: технологический аспект: дис. ... канд. полит. наук: 23.00.02. Ростов-на-Дону, 2007. 162 с.
10. Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах. Т. 2. М.: Мысль, 1957. 448 с.
11. Колупаев Д. В. Сибирское казачество во второй половине XIX века – 1850–1900 гг.: социально-экономическое развитие: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02. Иркутск, 2011. 34 с.
12. Кореняко В. А. Казачество в Ставропольском крае – фактор стабилизации или конфликтогенеза // Возрождение казачества: надежды и опасения. М., 1998. С. 104–138.
13. Красильников А. Крах нордической теории происхождения ариев. Казаки – кто они? [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.km.ru/science-tech/2013/12/30/> (дата обращения: 25.11.2016).
14. Кузеев Р. Г., Бабенко В. Я. Этнографические и этнические группы (к проблеме гетерогенности этноса) // Этнос и его подразделения. М., 1992. Ч. 1. С. 17–37.
15. Мавродин В. В. Славяно-русское население Нижнего Дона и Северного Кавказа в X–XIV веках // Учёные записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. 1938. Т. 11. С. 231–234.
16. Мамонов В. Ф. История казачества России. Екатеринбург; Челябинск: Ин-т гуманитарных исследований, 1995. Т. 1. 237 с.
17. Маркедонов С. М. Заколдованное слово // Родина. 2004. № 5. С. 93–96.
18. Матвеев О. В. Явление казачества в истории и культуре России // Очерки традиционной культуры казачеств России. М.; Краснодар, 2002. С. 10–44.
19. Мещеряков Н. Л. На переломе (из настроений белогвардейской эмиграции). М., 1922. 73 с.
20. Мурад Аджиджи. Азиатская Европа. М.: АСТ, 2008. 1128 с.
21. Перевалов С. М. Восстание дилетантов: российская историография на рубеже веков // Вестн. Владикавказского науч. центра. 2002. № 3. С. 6–7.
22. Попов А. История о Донском Войске. Харьков: Тип. ун-та, 1814. Кн. 1. 761 с.
23. Прокопьев В. Б. К вопросу о происхождении казачества и появлении первых казаков в Забайкалье // Вестн. Бурятского ун-та, 2010. № 2. С. 112–116.
24. Пушкин А. С. История Пугачёва. М.: Красанд, 2014. 156 с.
25. Рыблова М. А. Казаки возвращаются: история и судьба одной научной теории // Казачество: прошлое и настоящее. Ростов-на-Дону: ЮНЦ РАН, 2010. Вып. 3. С. 278–285.
26. Савельев Е. П. Казаки. История. Владикавказ: СПАС, 1991. 442 с. С. 282–299.
27. Сень Д. В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII – начало XVIII в.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02. Ростов-на-Дону, 2009. 54 с.
28. Сопов А. В. Современные научные теории происхождения казачества [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.cyberleninka.ru/article/n/sovremennye-nauchnye-kontseptsii-proishozhdeniya-kazachestva> (дата обращения: 20.11.2016).
29. Таболина Т. Основные направления изучения казачества [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.cbs1vao.ru/kazak/024\\_osn\\_napr.htm](http://www.cbs1vao.ru/kazak/024_osn_napr.htm) (дата обращения: 25.11.2016).
30. Шатило И. С. Спорные вопросы идентификации казачьего движения // Власть. 2015. № 6. С. 46–52.

**Статья поступила в редакцию 02.12.2016; принята к публикации 25.01.2017**

**Библиографическое описание статьи**

Филимонов А. В. Проблемы сущности и идентичности казачества в исследовательских концепциях истории и этнографии // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 42–50.





**Andrey V. Filimonov,**  
External Postgraduate Student,  
Transbaikal State University  
(30 Aleksandro-Zavodskaya St., Chita, 672039, Russia),  
e-mail: A. V. Filimonov@mail.ru

### The Problems of the Cossacks' Essence and Identity in History and Ethnography Research Concepts

The article is devoted to the analysis of the specificity of the problem of the Cossacks' essence in Russian science. The framework of the intrinsic approach doesn't allow solving the problem of the Cossacks' origin due to the fact that a variety of ethnic and class characteristics of different groups of Cossacks as well as the processes of their fast variability do not give a chance to draw any verified conclusions. However, the conducted analysis shows that the scientists have managed to publish a large number of works in which they carry out substantive developments of the problems of the Cossacks ethnic or class origin, presented by autochthonic, migratory and synthetic concepts. The author proves that these concepts cannot offer verified versions concerning communication and continuity between modern Cossacks and those, who are considered their direct historical predecessors, and most often act as spokesmen of someone's interests. In the conditions of modern processes of arranging the Cossacks in isolation from historical ethnic roots and traditions, substantive theories take a form of mythologemes and are used as justifications of these or those social and political actions, for the sake of integration, or mass population disintegrations represented by the Cossacks. It is important to consider that until now in domestic scientific literature of intrinsic contents, the questions of Cossacks' identity have been discussed without the structural and constructive concepts, paying attention to the development of group consciousness and placing the emphasis on studying historical deposits of objective knowledge such as knowledge-representation and social myths about the historical past and community genesis.

**Keywords:** Cossacks, domestic concepts of ethnos, essence and origin of Cossacks, substantive approach, relative approach, identity of Cossacks, social myths

#### References

1. Aktual'nye problemy kazach'ego dvizheniya (kruglyi stol) // Sotsiologicheskie issledovaniya. 1992. № 9. С. 17–29.
2. Barrett T. M. Linii neopredelennosti: severokavkazskii "frontir" Rossii // Amerikanskaya rusistika: vekhi poslednikh let. Imperatorskii period. Samara, 2000. S. 163–194.
3. Belov V. Beloe pokhmel'e: russkaya emigratsiya na rasput'e. M.; Petrograd: Gos. izd-vo, 1923. 155 s.
4. Gareeva D. M. Otechestvennaya istoriografiya kazach'ego zarubezh'ya // Sovremennye problemy literaturovedeniya, lingvistiki, kommunikativistiki glazami molodykh uchenykh. Traditsii i novatorstvo: mezhvuzovskii sb. Ufa: BashGU, 2015. 181 s.
5. Gordeev A. A. Istoriya kazakov. M.: Strastnoi bul'var, 1992. 640 s.
6. Dulimov E. I. Stanovlenie i involyutsiya gosudarstvennykh form organizatsii kazachestva v pravovom prostranstve Rossiiskogo gosudarstva v XVI–XX vv.: avtoref. dis. ... d-ra yurid. nauk: 12.00.01. Saratov, 2003. 51 s.
7. Zhukov A. V., Peshkov I. G. Zabaikal'skie kazaki i ikh potomki. Chita: ZabGU, 2014. 174 s.
8. Karamzin N. M. Istoriya gosudarstva Rossiiskogo. SPb.: Izd. Meditsinskoi tip. (Voennoi tip. Glavnogo shtaba Ego Imperatorskogo velichestva), 1817. T. 5. 592 s.
9. Kiblit'skii A. A. Politicheskaya samoidentifikatsiya donsogo kazachestva: tekhnologicheskii aspekt: dis. ... kand. polit. nauk: 23.00.02. Rostov-na-Donu, 2007. 162 s.
10. Klyuchevskii V. O. Sochineniya v devyati tomakh. T. 2. M.: Mysl', 1957. 448 s.
11. Kolupaev D. V. Sibirskoe kazachestvo vo vtoroi polovine XIX veka – 1850–1900 gg.: sotsial'no-ekonomicheskoe razvitiye: avtoref. dis. ... d-ra ist. nauk: 07.00.02. Irkutsk, 2011. 34 s.
12. Korenyako V. A. Kazachestvo v Stavropol'skom krae – faktor stabilizatsii ili konfliktogeneza // Vozrozhdenie kazachestva: nadezhdy i opaseniya. M., 1998. S. 104–138.
13. Krasil'nikov A. Krakh nordicheskoi teorii proiskhozhdeniya ariev. Kazaki – kto oni? [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.km.ru/science-tech/2013/12/30/> (data obrashcheniya: 25.11.2016).
14. Kuzeev R. G., Babenko V. Ya. Etnograficheskie i etnicheskie gruppy (k probleme geterogenosti etnosa) // Etnos i ego podrazdeleniya. M., 1992. Ch. 1. S. 17–37.
15. Mavrodin V. V. Slavyano-russkoe naselenie Nizhnego Dona i Severnogo Kavkaza v X–XIV vekakh // Uchenye zapiski LGPI im. A. I. Gertsena. 1938. T. 11. S. 231–234.
16. Mamonov V. F. Istoriya kazachestva Rossii. Ekaterinburg; Chelyabinsk: In-t gumanitarnykh issledovaniy, 1995. T. 1. 237 s.
17. Markedonov S. M. Zakoldovannoe slovo // Rodina. 2004. № 5. S. 93–96.
18. Matveev O. V. Yavlenie kazachestva v istorii i kul'ture Rossii // Ocherki traditsionnoi kul'tury kazachestv Rossii. M.; Krasnodar, 2002. S. 10–44.
19. Meshcheryakov N. L. Na perelome (iz nastroyeniya belogvardeiskoi emigratsii). M., 1922. 73 s.
20. Murad Adzhi. Aziatskaya Evropa. M.: AST, 2008. 1128 s.

21. Perevalov S. M. Vosstanie diletantov: rossiiskaya istoriografiya na rubezhe vekov // Vestn. Vladikavkazskogo nauch. tsentra. 2002. № 3. S. 6–7.
22. Popov A. Istoriya o Donskom Voiske. Khar'kov: Tip. un-ta, 1814. Kn. 1. 761 s.
23. Prokop'ev V. B. K voprosu o proiskhozhdenii kazachestva i poyavlenii pervykh kazakov v Zabaikal'e // Vestn. Buryatskogo un-ta, 2010. № 2. S. 112–116.
24. Pushkin A. S. Istoriya Pugacheva. M.: Krasand, 2014. 156 s.
25. Ryblova M. A. Kazaki vozvrashchayutsya: istoriya i sud'ba odnoi nauchnoi teorii // Kazachestvo: proshloe i nastoyashchee. Rostov-na-Donu: YuNTs RAN, 2010. Vyp. 3. S. 278–285.
26. Savel'ev E. P. Kazaki. Istoriya. Vladikavkaz: SPAS, 1991. 442 s. S. 282–299.
27. Sen' D. V. Kazachestvo Dona i Severo-Zapadnogo Kavkaza v otnosheniyakh s musul'manskimi gosudarstvami Prichernomor'ya (vtoraya polovina XVII – nachalo XVIII v.): avtoref. dis. ... d-ra ist. nauk: 07.00.02. Rostov-na-Donu, 2009. 54 s.
28. Sopov A. V. Sovremennye nauchnye teorii proiskhozhdeniya kazachestva [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.cyberleninka.ru/article/n/sovremennye-nauchnye-kontseptsii-proishozhdeniya-kazachestva> (data obrashcheniya: 20.11.2016).
29. Tabolina T. Osnovnye napravleniya izucheniya kazachestva [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://www.cbs1vao.ru/kazak/024\\_osn\\_napr.htm](http://www.cbs1vao.ru/kazak/024_osn_napr.htm) (data obrashcheniya: 25.11.2016).
30. Shatilo I. S. Spornye voprosy identifikatsii kazach'ego dvizheniya // Vlast'. 2015. № 6. S. 46–52.

*Received: December 02, 2016; accepted for publication January 25, 2017*

#### **Reference to the article**

*Fillimonov A. V. The Problems of the Cossacks' Essence and Identity in History and Ethnography Research Concepts // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 42–50.*

## ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

## PHILOSOPHY OF MAN

---

УДК 177.74:159.9

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-51-61

**Андрей Евгеньевич Зимбули,**  
доктор философских наук, профессор,  
Российский государственный педагогический  
университет им. А. И. Герцена  
(191186, Россия, Санкт-Петербург, наб. Мойки, 48),  
e-mail: zimbuli@yandex.ru

### Жалость: нравственно-ценностные ракурсы

Такое важное нравственно-психологическое качество, как ЖАЛОСТЬ, до настоящего времени в справочно-философской литературе не приобрело особого статуса. Автор пытается исправить данное упущение. В этих целях проанализированы тексты Библии, рассмотрены пословицы русского и многих других народов мира. Сутью рассматриваемого явления оказывается негативное переживание по поводу тех событий, которые могли бы (или должны были бы) развиваться более позитивным образом. Для этики наиболее значимы следующие характеристики данной ситуации: кто жалеет, кого или что жалеют, по какому поводу, за что жалеют, в каком контексте разворачиваются события, насколько искренне проявление жалости, в чём она выражается, как к ней относятся участники ситуации и к чему жалость приводит. В статье последовательно рассматриваются названные характеристики применительно к жалости-досаде, жалости-состраданию, жалости-жадности. Подмечается, что есть основания говорить о праве на жалость, а также о необходимости нравственно культивировать указанные разновидности жалости. Итогом аналитических рассуждений становится вывод: жалость, проявляемая в межсубъектных взаимоотношениях (в масштабах вплоть до геополитических), может быть культивируема с учётом векторов доброжелательности, принципиальности, достоинства, справедливости и вести людей к ладу и благоволению.

**Ключевые слова:** этически значимые характеристики жалости: субъект, объект, повод, контекст, искренность, способ выражения, отношение, результат

Жалость есть скорбь о незаслуженном страдании.

*Зенон*

Истинная сущность жалости не есть простое отождествление себя и другого, но признание за другим собственного значения – права на существование и наибольшее благополучие.

*В. С. Соловьёв*

Пожалел волк кобылу – оставил хвост да гриву.

*Русская народная пословица*

**Вводная часть.** «Какая жалость!», «Очень жаль», «жалобный», «жалостливый», «безжалостный», «Пожалейте!», «Жалко у пчёлки, пчёлка на ёлке, ёлка в лесу, лес за версту»... Существительные, глаголы, прилагательные, междометия, пословицы и поговорки – каких только частей речи и обиходных выражений не существует вокруг понятия

«жалость». Причём и невооружённым взглядом понятно: безжалостность – дурное качество. Недавно две недовоспитанные, если не ошибаюсь, хабаровские юные особы отличились тем, что истязали кошек, плюс фиксировали это занятие на свои гаджеты. Просто ужас! Ни стыда, ни совести, ни жалости. Но – **методология и методика исследования** –

заглядываю в философские словари, и оказывается, что нравственно-психологическое качество «Жалость» никак там специальным образом не отражено. В «Словаре по этике» [26] нет ни статьи «Жалость», ни статьи «Безжалостность». Аналогичная картина – в издании «Этика: энциклопедический словарь» [36]. Есть там статья «Жадность», есть «Живая этика». «Жалости» нет. Ну – нет, так нет. Не отражены жалость или безжалостность в «Новой философской энциклопедии» [18]. С надеждой открываю «Психологическую энциклопедию» [23]. Там-то интересующий нас сюжет наверняка должен быть раскрыт. Однако в искомом месте вижу лишь статьи: «Железы и поведение», «Жертвы побоев», «Жестокое обращение с ребёнком». Даже странно! Уж этой подборке статей явно что-то требовалось бы для противовеса... Но ничего не поделает. Попытаемся разобраться в теме самостоятельно.

**Результаты исследования.** Вначале, как водится, заглянем в Библию. Вот – те сюжеты, в которых в разных контекстах упоминается искомое нас явление. Ключевые слова для наглядности выделены.

«И сказал Иосиф братьям своим: подойдите ко мне. Они подошли. Он сказал: я – Иосиф, брат ваш, которого вы продали в Египет; но теперь не печальтесь и НЕ ЖАЛЕЙТЕ о том, что вы продали меня сюда <...>» (Быт. 45:4, 5) (мы, читатели, являемся свидетелями прощения Иосифом своих братьев – и тут, точности ради, следовало бы говорить не о сожалении, а о раскаянии, от которого он их освобождает).

В самые тяжкие минуты Иов многострадальный пытается разобраться в происходящем и не теряет надежды: «Если сказать мне: забуду я ЖАЛОБЫ мои, отложу мрачный вид свой и ободрюсь» (Иов. 9:27) (речь о жалобах на неудачливый жребий).

Принципиально важна для богословских взглядов на воспитание мысль из «Притчей» Соломоновых: «Кто ЖАЛЕЕТ розги своей, тот ненавидит сына; а кто любит, тот с детства наказывает его» (Притч. 13:24) (даже учитывая поправки на современные процессы гуманизации педагогики и на появление ювенальной юстиции, трудно спорить с тем, что баловать и рпускать детей не следует).

Там же высказана идея о том, что «праведник даёт и НЕ ЖАЛЕЕТ. Жертва нечестивых – мерзость, особенно когда с лукавством приносят её» (Притч. 21:26, 27) (не об этом ли рассуждал Христос в Нагорной проповеди: «Итак, когда творишь милостыню, не труби

перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди» (Мф. 6:2).

В книге пророка Иезекииля так формулируется инструкция по проведению одной из ветхозаветных «чисток»: «идите <...> по городу и поражайте; пусть НЕ ЖАЛЕЕТ око ваше, и не щадите; старика, юношу и девуцу, и младенца и жён бейте до смерти, но не троньте ни одного человека, на котором знак, и начните от святилища Моего» (Иез. 9:5, 6) (видимо, приблизительно так в наши дни боевики ИГИЛа настраивают своих смертников).

«Не плачьте об умершем и НЕ ЖАЛЕЙТЕ о нём» (Иер. 22:10) (эту мысль можно было бы сопоставить с советом из «Талмуда»: «Совсем не печалиться нельзя, но и слишком скорбеть нельзя» [14]).

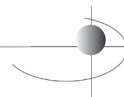
Знаменитому чуду, когда множество людей было накормлено семью хлебами, предшествовали слова Христа, сказанные ученикам: «Иисус же, призвав учеников Своих, сказал им: ЖАЛЬ Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге» (Мф. 15:32) (О том же – Мр. 8:2) (как видно, здесь складываются сострадание к слушателям и ответственность за их здоровье).

Апостол Павел напоминает: «что говорит Писание в повествовании об Илии? как он ЖАЛУЕТСЯ Богу на Израиля, говоря: Господи! пророков Твоих убили, жертвенники Твои разрушили; остался я один, и моей души ищут» (Рим. 11:2, 3) (читая Библию, можно видеть, как из эпохи в эпоху воспроизводится ситуация, когда праведники и пророки оказываются окружены людьми по большей части дурными. Кстати, и в других культурах это воспринимается как факт. Древнегреческий мудрец Биант прямо заявлял: «Большинство людей дурны» [4, с. 93]).

Есть в Библии ещё несколько сюжетов, где упоминаются слова «жалеть», «жалеть» и однокоренные с ними – но дополнительных смыслов к словоупотреблению они уже, по-моему, не добавляют.

Посмотрим теперь, как обыгрывается понятие «жалость» в пословицах разных народов. Здесь я не стал выделять ключевые слова однокоренные со словом «жалость», поскольку иногда народная мудрость формулируется иносказательно.

*Бабушка внучке о трудностях не пожалуется* (абхазская) (пожалуй, в общении бабушки и внучки можно увидеть два полюса. Один из них: внучка сама догадывается о



проблемах бабушки и проявляет к ней живое бескорыстное участие; другой полюс: бабушка только и занята тем, что ворчит, сетует, обвиняет, прокликает. Всё множество реальных родственных ситуаций помещается между этими двумя полюсами).

*Бивень дороже слона* (африканская, дуала) (подобные контрасты применительны и к китобоям, и к организаторам экзотической охоты для богачей – жизнь кита или антилопы в этих случаях оказывается не жалко принести в жертву любителям парфюмерии и охотнических впечатлений).

*Братъ сладко, отдавать жалко* (греческая) (ещё бы – берёшь чужое, а отдавать-то приходится уже своё!).

*В огне, который зажигает грешник, сгорают праведник* (сомалийская) (жалко праведника. А грешника – не жалко?).

*В поспешной женитьбе со временем раскисают* (немецкая) (есть, видимо, и обратная во времени сторона данного явления: закоренелые холостяки руководствуются в своей жизни «опережающим отражением» этого сожаления).

*Вынужденная доброта не заслуживает благодарности* (английская) (и вправду, много ли стоит оказанная услуга, если оказавший её сожалеет о сделанном!).

*Глупого жалей, но от него держись по-дальше* (абхазская) (трудно спорить даже с тем, что умный враг лучше глупого друга – этому учит персидская народная мудрость).

*Добрая рука и без просьбы даёт* (сербская) (так и водится: кто-то не на первую жалобу реагирует, а кто-то предугадывает чужую нужду, боль).

*Друг, жена, слуга, рассудок и отвага познаются в беде* (индийская) (мне прежде всего понравилось то, что эта пословица показывает жизнь чуть шире, нежели это видно из известной русской пословицы про друзей, которые познаются в беде, испытании).

*Если лиса говорит о мире, не показывай ей своего гуся* (сербо-хорватская) (чтобы не пришлось после жалеть. Подобная логика ой как относится к геополитической сфере. Четверть века назад – сколько у обновляющейся России было «добрых» советчиков!..).

*Есть противно, да бросить жалко* (армянская) (речь о сложной мотивации наших поступков, когда выбор, в том числе нравственный, определяется далеко не одновекторно).

*Жаль молодости – на пути её старость* (курдская) (в принципе, возможен и та-

кой взгляд на жизнь. Кто сомневается – пусть обратится к рассуждениям Шопенгауэра).

*Заразив болезнью, предлагает лекарство* (корейская) (показная жалость – это ещё полбеда. Беда, когда жалость становится, так сказать, орудием наживы).

*Змея, что меня не трогает, пусть живёт тысячи лет* (греческая) (не берусь судить, чего больше в этой формуле: жалости к непохожей на человека форме жизни, или равнодушия к возможным человеческим жертвам).

*И ведьма своего сына не губит* (афганская) (и сострадание, и злонамеренность избирательны).

*Идёшь на поминки, оставляя кошелек дома* (сербская) (о том, каковы возможности и необходимость управлять отзывчивостью извне и изнутри, требуются углублённые исследования).

*И сам не дам, и другому не дам* (украинская) (хрестоматийный пример бесплодной жадности).

*Как бы корова ни сердилась на телёнка, всё равно за него заступится* (армянская) (родное и есть родное, тем более когда возникает общая внешняя угроза. Не зря, например, русские говорят: Согласно стада волк не дерёт).

*Когда родился, все радуются, а ты плачешь; живи так, чтобы, когда умрёшь, ты радовался, а все плакали* (китайская) (ну очень неоднозначная для истолкования пословица! Вполне могу представить себе ситуацию, когда умирает какой-нибудь Гитлер, или Мавроди. И вокруг плачут те остающиеся жить люди, кто жалеет, что не успел отомстить умершему за злодеяния или получить с него неустойку).

*Кто, жалея ослон, страдающих от жажды, выпустит их из загоня, тому и придётся вести их на водопой* (сомалийская) (сострадание требует не только ума, но и усилий).

*Кто плохую работу оплачивает, тот сам её переделывает* (финская) (вопрос о том, как поступать с погашением убытка от производственного брака, куда как серьёзный. Так или иначе, ясно: заметная доля ответственности должна лежать на самом бракоделе).

*Лучший даёт без просьбы, средний – по просьбе, низкий не даёт, несмотря на просьбы* (индийская) (без комментариев).

*Милосердие начинается у себя дома* (английская) (не только британцы устойчиво полагают, что сперва нужно помогать себе,

а потом уже соседям, индусам, голодающим африканским детям. Среди русских пословиц тоже есть констатация: Своя рубашка ближе к телу).

*Не брани жену вечером, иначе будешь спать один* (китайская) (полуироничная поговорка о муже, который наверняка пожалеет о неосторожных высказываниях, оставляет непояснённым вопрос, а можно ли бранить жену в другое время суток. У абхазов, кстати, имеется любопытное наставление: *Если жене не укажешь на её недостатки, она будет находить их в тебе*).

*От одной пощёчины у многих лицо горит* (афганская) (видимо, существует богатый набор событий, которые способствуют заражению эмоциями. И подозреваю, что жалость к обиженному (даже совершенно постороннему) передаётся не в последнюю очередь).

*Пожалеешь волка – волк тебя съест* (уйгурская) (эту поговорку не мешало бы время от времени вспоминать либералам всех мастей, проповедникам высшей ценности – свободной жизни отдельно взятой личности).

*Пожалел одну черепащу и сгноил стропила* (корейская) (да уж, жадность редко до добра доводит).

*Правая рука бьёт ребёнка, а левая за сердце хватается* (африканская, нупе) (в описанной ситуации жаль и ребёнка, и родителя).

*Разделённая радость – двойная радость, разделённое горе – полгоря* (немецкая) (хорошо бы, если бы не единственно понимание этого руководило действиями помогающих – выручающих – проявляющих милосердие).

*Раскаянием прошлого не вернёшь* (японская) (очень важная мысль о сомнительной практической силе переживания как такового, даже оправданного, если им всё и заканчивается).

*С великим будь великим, со слабым – великодушным* (турецкая) (ну насчёт первой половины я даже не знаю, что сказать (может, корректнее было бы сказать: постарайся быть его достойным и не упасть в грязь лицом). А вторая – бесспорна!).

*Сердце, не знавшее печали, остаётся холодным* (финская) (эту мысль, видимо, следует признать как аксиому. Причём я не хотел бы, чтобы когда-нибудь наши переживания были самым подробным образом проградированы, и чтобы нами управляли какие-нибудь хладнокровные руководители-хозяева).

*Сильный хохочет, слабый жалуется* (монгольская) (видимо, от рождения у нас

различные психолого-физиологические ресурсы к переживанию испытаний. Говорят, даже новорождённые плачут – один жалобно, другой гневно. Но разве не очевидно, что всегда есть возможность работать над собой, закаляя волю и развивая интеллект, подвергая культурной огранке свою душу).

*Слепой глаз можно вылечить, слепое сердце – нет* (курдская) (у меня нет на этот счёт статистики, но, увы, склонен допустить, что люди безжалостные бывают неисправимы).

*Старость мужчины требует уважения, а женщины – такта* (французская) (очень точно подмечено. Однажды я был свидетелем сцены в трамвае, когда пожилая женщина, названная «бабушкой», отказалась от предложенного места: «Нет-нет, я постою!»).

*Тем, кто и своей не боится боли, боль других людей не страшна тем боле* (казахская) (среди корней безжалостности, очевидно, не последнее место занимает личное безрассудство, фанатизм).

*Трус не сам себя винит, а клянёт Аллаха* (казахская) (да, есть такие люди, экстерналы, которым при неудаче проще не корить себя, а жалеть – и винить в произошедшем кого угодно: соседей, начальство, предков, небеса).

*Этот не только соседу не даст, но и сам себе пожалеет* (монгольская) (прямотаки про Плюшкина написано! О безудержной, бестолковой скарденности).

*Я – не я, и хата не моя* (украинская) (герой данной поговорки явно себя любимого жалеет прежде всего).

Теперь несколько русских пословиц к рассматриваемой теме.

*Воду жалеть – и каши не сварить* (очень доходчивый пример).

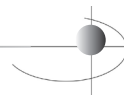
*Жалеть вина – не видать гостей* (очевидно, тут акцент скорее не на заботе о здравии и благолепии гостей, а на том, чтобы им удалось весело провести время).

*Жалеть козы – не видать лозы* (разумно устроенная деревенская жизнь предполагает множество взаимных ограничений и для скота-птицы, и для крестьянина).

*Жалок тот, кто не умеет пожалеть себя* (жизнь, в том числе нравственная жизнь, многомерна. От человека повсеместно требуются не просто усилия в утверждении высших ценностей, но и способность сочетать разные ценности. В частности – уважая других, нужно сохранять собственное достоинство).

*Завистливый своих двух глаз не пожалеет* (как известно, зависть застит глаза).

*Лучше жить в зависти, чем в жалости* (ровно такая жизненная позиция была свой-



ственно когда-то Фалесу. Он учил: «Лучше вызывай зависть, чем жалость» [4, с. 93]).

*Лучше скуповато, чем мотовато* (тонкий момент: речь о разумной мере, которая должна быть равноудалённой от крайностей. В данной народной мудрости как раз бережливость, которая может казаться чем-то сродни крайней скупости, – противопоставляется чрезмерности мотовства. Примерно об этом: *Бережливость лучше богатства*).

*Лучше поскудиться, чем промотаться* (о том же).

*Не вылакает собака реки, так всю ночь стоит над рекой да лаёт* (впервые встречаю такую интерпретацию собачьего лая. Интересная!).

*Не про лукавого молитва читается, а от лукавого* (ко злу нужно подходить не жеманничая, а решительно).

*Пожалеешь лычка, отдашь ремешок* (о неумной экономии, которая только приводит к дополнительным убыткам).

*Ради милого и себя не жаль* (удивительное это дело – любовь: самоотверженность оказывается в радость).

*Скупому душа дешевле гроша* (убийственная констатация о ценностных предпочтениях).

*Съесть не могу, а покинуть жаль* (умру, так с собой возьму. Не съем, так понадкусываю. – Истории близкие по смыслу, традиционно служившие выразительными негативными примерами, способами народного высмеивания жадности).

*Тонул – топор сулил, вытащили – топорщица жаль* (подобные наблюдения мне встречались и в пословицах других народов. Видать, жадность и неспособность держать обещания – это характеристика не этническая, а типологическая. Как, например, лень или вороватость, склонность прихвастнуть или соврать).

В целом, как видно, вырисовывается довольно многоактурная картина, суть которой составляет негативное переживание по поводу тех событий, которые могли бы (или должны были бы) развиваться более позитивным образом. Сами же переживания представляют собой довольно пёструю гамму: это могут быть огорчение, досада, грусть, недовольство, печаль, сокрушение, сетование. То есть – бывает, когда данное состояние человек держит и прячет в себе, а бывает, когда выплёскивает наружу.

Выразительно и чётко определяет интересующее нас явление Владимир Иванович Даль: «*Жалеть* кого, о ком; скорбеть, сожа-

леть, болеть сердцем, сокрушаться, печалиться // щадить, беречь, не давать в обиду; хранить, расходовать скупое» [10, с. 525]. Правда, в дополнение к этой формулировке нужно бы сказать, что жалеть можно не только *КОГО* и *О КОМ*, но и *ЧТО*. А в общем получается, что в зависимости от фокуса внимания следует различать по меньшей мере три разновидности жалости: *жалость-досада*, *жалость-скупость*, *жалость-сострадание*. То, что жалость многолика, не должно нас удивлять. Разный бывает опыт (например, удачный/неудачный). Очень различная бывает культура (развитая и не очень, гармоничная и однобокая). Про любовь и говорить нечего – ой какая она бывает разная! Взаимная и неразделённая, слепая и вдохновенная, щедрая и эгоистичная, вечная и скоротечная, и многое другое. В общем, чтобы получить целостное представление о многообразии жалости, следовало бы выстроить её многомерную матрицу, выделив и описав основные её характеристики. Попробуем начать это делать с того, что обозначим обобщённую ситуацию, в которой имеет место жалость. Очевидно, наиболее значимы будут следующие характеристики данной ситуации: кто жалеет, кого или что жалеют, по какому поводу, за что жалеют, в каком контексте разворачиваются события, насколько искренне проявляется жалость, в чём она выражается, как к ней относятся участники ситуации и к чему жалость приводит. Рассмотрим хотя бы кратко поочередно в каждую из перечисленных характеристик.

**Обсуждение. СУБЪЕКТ ЖАЛОСТИ** (кто жалеет). Очевидно, что если смотреть на интересующее нас явление с точки зрения культуры и нравственности, то жалеть-досадовать, жалеть-сострадать, жалеть-жадничать может только разумный вменяемый субъект – отдельный человек, большая или малая группа людей, всё вместе человечество. Басенных и мифологических героев в данном случае можно принимать в расчёт лишь в том смысле, какой требуется для дидактических-назидательных целей. Конечно, владельцы кошек или собак вполне могли бы высказаться в том плане, что их любимцы способны выказывать жалость. Например, мне приходит на память случай, когда я выводил гулять пса, непривычного к поводку. Непривычен к поводку оказался и я. Пёс дёрнулся, и я выпустил поводок из рук. Выпустил – и опешил. Стою в растерянности. Так пёс вернул, виляя хвостом и заискивающе заглядывая мне в глаза. Он тёрся мне о ноги

и как бы пытался меня утешить. Наверное, можно сказать, меня пожалел. Спасибо ему! Но, повторяю, полноправным ответственным субъектом жалости, конечно же, может быть только человек разумный, свободный и суверенный, совершающий свой нравственный выбор в состоянии здравомыслия, а не под гипнозом или в манипулятивной подавленности. Хорошо ещё, если он при этом старается быть справедливым, а не придерживается принципов «Ну как не порадовать родному человечку» [7].

*КОГО или ЧТО ЖАЛЕЮТ.* Адресатом жалости, в зависимости от её разновидностей, прежде всего могут быть близкие-значимые живые существа. Д. Юм писал: «Жалость есть сочувствие к несчастью других» [24, с. 301]. Впрочем, почему только других! Очень даже немало можно встретить тех людей, кто жалеет себя родного. Например, алкоголики. Или поэты, любовно описывающие свои душевные страдания. Кстати, не премину поделиться вот каким наблюдением. Как-то обратил внимание на то, насколько по-разному раскрыта одна и та же тема – «Узник» – у Александра Сергеевича Пушкина [30] и у Михаила Юрьевича Лермонтова [29]. И у того, и у другого строки содержат досаду, порыв. Но у Пушкина в дополнение к ним прочитывается надежда. Тогда как у Лермонтова видны ещё зависть, обида, жалость к себе. Не настаиваю, но я прочитываю эти два замечательных стиха именно так. Всматриваемся в адресата жалости дальше. Где-то я встречал мысль Черчилля: «Военнопленный – это тот, кто сначала пытается убить вас, а затем просит пощадить его» [28, с. 295]. Видимо, в каком-то глубинном смысле верующим проще – они могут, по призыву Христа, «возлюбить врагов своих» (Мф. 5:44) – поскольку уповают на загробное продолжение жизни. Атеистам приходится исходить исключительно из наличного бытия, и они гораздо чаще предпочитают выяснять отношения с обидчиками здесь и теперь, не перекладывая инициативу на небесных помощников. Наконец, если мы ведём речь о жалости-скупости, то здесь структура нравственного отношения несколько усложняется. Предметом жалости в этом случае выступает некая значимая ценность, её ограниченный ресурс, которым субъект не желает делиться с кем-то ещё. Последний в этом случае рассматривается как посягатель на значимую ценность, как конкурент. Если хотите, как «адресат со знаком минус» – кому не следует уступать в его посягательствах. Так или иначе, применительно к адресату жа-

лости вполне резонно говорить (сквозь призму социальной справедливости) о праве на жалость. И, думаю, – при самых-рассамых гуманистических подходах – наркоману, алкоголику или схваченному с поличным коррупционеру явно будет трудно претендовать на столь же уважительно-заботливое отношение со стороны окружающих, какое должно быть к инвалидам детства или к тем, кто утратил работоспособность по несчастному случаю.

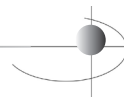
*ПО КАКОМУ ПОВОДУ* возникает жалость. Очевидно, что жалеть можно как слабого-обижаемого, так и сильного-несправедливо притесняемого. Естественно жалеть человека больного или попавшего в беду. Сожалением сопровождается воспоминание о чём-то неудачно сделанном, а также вообще о неиспользованном шансе. Люди жалеют как о высказанном, так и о невысказанном, о совершённом грехе и несовершённом грехе. О том, что было в нашей власти – и о том, за что не хотелось бы отвечать. «Страдаем ли мы от сожаления (о том, чего не сделали) или раскаяния (о том, что сделали)» [19, с. 50]. Поводами для сожаления выступают, например, чувство поправленной справедливости, раскаяние, изменившаяся самооценка, сопереживание. Интересно подмечено в русской пословице: «Чужого дурака жаль, а за своего стыдно». В СМИ сообщалось о признании знаменитого Брейвика: он якобы сожалеет, что убил мало людей. Не удивлюсь, если так оно и было. У меня от этого известия буквально смешиваются мысли. Настолько выше моего понимания вся эта история с жутким преступлением, его юридической оценкой и толерантным последствием. Если же рассуждать как можно более широко, то в предельном случае жалеть можно даже Всевышнего:

Пусть трудней, чем мечталось, дорога,  
Ты уж тихо свой жребий прими.  
Пожалей неудачника-Бога:  
Ведь хотел Он создать лучший мир.

Но не будем про такие высокие орбиты – а главное внимание уделим сюжетам земным. И в этом плане следует обозначить необходимость нравственно окультуривать указанные разновидности жалости – досады, скупости, сострадания. Фигурально выражаясь, не надо бы по пустякам хлопать дверью, сидеть собакой на сене, унижать кого-то своей заботой. Или хамить в ответ на проявление чужой заботы в адрес тебя.

*КОНТЕКСТ*, в котором разворачиваются события, конечно же, чрезвычайно важен. Одно дело, если мы помогаем подняться по-





скользнувшемуся на зимнем асфальте прохожему. Протягиваем руку даме, выходящей вслед за нами из автобуса. Но когда по вагону метро идёт, ковыляя инвалид, произнося хорошо поставленным голосом жалобный текст, – лично мои эмоции уже не столь однозначны. Смешиваются-складываются чувства неловкости, горечи, сострадания, недоверия, брезгливости. Помимо личных наблюдений сказываются неоднократно читанные описания того, как организуется промысел попрошайек, с похищением чужих детей, которых ко всему прочему чем-то опаивают... Лично я был свидетелем двух показательных сцен в метро. Первая. Иду по подземному переходу. Чуть впереди вижу сидящую на полу женщину средних лет с жалостливым плакатиком на груди. Я опускаю правую руку в карман и собираюсь какие-то монеты положить на импровизированный подносик. И вдруг раздаётся бодряческая мелодия. Это у нищенки за пазухой звонит мобильный телефон. Она бойко вытаскивает гаджет более новой, чем у меня, модели... Прохожу мимо. Вторая сцена. Стою на платформе метро. Подъезжает поезд. Останавливается удобно, последняя дверь вагона открывается прямо возле меня. Я пропускаю вперёд женщину, держащую на руках маленькую девочку. И вдруг вижу, что перед тем, как войти в вагон, женщина девочку щипает. Девочка начинает плакать, а женщина заводит призывный рассказ о том, как трудно жить беженцам... После этих сцен я почти не верю попрошайкам. Ещё один рассказ, напрямую относящийся к жалости и контексту разворачивающихся событий, я вычитал у Канта: «...наследник богатого родственника, намеривающийся торжественно оформить его похороны, жалуется, что это ему не удаётся, ибо (говорит он), "чем больше я плачú плакальщикам, чтобы они выглядели грустными, тем веселее они выглядят"» [2, с. 207]. Ещё сложнее всё переплетается, когда возникает надличностный конфликт, например, война. В подобных случаях парадоксальным образом от человека в порядке гражданского и нравственного долга может потребоваться: «Убей врага – и будешь героем». Ну и чтобы не завершать этот сюжет на минорной ноте, упомяну давний видеоролик из «Ералаша». Около подоконника стоят два мальчика – толстый и тонкий. Толстый аппетитно уплетает мандарины. Тонкий – следит за тем, как очередные дольки пропадают во рту соседа. Наконец не выдерживает, и говорит: «А вот если бы у меня был мандарин, я бы обязательно с тобой поделился». В ответ звучит: «Да, жаль, что у тебя нет мандарина!»

Несколько, по необходимости, слов об *ИСКРЕННОСТИ ЖАЛОСТИ*. Многим из нас доводилось видеть телерепортажи о том, как официальные лица прощаются с высокопоставленными соратниками. На экране видны скорбные лица, звучат подобающие ситуации траурные речи. За кадром раздаётся ненавязчивая подобающая музыка. Всё протокольно и выверенно. Не знаю, часто ли приходилось В. В. Розанову бывать на кладбищенских церемониях, но как-то он признался, что нигде, как на похоронах, его так не одолевает желание курить. Причём, можно добавить, хорошо ещё, если возникает только желание покурить. Вспоминается очень трогательный отечественный фильм «Я остаюсь», с Андреем Краско в главной роли. Один из проходящих рядом с героем персонажей – ведущий сотрудник фирмы ритуальных услуг, убедительно сыгранный Владимиром Епифанцевым. Хочется ли ему в траурных ситуациях покурить, не хочется – никому не ведомо, зато чётко видна профессиональная нацеленность на то, чтобы его фирма получала всё новых клиентов. Он и грусти подпустит в голос, и что-то расскажет о том, как хоронил родную маму – всё ради нового выгодного заказа. Понятно, профессии всякие нужны – и мусорщики, и охранники, и имиджмейкеры. И разного рода ремонтно-спасательного назначения. Для этики это факт. Но – факт, в который надлежит всматриваться, в том числе не только с точки зрения социальной пользы и коммерческой выгоды. В книге Л. Винничук «Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима» можно прочесть: «Первым взялся спасти имущество горожан от огня римский богач Марк Лициний Красс. Он организовал пожарную команду из своих рабов. Хорошо известный в Риме своей алчностью и неразборчивостью в средствах обогащения, он действовал таким образом: как только где-нибудь вспыхивал пожар, туда являлись его личные пожарные, а вместе с ними нанятые Крассом посредники, которые скупали за бесценок пылающие дома и те здание по соседству, куда огонь мог перекинуться в любую минуту. Едва лишь сделка заключалась, пожарная команда из рабов Красса приступала к тушению пожара» [1, с. 46]. В адрес тех самых древнеримских пожарных мне бы не хотелось произносить ни полслова укора. Кстати, а кто-нибудь вправе укорять нанятых Крассом посредников?!

*В ЧЁМ ЖАЛОСТЬ ВЫРАЖАЕТСЯ.* Выше неоднократно отмечалось, что жалость бывает многолика. Попробуем самым кратким

образом обозначить разноликости трёх рассматриваемых нами видов жалости. *Жалость-досада* может быть смолчанной; высказанной тихо и тактично, или же выкрикнутой, в том числе междометиями, чертыханиями, прочими нелитературными формами; выраженной поведенчески (кулаком по столу, тарелкой об пол, тычком в бок обидчику). *Жалость-скудость* может обнаруживать себя скрытностью, отказом в помощи, прямой ложью.

« – Кум, спишь?

– А что такое?

– Да вот, хотел у тебя коня завтра попросить, на рынок съездить.

– Сплю, сплю!».

«На тебе убоже, что нам негоже» – говорится у русских про лицемерную, жёстко дозированную отзывчивость. Мы уже помним: «Вынужденная доброта, – говорят англичане, – не заслуживает благодарности».

*Жалость-сострадание*, в свою очередь, тоже вариативна. Это и искренняя печаль, сетование, горечь, слёзы, потрясение, это и попытка утешить, найти добрые аргументы, способные успокоить, отвлечь, обнадежить. Это, в конце концов, просто похлопывание по плечу или понимающее молчание. Тонкое высказывание можно встретить у Канта: «Жалостливость... отличается от сострадания и есть, собственно, недостаток, состоящий в том, что всё ограничивается одним лишь сожалением» [24, с. 302]. Рассуждая о различных видах эмпатии, я, бывает, могу привести студентам такое пояснение: Друг пришёл к вам поведать о своей беде. И вы можете, выслушав его, – две крайности – или отмахнуться, даже посмеяться над пустяковиной, или же сами впадаете в панику-истеричку: «Ой! Всё пропало! Как жить! Как жить!? Я бы на твоём месте удавился!». И уже вашему другу приходится вас приводить в чувство – откачивать, утешать.

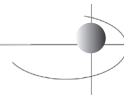
Обязательно нужно упомянуть про жалость-сострадание на войне. В своей знаменитой «Науке побеждать» А. В. Суворов наставлял: «Ров не глубокий, вал не высокий. <...> Пуля – дура, а штык – молодец! <...> Колё другого, колё третьего! Богатырь заколет полдюжины, а я видал и больше. <...> Гони, колё! Остальным давай пощаду. Грех напрасно убивать, они такие же люди» [3, с. 22–24].

**ОТНОШЕНИЕ К ЖАЛОСТИ** – чрезвычайно важный аспект разбираемого нами явления. Имеется в виду отношение к происходящему каждого из участников событий: субъекта, адресата, окружающих. Начнём с

того, что каждый из перечисленных субъектов может, так сказать, растворяться в своём переживании, которое тогда окажется неподконтрольным рациональному и волевому компонентам. Другая крайность – избыток рефлексии, когда происходящее «мусолится», взвешивается и перевзвешивается со всех сторон. Уже надо бы заняться другими делами, а ход мыслей как в воронку втягивается в бессмысленный водоворот. Очевидно, ничем не лучше полное отсутствие рефлексии со стороны субъекта, адресата, окружающих. Что касается конкретных ролей – начнём с субъекта. Он, с одной стороны, может рассматривать своё отношение к жалеемому как снисхождение, дар, повод повосхищаться собою. С другой – может не придавать значения складывающимся взаимоотношениям, не извлекать из происходящих событий опыта. Что явно не есть хорошо. У адресата, в свою очередь, тоже можно обозначить два полюса-крайности: раболепие и неблагодарность. Или, как вариант, высокомерный отказ: «Нас не нужно жалеть, ведь и мы никого б не жалели» [8, с. 110].

Наконец, и окружающим не пристало бы впадать ни в игнорирование, ни в избыточное акцентирование внимания. Не слышал о древнеримской статистике результатов гладиаторских боёв, которая бы показывала дальнейшие судьбы тех проигравших, кого зрители пощадили. Аналогично – не видел цифр, обрисовывающих социальное продвижение наших современников, подпавших под амнистию. Или получивших условное наказание. Хотя как следует всмотреться в данные процессы, конечно же, надо было бы. Пока же мне сдаётся, что условный срок, выносимый как уголовное наказание реальному коррупционеру или растратчику, вряд ли может способствовать совершенствованию законности и утверждению высшей справедливости.

Особая тема – отношение к жалости, выраженной в художественно-возвышенной форме. Скажем, как можно не зачитываться такими сочинениями, как «Кому на Руси жить хорошо» или «Путешествие из Петербурга в Москву» или «Жалобами турка»? Хотя, разумеется, и Некрасов, и Радищев, и Лермонтов вряд ли ограничивались в своих поэтически-гражданственных настроениях только намерением выжать слезу у читателя или заставить его восхищаться красивыми рифмами-образами. То есть ситуацию жалости нужно самым внимательным образом осмысливать во взаимной увязке с окружающими событиями и действующими, наблюдающими



лицами. Вспомним хотя бы знаменитое: «Я плачу не тебе, а тётке Симе» из «От двух до пяти» Корнея Чуковского.

Последнее из перечисленных ракурсов жалости – РЕЗУЛЬТАТ, к которому она приводит. И здесь мне бы хотелось сослаться вот на что. Не раз был свидетелем того, как, например, на свадьбе какая-нибудь растроганная бабушка говорит молодым напутственное слово. И произносит среди прочего такое пожелание: «Жалейте друг друга». Как кажется, молодые всякий раз понимали, что имеет в виду доброжелательная родственница, – «Будьте друг к другу мягче, предупредительнее, не цепляйтесь к мелочам». То есть речь – избави Бог! – не о том, что кто-то ко-

го-то собирается унижить, показать слабеньким, достойным только снисхождения. А о том, что надо бы спутникам по жизни друг о друге заботиться, друг за друга отвечать.

**Выводы.** И можно быть уверенным: результатом такой взаимной заботы, стремления уважать, понимать, сопереживать – получаются дружные семьи. Чуткие соседи. Взаимоуважительные коллеги. В том числе геополитические. Результатом умной, окультуренной жалости, проявляемой в межсубъектных взаимоотношениях и сопрягаемой с другими нравственно-ценностными векторами: доброжелательностью, принципиальностью, достоинством, справедливостью, – не приходится сомневаться, будут лад и благоволение.

#### Список литературы

1. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима: пер. с пол. М.: Высш. шк., 1988. 496 с.
2. Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. 367 с.
3. Суворов А. В. Наука побеждать. М.: Военгиз, 1980. 40 с.
4. Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. 576 с.

#### Источники

5. Армянский фольклор. М.: Наука, 1979. 375 с.
6. Гварджаладзе И. С., Мchedlishvili Д. И. Английские пословицы и поговорки. М.: Высш. шк., 1971. 77 с.
7. Грибоедов А. С. Горе от ума [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ilibrary.ru/text/5/index.html> (дата обращения: 04.01.2017).
8. Гудзенко С. П. Избранное: стихотворения и поэмы. М.: Худ. лит., 1977. 366 с.
9. Даль В. И. Пословицы и поговорки русского народа. СПб.: Диамант, 1998. 523 с.
10. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1956. Т. 1. 699 с.
11. Древнеиндийские афоризмы. М.: Наука, 1966. 96 с.
12. Казахские пословицы и поговорки. Алма-Ата: Жазушы, 1987. 84 с.
13. Классный сборник образцов русской народной поэзии. Былины, песни, сказки и пословицы / сост. П. В. Евстафиев. СПб.: Рус. худ. тип., 1877. 203 с.
14. Книга еврейских афоризмов [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.e-reading.club/chapter.php/92851/85/Dzhin\\_Kniga\\_evreiskih\\_aporizmov.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/92851/85/Dzhin_Kniga_evreiskih_aporizmov.html) (дата обращения: 04.01.2017).
15. Курдские пословицы и поговорки. М.: Гл. ред. вост. лит., 1972. 456 с.
16. Монгольские народные пословицы и поговорки. М.: Изд-во иностранной лит., 1962. 86 с.
17. Народ скаже – як зав'яже: украинские народные пословицы, поговорки, загадки, скороговорки. Киев: Веселка, 1985. 173 с.
18. Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010.
19. Полное собрание законов Мерфи. Минск: Попурри, 2006. 603 с.
20. Полный церковно-славянский словарь. М.: Издательский отдел Моск. патриархата, 1993. 1120 с.
21. Пословицы абхазского народа. Сухуми: АГУ, 1994. 74 с.
22. Пословицы народов мира. СПб.: Глосса, 1995. 159 с.
23. Психологическая энциклопедия. Изд. 2-е. СПб.: Питер, 2003. 1095 с.
24. Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах. М.: Изд-во полит. лит., 1989. 605 с.
25. Сказки, пословицы и песни лужицких сербов. М.: Изд-во иностранной лит., 1962. 159 с.
26. Словарь по этике. Изд. 6-е. М.: Политиздат, 1989. 448 с.
27. Сомалийские пословицы и поговорки. М.: Гл. ред. вост. лит., 1983. 284 с.
28. Суета сует. Пятьсот лет английского афоризма. М.: Руссико: Ред. газеты «Труд», 1996. 350 с.
29. Узник // Лермонтов. Стихи [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.all-poetry.ru/stih396.html> (дата обращения: 04.01.2017).
30. Узник // Пушкин. Собр. соч.: в 10 т. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.rvb.ru/pushkin/01text/01versus/0217\\_22/1822/0137.htm](http://www.rvb.ru/pushkin/01text/01versus/0217_22/1822/0137.htm) (дата обращения: 04.01.2017).
31. Уйгурские пословицы и поговорки. М.: Гл. изд-во вост. лит., 1981. 182 с.
32. Финские народные пословицы и поговорки. М.: Изд-во иностранной лит., 1962. 58 с.
33. Чакалов И. В. Пословицы и поговорки цалкинских (триалетских) греков. Салоники: Эродиос, 1997. 216 с.

34. Чуковский К. От двух до пяти [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.etextlib.ru/Book/Details/19683> (дата обращения: 04.01.2017).
35. Этика: словарь афоризмов и изречений. М.: Аспект-Пресс, 1955. 335 с.
36. Этика: энцикл. слов. М.: Гардарики, 2001. 669 с.
37. Японские народные пословицы и поговорки. М.: Изд-во иностранной лит., 1959. 95 с.

Статья поступила в редакцию 05.01.2017; принята к публикации 30.01.2017

#### **Библиографическое описание статьи**

Зимбули А. Е. Жалость: нравственно-ценностные ракурсы // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 61–61. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1- 51-61.

**Andrey E. Zimbuli,**  
*Doctor of Philosophy, Professor,*  
*Herzen State Pedagogical University of Russia*  
*(48 Moyka Emb., St. Petersburg, 191186, Russia),*  
*e-mail: zimbuli@yandex.ru*

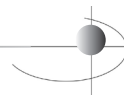
### **Pity: Morality and Value Perspectives**

PITY is an important moral and psychological quality, but to date it has not yet acquired a special status in philosophical reference literature. The author tries to correct this omission. For this purpose, he analyzes the Bible texts, proverbs of Russian and many other peoples of the world. The essence of this phenomenon is a negative experience about the events, which could (or should) develop in a more positive way. For ethics the following characteristics of the situation are of particular importance: who is sorry, for what reason, in what context the events unfold, how sincere compassion is, how it is expressed, the attitude of the participants of the situation to pity and pity results. The article discusses these characteristics in series with regard to pity-annoyance, pity-compassion and pity-greed. The author notices that there is a reason to talk about the right to pity as well as about the need to morally reclaim these kinds of pity. Analytical reasoning results in a conclusion: the pity that manifests in intersubjective relationships (up to the geopolitical scale) can be more cultural if we take into account the vectors of kindness, integrity, dignity and justice and it can lead people to harmony and goodwill.

**Keywords:** ethically significant characteristics of pity: subject, object, occasion, context, sincerity, mode of expression, attitude, result

#### **References**

- Vinnichuk L. Lyudi, nruvy i obychai Drevnei Gretsii i Rima: per. s pol. M.: Vyssh. shk., 1988. 496 s.
- Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya. M.: Iskusstvo, 1994. 367 s.
- Suvorov A. V. Nauka pobezhdat'. M.: Voengiz, 1980. 40 s.
- Fragmentsy rannikh grecheskikh filosofov. M.: Nauka, 1989. Ch. 1. 576 s.
- Istochniki
- Armyanskii fol'klor. M.: Nauka, 1979. 375 s.
- Gvardzhaladze I. S., Mchedlishvili D. I. Angliiskie poslovitsy i pogovorki. M.: Vyssh. shk., 1971. 77 s.
- Griboedov A. S. Gore ot uma [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.library.ru/text/5/index.html> (data obrashcheniya: 04.01.2017).
- Gudzenko S. P. Izbrannoe: stikhotvoreniya i poemy. M.: Khud. lit., 1977. 366 s.
- Dal' V. I. Poslovitsy i pogovorki russkogo naroda. SPb.: Diamant, 1998. 523 s.
- Dal' V. I. Tolkoviy slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. M.: Gos. izd-vo inostrannykh i natsional'nykh slovarei, 1956. T. 1. 699 s.
- Drevneindiiskie aforizmy. M.: Nauka, 1966. 96 s.
- Kazakhskie poslovitsy i pogovorki. Alma-Ata: Zhazushy, 1987. 84 s.
- Klassnyi sbornik obraztsov russkoi narodnoi poezii. Byliny, pesni, skazki i poslovitsy / sost. P. V. Evstafiev. SPb.: Rus. khud. tip., 1877. 203 s.
- Kniga evreiskikh aforizmov [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://www.e-reading.club/chapter.php/92851/85/Dzhin\\_Kniga\\_evreiskih\\_aforizmov.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/92851/85/Dzhin_Kniga_evreiskih_aforizmov.html) (data obrashcheniya: 04.01.2017).
- Kurdskie poslovitsy i pogovorki. M.: Gl. red. vost. lit., 1972. 456 s.
- Mongol'skie narodnye poslovitsy i pogovorki. M.: Izd-vo inostrannoi lit., 1962. 86 s.
- Narod skazhe – yak zav'yazhe: ukrainskie narodnye poslovitsy, pogovorki, zagadki, skorogovorki. Kiev: Veselka, 1985. 173 s.
- Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t. M.: Mysl', 2010.
- Polnoe sobranie zakonov Merfi. Minsk: Popurri, 2006. 603 s.
- Polnyi tserkovno-slavyanskii slovar'. M.: Izdatel'skii otdel Mosk. patriarkhata, 1993. 1120 c.

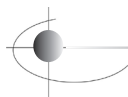


22. Poslovitsy abkhazskogo naroda. Sukhumi: AGU, 1994. 74 s.
23. Poslovitsy narodov mira. SPb.: Glossa, 1995. 159 s.
24. Psikhologicheskaya entsiklopediya. Izd. 2-e. SPb.: Piter, 2003. 1095 s.
25. Razum serdtsa: Mir npravstvennosti v vyskazyvaniyakh i aforizmax. M.: Izd-vo polit. lit., 1989. 605 s.
26. Skazki, poslovitsy i pesni luzhitskikh serbov. M.: Izd-vo inostrannoi lit., 1962. 159 s.
27. Slovar' po etike. Izd. 6-e. M.: Politizdat, 1989. 448 s.
28. Somaliiskie poslovitsy i pogovorki. M.: Gl. red. vost. lit., 1983. 284 s.
29. Sueta suet. Pyat'sot let angliiskogo aforizma. M.: Russiko: Red. gazety "Trud", 1996. 350 c.
30. Uznik // Lermontov. Stikhi [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.all-poetry.ru/stih396.html> (data obrashcheniya: 04.01.2017).
31. Uznik // Pushkin. Sobr. soch.: v 10 t. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://www.rvb.ru/pushkin/01text/01versus/0217\\_22/1822/0137.htm](http://www.rvb.ru/pushkin/01text/01versus/0217_22/1822/0137.htm) (data obrashcheniya: 04.01.2017).
32. Ujgurskie poslovitsy i pogovorki. M.: Gl. izd-vo vost. lit., 1981. 182 s.
33. Finskie narodnye poslovitsy i pogovorki. M.: Izd-vo inostrannoi lit., 1962. 58 s.
34. Chakalov I. V. Poslovitsy i pogovorki tsalkinskikh (trialetskikh) grekov. Saloniki: Erodios, 1997. 216 s.
35. Chukovskii K. Ot dvukh do pyati [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.etextlib.ru/Book/Details/19683> (data obrashcheniya: 04.01.2017).
36. Etika: slovar' aforizmov i izrechenii. M.: Aspekt-Press, 1955. 335 s.
37. Etika: entsikl. slov. M.: Gardariki, 2001. 669 s.
38. Yaponskie narodnye poslovitsy i pogovorki. M.: Izd-vo inostrannoi lit., 1959. 95 s.

**Received: January 05, 2017; accepted for publication January 30, 2017**

***Reference to the article***

Zimbuli A. E. Pity: Morality and Value Perspectives // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 51–61. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-51-61.



УДК 316: 1: 616

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-62-66

**Дмитрий Анатольевич Изуткин,**

доктор философских наук, доцент,

Нижегородская государственная медицинская академия  
(603950, Россия, г. Нижний Новгород, пл. Минина и Пожарского, 10/1),

e-mail: dan55@mail.ru

### **Болезнь как форма отчуждения биологической природы индивида от его социальной сущности**

В статье рассматривается специфика болезни как формы конфронтации между биологическим и социальным в больном индивиде, когда существенным образом ограничивается его социальное пространство. В основе методологического подхода к рассмотрению данной проблемы лежат диалектический метод, системный подход и принцип целостности. Диалектический метод позволяет рассматривать человека как существо биосоциальное в единстве и противоречии его биологической природы и социальной сущности. Системный подход акцентирует внимание на восприятии больным своего состояния в пространстве социальных отношений. Принцип целостности в данном контексте отражает неизбежный аксиологический аспект проблемы болезни и больного в широком спектре его ценностных ориентаций, которые в болезненном состоянии качественно изменяются.

Указывается на особенности понимания болезни как субъективного ощущения и объективно установленного состояния. Подчеркивается важность формирования особого «смыслового пространства» и переживания больным индивидом своего состояния. Обращается внимание на важность осознания болезни и принятия больным определённого Я-образа. Раскрывается содержание основных смысловых дескрипций в восприятии индивидом своей болезни и подчеркивается экзистенциальный характер переживания им своего состояния. Указывается на роль больного индивида в создании собственного уникального бытия-в-мире и конструировании своей болезни в попытке адаптироваться к социальной среде и осознать себя как личность.

**Ключевые слова:** болезнь, больной, биологическое, социальное, смысловое пространство, Я-образ

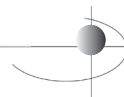
**Введение.** Болезнь является одним из условий и, в то же время, возможностей для индивида трансформировать свои жизненные установки и принципы, нормы человеческого общежития, в иные качественно-количественные критерии и измерители бытия и наиболее глубоко и обострённо ощутить свой психосоматический потенциал. В состоянии болезни ощущение и восприятие индивидом мира и его бытия в мире, а также его мышление, перцепция, самооценка, шкала жизненных ценностей, его волеизъявление неизбежно смещаются (другими словами редуцируются) к его, в первую очередь, биологической самости.

В процессе болезни восприятие индивидом своей биологической самости (в частности, ощущение собственного тела) с точки зрения социальных ограничений балансирует на грани разрыва между *привычным* (в состоянии здоровья) психосоматическим статусом и состоянием *наличным* (данным) в пространстве болезненных переживаний. Отсюда, по выражению М. Мерло-Понти, «больной ощущает в своем теле вторую, вне-

дрённую туда личность» [1, с. 126]. Вопросы осмысления и переживания больным своего состояния отражены, в частности, в работах таких авторов, как А. Андрющенко, Д. Бескова [1], Л. Витгенштейн [2], Г. Гадамер [3], П. Гуревич [4], Д. Изуткин, [5], М. Мерло-Понти [6], Н. Неделеяева [7], Т. Сас [8], М. Фуко [9; 10].

**Методы исследования.** Основу исследования составляют диалектический метод, системный подход, принцип целостности. Диалектический метод позволяет рассматривать человека как существо биосоциальное в единстве и противоречии его биологической природы и социальной сущности. Системный подход акцентирует внимание на восприятии больным своего состояния в пространстве социальных отношений. Принцип целостности отражает человека в многогранности его ценностных ориентаций, что в состоянии болезни неизбежно претерпевает определённые качественные трансформации.

**Результаты исследования.** Необходимо отметить, что идентификация, осознание и принятие индивидом своего состояния как болезни имеет субъективно-объективный



характер. Так, на уровне *субъективных* переживаний и рефлексий персонификация болезни необязательно сопровождается жалобами соматического свойства. Это более соотносится с внутренним миром индивида, его интроспекциями и может замыкаться на уровне утраты им самоидентичности и ощущения Я-образа как личности, что часто имеет следствием различные невротические расстройства. Данное состояние, несмотря на субъективизацию индивидом своей болезни, тем не менее, может не развиваться по пути отторжения биологической человеческой природы от социальной среды. Здесь восприятие своего состояния как болезни существует на уровне сформированного Я-образа и независимо от объективных представлений «уживается» в рамках собственной телесности.

В другом случае установление болезни переносится в *объективный* мир медицинских диагностических критериев и тогда возможны иные восприятия и постижения индивидом своей «болезненной» экзистенции: противостояние между его биологической природой и социальными функциями и его неприятие (по тем или иным причинам) идентификации своего Я-образа как индивида *больного*, а, следовательно, ограниченного в своих психосоматических проявлениях существа.

В контексте данной статьи смысловое пространство болезни, во-первых, будет рассматриваться с точки зрения клинически установленного диагноза, когда состояние болезни устанавливается на основании медицинских объективных критериев и носит формализованный характер; во-вторых, в рамках заявленной проблематики, осмысление больным своего «болезненного пространства» будет соотноситься с биосоциальным (природа и сущность) пониманием человека, когда болезнь существенно ограничивает его социальное «пространство».

В состоянии болезни отчуждение биологической природы индивида от его социального окружения и социальных функций приводит к формированию особого «жизненного мира», «жизненного пространства», в котором конструируются вещи аксиологического и праксиологического характера. «Ввиду смерти болезнь обладает своей территорией, определённым отечеством, скрытым, но надёжным местом, где связываются её сродство и её последствия» [2, с. 182].

В той или иной степени отчуждение биологической самости больного от его социальной сущности и ограничение его социальной

активности на уровне продуктивных способностей психосоматического потенциала имеет место всегда. Однако, с точки зрения субъективных переживаний и осознания собственного Я, как социально депривированной (и поэтому больной в границах нашего контекста) личности, здесь обнаруживается достаточно широкий спектр ощущений, психоземональных состояний и перцепций. Факторы, определяющие это «поле» переживаний, весьма многочисленны и неоднозначны. В рамках данной статьи мы остановимся на некоторых субъективных рефлексиях, неизбежно порождаемых состоянием болезни и, в значительной степени, формирующих индивидуальное «смысловое поле».

Восприятие больным собственной болезни в значительной степени идёт по пути отчуждения своей биологической самости от социального окружения и формирует, в итоге, определённый *Я-образ*. Рассуждая о психических расстройствах, М. Фуко отмечает, что «осознание больным своей болезни *абсолютно своеобразно*» (выделено нами – Д. И.) [3, с. 142] и что «...болезненные элементы отрываются от своего нормального контекста и, вновь замкнувшись на себе самих, конституируют *автономный мир*» (выделено нами – Д. И.) [1, с. 146]. Однако, по нашему мнению, эти положения правомерны практически для любого типа болезни. Осознав своё состояние как болезнь, больной индивид неизбежно наделяет его собственными, определёнными суждениями и старается придать ему описательный, дескриптивный характер. Это, в частности, во многом объясняет, почему «... действие болезни по полному праву разворачивается в порядке *индивидуальности*» (выделено нами – Д. И.) [2, с. 207].

1. *Болезнь как способ накопления больным эмпирического опыта.* Возможности аккумуляции индивидом эмпирического опыта поистине безграничны. В данном случае болезнь является состоянием, позволяющим больному формировать особые рефлексии относительно собственного бытия в мире. В больном состоянии может иметь место переоценка аксиологического характера, когда изменения в ценностных ориентациях могут «помочь» больному иначе идентифицировать своё социальное и культурное «пространство» бытия.

2. *Болезнь как способ познания больным собственного организма.* Болезнь даёт возможность больному более глубоко и разносторонне познать свой психосоматический потенциал. Ограниченность и стеснённость

в реализации своих каждодневных практик, интенций и, в целом, образа жизни, неизбежно имеет оценочный характер в отношении степени адаптации организма к окружающей, в частности, социальной среде.

3. *Болезнь как способ познания больным собственного тела и телесности.* Конфигурация болезни в рамках организма и телесном пространстве больного в его сознании не идентичны. Организм человека – это функционирующая система анатомо-физиологических, нейрофизиологических, биохимических, гормональных, эндокринных и других процессов, что, в итоге, формирует в человеческом сознании понятие «жизнь» и допускает возможность *жить*. «Тело – это то, что сообщает миру бытие, и обладать телом означает для живущего срачиваться с определённой средой, сливаться воедино с определёнными проектами и непрерывно в них углубляться» [3, с. 118]. В этом плане восприятие больным индивидом своей телесности в пространстве жизненного бытия с точки зрения психосоматических ощущений имеет непосредственное отношение к возможности и степени реализации им своих социальных функций.

4. *Болезнь как «эксперимент» над собственной биологической самостью.* В ряде случаев болезнь может рассматриваться больным как своеобразная форма исследования своей биологической природы и приобретать характер наблюдения или *эксперимента*. Степень экстремальности переживания болезни индивидом, в свою очередь, зависит от различных факторов, но в целом отражает определённый интенциональный характер и соотносится с принятием им жизненной позиции по отношению к Я-образу, реализуясь в одну из форм *самонаказания*.

5. *Болезнь как способ «избегания» больным социальных обязанностей и функций.* В данном случае речь идёт скорее о принятии «роли» больного при отсутствии выраженных симптомов и признаков болезни. Нежелание выполнять свои социальные функции имеет разные причины, но, в целом, отражает одну из форм конфронтации между шкалой жизненных ценностей, приоритетов и установок индивида и доминирующими в обществе (или конкретной социально-профессиональной группе) требованиями к выполнению социальных функций и обязанностей. В данной ситуации на уровне самосознания больного болезнь может выступать как одна из форм *протеста* против подавления его Я-образа.

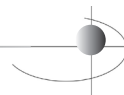
6. *Болезнь как «наказание» больному за его определённые деяния.* Эта форма пере-

живания больным своей болезни считается наиболее древней и апеллирует к ряду моральных понятий, таких, как совесть, вина, добро, зло и какое место они занимают в шкале жизненных ценностей. Здесь переживание собственной болезни как «кары за грехи» выходит за рамки исключительно религиозного понимания и может (в медицинском понимании) в ряде случаев иметь непосредственное отношение к «факторам риска» для здоровья. Осознание «вины» за содеянное по отношению к своей биологической самости на уровне самосознания инициирует позитивную ассимиляцию больным своего состояния.

7. *Болезнь как естественный и поэтому неизбежный атрибут человеческой природы.* Это, возможно, наиболее редкая рефлексия по поводу собственной болезни, т. к. на уровне воли и разума болезнь, как правило, воспринимается как чуждое и «противное» человеческой природе событие. Восприятие больным болезни как неотъемлемого проявления и выражения своего природного начала является отражением природного континуума в эволюции человеческого существа. В этом понимании человеку *предназначено* болеть, т. к. различные болезни изначально заложены в его биосоциальном содержании. Стоит ли ему в этом случае смириться со своей болезнью и воспринимать её как *данность*, заранее детерминированную и независимую от его воли и сознания? «Да», потому что болезнь есть состояние *неизбежное*. «Нет», потому что воля и интеллект индивида во многом уже генетически запрограммированы на биологическое существование «без ограничений». Другими словами, болезнь во многом носит *априорный* характер, выступая изначально как неотъемлемый компонент существования индивида и является одним из способов его психосоматической адаптации к социальной, экологической и культурной среде.

**Выводы.** Исходя из этого, на уровне своей природной самости и Я-образа, больной индивидуально конструирует свою болезнь, наполняя её особым *экзистенциальным* содержанием. Правомерно утверждать, что каждый больной индивид независимо от клинического диагноза, общения с врачом и собственных рефлексий «*пишет свою историю болезни*», которая является неотъемлемой частью его эмпирического опыта и бытия-в-мире. И, тем не менее, даже находясь в определённых рамках сознания и телесности конкретного индивида, «...болезненный мир никогда не замыкается в себе настолько, чтобы исчезли все связи с миром нормаль-





ным...» [3, с. 149]. Здесь М. Фуко указывает на переживания больного в состоянии психических заболеваний. Но, опять же, данное положение неизбежно экстраполируется и в пространство болезни как явления в целом.

**Заключение.** Такова особенность конфронтации и единства биологического и социального в человеке: чем сильнее подавляется биологическая природа индивида, тем большее значение приобретает осознание

им его социальной сущности. «...Биологическое существование включено в существование человеческое и никогда не остаётся безразличным к свойственному ему ритму» [1, с. 212]. Отсюда болезнь, как явление, выходит за рамки чисто психосоматического понимания и неизбежно приобретает *трансцендентный* характер, обнаруживая себя одновременно в двух ипостасях: как «*вещь в себе*» и «*вещь для нас*».

#### Список литературы

1. Андрищенко А. А., Бескова Д. А. Телесность с точки зрения психосоматического континуума «здоровье – болезнь» // Телесность как эпистемологический феномен. М.: ИФРАН, 2009. 231 с.
2. Витгенштейн Л. Философские работы / пер. с нем. М. С. Козловой. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. 612 с.
3. Гадамер Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. Гуревич П. С. Эстетика. М.: Юнити-Дана, 2006. 303 с.
5. Изуткин Д. А. Образы больных в рефлексиях врача // Медицинский альманах. 2016. № 5. С. 35–37.
6. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, 1999. 605 с.
7. Неделеяева Н. Н. Ценностное отношение к болезни как феномен массового сознания // Молодой учёный. 2012. № 2. С. 172–177.
8. Сас Т. Миф душевной болезни. М.: Акад. проект, 2010. 421 с.
9. Фуко М. Рождение клиники. М.: Акад. проект, 2010. 251 с.
10. Фуко М. Психическая болезнь и личность. СПб.: Гуманитарная акад., 2010. 317 с.

Статья поступила в редакцию 13.12.2016; принята к публикации 10.01.2017

#### Библиографическое описание статьи

Изуткин Д. А. Болезнь как форма отчуждения биологической природы индивида от его социальной сущности // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 62–66. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-62-66.

**Dmitri A. Izutkin,**

Doctor of Philosophy, Associate Professor,  
Nizhny Novgorod State Medical Academy

(10/1 Minin and Pozharski Sq., Nizhny Novgorod, 603950, Russia),  
e-mail: dan55@mail.ru

#### Illness as a Form of Alienation of the Individual's Biological Nature from Social Essence

The article deals with the specifics of illness as a form of confrontation between the biological and the social in the sick individual when his social space is essentially restricted. The methodological approach to this problem is based on the dialectical method, the systematic approach and the principle of wholeness. The dialectical method allows us to consider human as a biosocial being in the unity and contradiction of his biological nature and social essence. The systematic approach draws attention to the sick person's perception of his condition in the space of social relations. In this context the principle of wholeness reflects the inevitable axiological aspect of the problem of illness and the sick in a wide range of his value orientations, which qualitatively change in the sick condition.

The article specifies the peculiarities of understanding illness as subjective experience and objectively stated condition and emphasizes the importance of forming special "conceptual space" and the sick individual's experiencing his condition. Special attention is drawn to the importance of realizing the illness and the patient's acceptance of the definite I-image. The article reveals the basic meaning descriptions in the sick person's perception of his illness and underlines the existential character of experiencing his condition. It also emphasizes the role of the sick individual in the creation of his personal unique being-in-the-world and construction of his illness in an attempt to get adapted to social environment and realize himself as a personality.

**Keywords:** illness, sick, biological, social, conceptual space, I-image

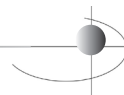
**References**

1. Andryushchenko A. V., Beskova D. A. Telesnost' s tochki zreniya psikhosomaticheskogo kontinuumа «zdorov'e – bolezni'» // Telesnost' kak epistemologicheskii fenomen. M.: IFRAN, 2009. 231 s.
2. Vitgenshtein L. Filosofskie raboty / per. s nem. M. S. Kozlovoi. M.: Gnozis, 1994. Ch. 1. 612 s.
3. Gadamer G. Istina i metod. M.: Progress, 1988. 704 s.
4. Gurevich P. S. Estetika. M.: Yuniti-Dana, 2006. 303 s.
5. Izutkin D. A. Obrazy bol'nykh v refleksiakh vracha // Meditsinskii al'manakh. 2016. № 5. S. 35–37.
6. Merlo-Ponti M. Fenomenologiya vospriyatiya. SPb.: Yuventa, 1999. 605 s.
7. Nedelyaeva N. N. Tsenostnoe otnoshenie k bolezni kak fenomen massovogo soznaniya // Molodoi uchenyi. 2012. № 2. S. 172–177.
8. Sas T. Mif dushevnoi bolezni. M.: Akad. proekt, 2010. 421 s.
9. Fuko M. Rozhdenie kliniki. M.: Akad. proekt, 2010. 251 s.
10. Fuko M. Psikhicheskaya bolezni' i lichnost'. SPb.: Gumanitarnaya akad., 2010. 317 s.

**Received: December 13, 2016; accepted for publication January 10, 2017**

**Reference to the article**

*Izutkin D. A. Illness as a Form of Alienation of the Individual's Biological Nature from Social Essence // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 62–66. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-62-66.*



УДК 378.15

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-67-74

**Оксана Александровна Полюшкевич,**  
кандидат философских наук, доцент,  
Иркутский государственный университет  
(664003, Россия, г. Иркутск, ул. Ленина, 3),  
e-mail: okwook@mail.ru

### Философия благодарности<sup>1</sup>

Благодарность как показатель развития личности является социокультурным производным в рамках того общества, в котором рождается и живёт человек. В статье рассматривается феномен личной и социальной «благодарности», почему, когда и зачем люди благодарят и каким образом «благодарность» как явление влияет на социальную эмпатию, нравы, ценности и самоидентичность человека. Раскрываются религиозно-философские и социально-психологические основы благодарности как социокультурного феномена, показывается трансформация благодарности в сознании различных поколений наших современников. Благодарность как эмоциональный, когнитивный и поведенческий процесс определяет рамки приемлемого в каждый конкретный момент жизни человека и общества, помимо этого, выступает барометром духовно-нравственного развития общества.

Целью статьи является анализ философии благодарности в современном обществе. Благодарность как социально-философское явление является формой проявления эмпатии и может служить мерилем социальных изменений в условиях общества перемен. Автор стремится показать изменение форм и поводов благодарности в личном пространстве человека и социальной среде в целом, а вместе с тем и критериев «нормальности» общественных отношений с позиции социальной трансформации социальных институтов и процессов.

**Ключевые слова:** благодарность, эмпатия, духовность, развитие, норма, социокультурные основы, социальное воспроизводство

**Введение.** Благодарность (от «*благо дарить*») – чувство признательности за сделанное добро, например, за оказанное внимание или услугу. В «Кратком Оксфордском словаре» говорится, что это значит «быть признательным, проявлять готовность выказать то, что ты ценишь доброту и готов её вернуть»<sup>2</sup>, а в словаре Коллинза благодарность – это «чувство признательности, оценка по достоинству подарков или услуг»<sup>3</sup>. В словаре Ушакова «Благодарность – чувство признательности за оказанное добро»<sup>4</sup>. В этих определениях прослеживается эмоциональная составляющая. В восточных языках благодарность – это в большей степени рациональное знание того, что кто-то сделал что-то тебе на благо или для тебя.

Например, если обратиться к палийскому слову, которое переводится как «благодарность»: катаннута. «Ката» означает что-

то, что было сделано, в особенности то, что было сделано тебе, а «аннута» значит «знание» или «признание» того, что было сделано на благо кого-то. Эти определения указывают на то, что оттенки палийского слова во многом отличаются от его английского перевода. Оттенки английского слова «благодарность» эмоциональны – мы говорим об «ощущении» благодарности. Но оттенки слова «катаннута», скорее, более интеллектуальны, более познавательны. Это ясно указывает на то, что мы называем благодарностью, подразумевает элемент знания: знания того, что было сделано нам или для нас на наше благо. Если мы не знаем, что нам принесли какую-то пользу, мы не почувствуем благодарности.

Причём благодарность возникает тогда, когда это внимание больше повседневного, больше обыденного участия в жизни других

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 16-33-01015a2 «Социокультурные основы эмпатии» (руководитель проекта – канд. филос. наук, доцент О. А. Полюшкевич).

<sup>2</sup> Oxford English Dictionary / edited by John Simpson and Edmund Weiner. – Second edition. – Clarendon Press, 1989.

<sup>3</sup> English Dictionary. Pioneers in dictionary publishing since 1819. 2016 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english> (дата обращения: 21.01.17).

<sup>4</sup> Толковый словарь русского языка 1935–1940 / под ред. Д. Н. Ушакова. – М.: Гос. ин-т «Сов. энцикл.»: ОГИЗ: Гос. изд-во иностранных и национальных слов. – Т. 4.

людей. Невозможно быть благодарным, не зная о том, что что-то сделано для тебя.

Благодарность может быть ритуализированной формой общения (внешней формой) и внутренним порывом (внутренним переживанием), т. е. благодарность сочетает эмоциональное восприятие и рациональное поведение. Адресатом являются конкретные люди, общности людей (предки, представители власти), неперсонифицированные объекты (Бог, Мир, Дух, Вселенная). В то же время благодарность может быть индивидуальным чувством или коллективным (как правило, идеологизированным) событием. Таким образом, благодарность – одна из форм социальной эмпатии.

#### **Благодарность как служение**

Большинство мировых религий предполагают, что человеку необходимо быть благодарным Творцу, Вселенной, Миру за то, что он дал жизнь. Благодарить других людей (как предлагал Аристотель, Гоббс, Кант) не позволяет мыслить шире и понимать больше социальных процессов.

В христианстве благодарность связывается с милосердием и смирением и трактуется как долг. Благодарность Богу является ключевой идеей жизни человека на земле, направленной на свершение добродетели и искоренение страстей. Благодарить стоит Бога и за радостные события, и испытания, которые он посылает для человека.

В исламе схожие принципы понимания благодарности. Но она строится на последовательной благодарности родителям, благодарности Пророку и благодарности Аллаху. Благодарность последним не принимается без благодарности первым.

В буддизме благодарность – одна из составляющих просветления, целостности человека (радостность, равенность, сострадание и любящая доброта). Каждое из этих состояний в той или иной мере является формой проявления эмпатии и возможна после появления благодарности за опыт и жизнь, за прошлые и будущие рождения и т. д. «У вас нет никакой иной цели в жизни, кроме радости и благодарности» (Будда). Благодарить надо родителей, учителей и друзей. Эти люди дали нам то, что могли, и, благодаря им, мы стали такими, какими стали (вне зависимости от того урока, что они нам преподнесли).

Иудаизм также отдельно выделяют благодарность как одну из важных заповедей, записанных в Торе и требующих постоянного воплощения в жизни каждого человека. Признавая добро, сделанное близкими, сможешь увидеть добро, сделанное Всевышним.

#### **Благодарность как добродетель**

В античности благодарность связывалась со справедливостью. По мнению Сенеки, благодарность возвышает душу и соединяет помыслы людей. Цицерон считал благодарность матерью всех добродетелей.

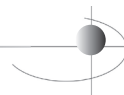
Аристотель также признавал высшую ценность благодарности, но при этом подчёркивал и важность дуализма – «ты – мне, я – тебе». Между дающим и берущим – незримая связь, развитие которой, укрепляет социальные связи и личное почтение. Самой высокой благодарности, по мнению Аристотеля, достойны боги и родители.

Т. Гоббс понимал благодарность как некую услугу. Отношения, регулирующие общественное устройство, должны строиться на благодарности. Благодарность выступает обязательным условием развития общества.

Таким образом, в разные исторические периоды и в разных странах благодарность наполнялась своими смыслами и целями, чаще зависящими от социально-политического и культурно-идеологического пространства, а не от внутренней потребности людей. В этом смысле благодарность выступает формой морального поведения, вписанного в определённые социокультурные рамки.

Иммануил Кант разделял «просто благодарность» и «деятельную благодарность», первая выражается в признательности дарителю, вторая – в реальных действиях, подтверждающих эту признательность [1]. Благодарность выступает моральным принуждением общества, желающего самосохраниться.

До сих пор достаточно слабо изучен вопрос о благодарности в рамках социальной эмпатии в общественных науках. В последнее время появляются статьи о нормах и эмпатии (О. А. Кармадонов [2]), об эмпатии как условии солидарности (О. А. Полюшкевич [5], А. Н. Самарин [6]), о месте эмпатии в процессах лидерства и социального развития (В. А. Скуденков [7]), о естественных и социальных составляющих эмпатии и альтруизма (Н. Д. Субботина [8]), но всё же этого недостаточно для полноценного изучения роли эмпатии в социальной консолидации, формировании социальных установок и представлений об эмпатическом поведении отдельных социальных групп и места в этих процессах благодарности как личного и социального явления. Сопереживание как социальное явление, являющееся маркером социального благополучия и социальной безопасности практически не озвучивается в научной среде. Но



ещё чаще обходится стороной такое явление, как благодарность.

Ориентация социального поведения на воспроизводство благодарности позволяет говорить о консолидации социальных систем, обратная установка – на безучастность и безразличие формирует разрозненность и дезорганизацию социальных систем и общностей.

Итак, благодарность скрепляет отношения, объединяет и направляет людей, создавая единое пространство смыслов. Данное исследование направлено на изучение того, какие формы благодарности как формы эмпатического присоединения доминируют в современном российском обществе (кому, за что и почему люди благодарны).

**Материалы и методы исследования.**

В данной статье автор использует материалы исследования, проведённого в 2014–2015 годах с целью изучения особенностей социальной эмпатии в процессах консолидации и дезинтеграции нашего общества.

Были проведены анкетный опрос, интервью и фокус-группы. В опросе приняло участие 1500 человек в возрасте от 18 до 75 лет (46 % мужчин и 54 % женщин). В интервью

приняли участие 15 человек – экспертов по вопросам социального управления (представители власти) и социального анализа (преподаватели университетов и ведущие специалисты научных и исследовательских центров). В фокус-группах приняло участие 56 человек (всего 7 фокус-групп по 7–9 человек в каждой).

Вопросы опроса, интервью и фокус-групп строились на теоретической модели благодарности как элемента социальной эмпатии, раскрывающей процессы консолидации и дезинтеграции общества.

Когнитивный уровень – знания о нормах, формах и поводах для благодарности в обществе как формах эмпатического присоединения.

Аффективный – эмоциональные оценки благодарности как формы эмпатии.

Деятельностный уровень – готовность поступать эмпатично, проявлять благодарность в действиях и поступках.

Данная модель отразилась в ответах респондентов через содержательные характеристики благодарности как элемента социальной эмпатии (табл. 1).

Таблица 1

Содержательная модель опросного инструментария

Элемент	Содержание вопросов		
	общество	группа	личность
Когнитивный	Знание о том, что такое благодарность и как она проявлялась и может проявляться в обществе	Знание о том какая благодарность может возникать (друзья, семья, коллеги, президент, государство, Вселенная и т. д.)	Знание о личных потребностях в благодарности (по отношению к себе и к другим)
Аффективный	Эмоциональная оценка благодарности в современном обществе	Эмоциональное восприятие благодарности к определённым людям, сообществам, неодушевленным сферам (детям, родителям, животным, природе, Миру, Богу, стране, президенту)	Эмоциональное восприятие благодарности в личном саморазвитии и как общественной ценности (духовные практики или высшие ценности)
Деятельностный	Готовность проявлять благодарность, реальные примеры благодарности	Уровень одобрения/неодобрения благодарности как на словах, так и в поступках	Реальная готовность проявлять благодарность (в прошлом, настоящем и будущем)

Количественные материалы исследования обрабатывались при помощи пакета SPSS. Качественные материалы анализировались с использованием программы Maxqda.

**Результаты исследования.** Благодарность выступает одним из критериев эмпатии в обществе. Она позволяет говорить о внутреннем единстве человека и общества или дезинтеграции со средой.

Если эмпатические связи с культурой, обществом, народом разрываются, то разрываются и связи самоидентичности и самопред-

ставления. В конечном счёте это приводит к дезадаптации и несоответствию реальной и желаемой или должной жизнью в социуме. Первым сигналом этих процессов выступает изменение мотива, потребности, формы и условия проявления благодарности.

Анализируя ответы на прямой вопрос: «Что такое благодарность?» мы можем выделить два типа благодарности: личную (персональную) и социальную. Участники анкетного опроса в 70 % указывали личную благодарность и только 30 % указали социальную.

### *Утрата личной и социальной благодарности*

Среди участников фокус-групп личная благодарность называлась тогда, когда всплывали реальные ситуации, события или поступки, за которые люди искренне благодарны. Причём благодарность возникала за помощь в экстремальных ситуациях, на грани жизни и смерти или каких-то важных жизненных ситуациях.

*«Меня спас совершенно незнакомый мне человек – вытащил из горящей машины. Я ему до сих пор благодарна»* (А. А., жен., 42 года). *«Мой дядя взял вину на себя и тем самым спас нас – семерых детей, отца и мать. Вся наша семья благодарна ему и по сей день, хотя его через год не стало, расстреляли...»* (В. А., муж., 60 лет). *«Я благодарна своему другу, что он меня вытащил из среды наркоманов, иначе я бы тут не сидела, в институте не училась...»* (М. Д., жен., 19 лет).

Но нет ни одного суждения о благодарности за то, что каждый день кто-то помогает жить, организует бытовое пространство или иная сторона благодарности – благодарности за то, что новый день наступил, что человек жив и может что-то сделать в своей жизни. Эта сфера жизни нивелирована и воспринимается как обыденное, ничего не значащее действие, оно воспринимается как должное.

Если в обществе нет потребности в повседневной благодарности, то не работает внутренний «моральный барометр» (как реакция на действия другого по отношению к нуждающимся); не работает «моральный мотив» (выражение благодарности и признательности благодетелю); не выступает моральным подкреплением (не выступает мотивом совершать добродетели в дальнейшем). Как результат этого процесса – нарушение связей между людьми, разрушение представления о том, что люди нужны друг другу, разрыв социальных связей.

Моральные ценности, на которых строится любая религиозная система, или же мировоззренческие нормы, определяющие социальный уклад общества, не опираются на благодарность как потребность человека, лишая его жизнь смыслов или предлагая ложные символы.

Общество, не ценящее свое настоящее (в буквальном смысле), не видящее его ценность, лишено будущего.

О социальной благодарности говорили представители старшего поколения, среди молодёжи и представителей среднего поколения таких ответов нет.

*«Я благодарен за счастливое детство, которое у меня было, как бы банально это не звучало сейчас. Я чувствовал гордость за страну, в которой родился и жил, я чувствовал свою значимость в поддержании величия этой страны. Пионерские лагеря, школьные линейки, пионерия – это все заставляло думать о Великой стране. Сегодня, увы, тако-го нет. Нет ни Великой страны, ни детей, которые бы верили в своё будущее и чувствовали гордость за государство»* (В. А., муж., 65 лет). *«Я помню, как в детстве чувствовала гордость за то, что живу в СССР, сегодня мои внуки думают о том, как уехать из России и жить где-то ещё, ни гордости, ни тем более благодарности за свою жизнь они не испытывают. Сегодня и я с ними согласна»* (С. В., жен., 72 года).

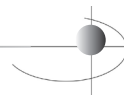
Государство утратило в своей политике категорию «мы» и приобрело категорию «они».

В советское время социальный дискурс строился на том, что «мы решили», «мы сделали», «мы достигли». Современный дискурс – «они достигли», «они сделали», «они получили» (кредит, новую территорию, новые отношения и т. д.). В сознании людей происходит разрыв между «Я» и «они», «мы», как в советском обществе, не возникает.

Благодарность за достижения можно испытывать к таким же, как я (есть, то что нас объединяет), а к тем, кто совсем не похож на меня («они»), не возникает ни эмпатии, ни сопереживания. Результатом этого становится общественный разрыв, новый уровень социальной стратификации.

*«Я знаю, к чему мы стремились в моей молодости, какое государство строили. Современная молодёжь не то, что не знает, ей это не интересно. Вот в этом – главная проблема нашего общества»* (К. Р., муж., 75 лет). *«Наше общество объединяла партия, идеология, общие цели (мы строили города, заводы, фабрики), мы пели общие песни и смотрели любимые фильмы. И были благодарны за свою жизнь – такой, какой она была. Современных молодых людей не объединяет ни партия, ни цели, ни песни, ни фильмы. Сплошное отчуждение и агрессия»* (С. В., жен., 61 год). *«Я знаю, за что мы воевали в Афганистане, знаю, почему исполняли интернациональный долг. Но мне сложно сказать, за что мы воевали в Сирии, чего добились в братской Украине...»* (П. Д., муж., 25 лет).

*«Да сегодня каждый сам за себя! Какие ценности нас могут объединять – не знаю,*



может, денег много зарабатывать. И быть благодарным тем, кто тебе их приносит. А в остальном – нам не по пути. И тут важно, где ты: ты приносишь деньги или тебе их приносят» (Е. В., муж., 25 лет).

Более молодые участники фокус-групп энергично убеждали друг друга и ведущего в том, что быть благодарным не за что: «за неуверенность в завтрашнем дне», «за отсутствие безопасности для себя и детей», «за постоянную нехватку денег», «за отсутствие работы» и т. д. Их ответы имели пессимистично-негативный настрой.

Утрата более молодыми участниками исследования благодарности за социальные условия, возможности, шансы – это результат отсутствия идеологической работы по формированию идентичности и патриотизма в современном обществе. Целые поколения не испытывают благодарность за то, что родились и живут в нашей стране (табл. 2).

Таблица 2

**К кому испытывают  
социальную благодарность**

№	Группа	Процент
1	Богу, Миру, Вселенной	10 %
2	Родителям	7 %
3	Друзьям	5 %
4	Президенту	2 %
5	Стране	2 %
6	Детям	1 %
7	Ни к кому	70 %
8	Другое	3 %

Сложность ситуации даже не в том, что нет социальной благодарности, а в том, что её нет у разных социальных групп, имеющих противоположные установки и ориентиры, социальные и личные ценности. И тех, кто считает, что всё в наших руках и то, как мы живем, зависит от собственных усилий. И тех, кто считает, что от нас ничего не зависит, всё решается «где-то там». Данная ситуация весьма пессимистична. Нет тех, на кого можно опираться, строя новые смыслы для благодарности. Без социальной благодарности проблематично построить консолидированное общество.

Более того, не испытывая благодарности к родителям (основному постулату мировых религий) сложно говорить о духовном единстве страны. Участники фокус-групп подчёркивали, что «не общаются с родителями, так как те их не понимают и не поддерживают», «не заботятся и не благодарят своих родителей, потому что считают, что те им не дали чего-то, что им необходимо» и т. д.

«Мои родители живут категориями другой эпохи, они пытаются навязать мне свои правила. За что мне быть им благодарной? За то, что они осуждают всё, что я делаю?» (М. А., жен., 32 года). «Мои родители не смогли мне дать того, что есть у моих друзей и знакомых. Они заперлись в своём мире и знают, как правильно. Я всего добился сам! Мне не за что их благодарить» (А. В., муж., 36 лет).

Отсутствие социальных связей между поколениями приводит к утрате социальных связей и социальной преемственности. Отсутствие благодарности как основы для общения – убирает основной повод для чуткости, сопереживания и эмпатии между членами одной семьи. На социальном уровне это иллюстрирует социальную разорванность и дезинтеграцию. Более подробно данный момент отражён в монографии автора [4].

Не менее печальна ситуация и с благодарностью учителям. Учителя – те люди, у которых мы учимся (официально – получая образование от детского сада до университета) и не официально (все те, кто чему-то нас научил вольно или невольно).

Очень немного из того, что мы знаем, открывается нам из собственного опыта, личных усилий. Большая часть образования – это усвоение уже открытого кем-то знания. Нас научили, мы воспользовались чьим-то опытом. Мы учимся у ныне живущих людей и тех, кто уже умер, но оставил после себя наследие (книги, картины, музыка и другие символы и продукты творческой деятельности). Они помогают нам изменить своё видение, расширить границы своего сознания, изменить свою повседневную жизнь.

Таким образом, учителя – это все те, кто на нас повлиял в процессе социализации. В ответах анкетного опроса и в результате обсуждения на фокус-группах были названы единицы учителей, достойных благодарности, («первая учительница» и «хороший педагог в вузе») не являются показателями для всего общества. На основе единичных ответов нельзя говорить о присутствии ещё одной важной ценности в обществе – благодарности учителям. И чаще указывались старшими поколениями, молодёжь вообще не воспринимает учителей как достойных уважения. Но тут, скорее сказывается воздействие падения престижа определённых профессий и изменения социальных и ценностных ориентиров общества. Об этом более подробно рассмотрено в исследовании О. А. Кармадонова [3].

Благодарность друзьям – ещё более искажённая по смыслу категория. В духовных

учениях благодарность друзьям близка пониманию предыдущей категории (да и в принципе данное деление условно). Благодарность друзьям как высшим учителям и наставникам, которые стали едины с нами духовно и физически.

Респондентами благодарность друзьям понималась в примитивном формате, они говорили не об идейной, духовной или душевной близости, а о формальных формах – близости увлечений, развлечений и хобби, совместному времяпрепровождению и т. д. Благодарность в этих ответах носила ответ на минимальную прямую выгоду, а не на совместную духовную работу.

*«Я рад, что у меня есть друзья, есть, с кем встретиться, пообщаться. Быть благодарным им? За что? Я такой же, как и они. Мы общаемся, за это не благодарят»* (Н. В., муж., 26 лет). *«Мои друзья могут меня выручить деньгами до зарплаты или там помочь чем-нибудь. И я так же – по отношению к ним. Да, я благодарен им»* (Л. Д., муж., 37 лет).

Но при этом среди ответов респондентов существуют люди, которые вызывают благодарность. Это профессионалы своего дела – опять же, каждый выделял ту группу, либо к которой относится сам, либо ту, с кем

сталкивался в силу экстремальных ситуаций в своей жизни. Как правило, назвали врачей, сотрудников МЧС, церковнослужителей (в 3 раза реже). К представителям власти, бизнеса и иным категориям благодарности нет.

*«Я уважаю и благодарю врачей, они служат людям. Хотя допускаю, что не все хорошие, но все из благих помыслов идут в эту профессию»* (М. Е., жен., 33 года). *«Я благодарна спасателям, пожарникам и всем тем, кто жертвует собой во имя других»* (И. И., жен., 32 года).

Утрата социальной благодарности основана на утрате духовных связей общества. Ранее они транслировались через религиозность, позднее – через социальные нормы социалистического общества, сегодня отринуты и первое, и второе, поэтому ценность благодарности выхолащивается из сознания людей, теряется высшая основа для консолидации общества.

*Критерии сформированности ценностного восприятия благодарности*

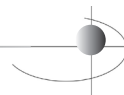
Та же тенденция видна и при анализе когнитивных, аффективных и деятельностных стратегий использования и оценки благодарности как личной и социальной категории (табл. 3).

Таблица 3

Критерии сформированности ценностного восприятия «благодарности» через призму различных социальных институтов\*

Критерий	Социальные институты		
	общество	группа	личность
Когнитивный	«Да, благодарность – это хорошее качество. Благодарные люди ценятся всегда» (М. С., жен., 37 лет). «В обществе принято быть благодарным – отплачивать чем-то за услугу и чаще это не слова, а вещи (материальные ценности), продукты (коньяк, конфеты) или что-то ещё» (А. С., муж., 46 лет)	«Быть благодарным – это значит быть всегда нужным» (М. Н., муж., 38 лет). «Благодарность – это основа успеха. Благодарность всегда имеет материальное воплощение (что-то принесут, а это приятно)» (О. П., муж., 40 лет)	«Я всегда благодарю тех кто мне оказал какую-то услугу. Не люблю быть должным» (А. В., муж., 30 лет). «У нас принято благодарить. С пустыми руками нельзя приходить, если пришёл просить или тем более, если услуга уже оказана. Иначе, не по-людски это» (Н. А., жен., 37 лет)
Аффективный	«Да к любому чиновнику на поклон с благодарностью идёшь и сразу что-то несёшь. Так всегда было и будет всегда» (Д. А., жен., 53 года). «В нашем обществе принято благодарить, если надо что-то (стол накрыть, подарок принести)» (В. А., муж., 31 год).	«Когда люди экономят, чтобы сделать подарок – это неправильно. Подарок должен быть от души, не в ущерб себе, тогда он будет хорошей благодарностью, в противном случае, это унижает и того, кто благодарит и того, кто принимает благодарность и навряд ли в будущем чем-то ещё поможет этому человеку» (Д. А., муж., 33 года). «Благодарить надо искренне, от чистого сердца, тогда всё вернется сполна» (С. В., жен., 39 лет)	«Я благодарил врачей за то, что рука не дрогнула во время операции. Деньги дал, коньяк» (В. А., муж., 52 года). «Учителей надо благодарить, они отдают больше, чем получают. Это правильно – делать подарки педагогам» (Н. А., 50 жен., лет). «Я благодарен судьбе, что не погиб на войне» (А. А., муж., 32 года). «Я благодарна спасателям, что вытащили меня и детей из огня» (Н. А., жен., 38 лет).





Деятельностный	«Я не знаю тех, кто не благодарит за услуги. Принято так. А как это называть – взятки или подарки – не имеет значения» (О. В., жен., 37 лет). «Благодарный человек получает больше чем отдаёт» (В. В., муж., 31 год)	«Руководитель должен благодарить своих сотрудников, ценить их. Деньги не всегда являются мотивом, чтобы остаться, а вот благодарность за личный вклад более важна» (Н. Н., муж., 39 лет). «Благодарить надо за поступки, которые сам не смог, не успел или не сумел бы сделать» (Я. Н., муж., 43 года)	«Хочешь, чтобы хороший сотрудник остался на работе – благодари его за труд – и словами, и подарками (шоколадка, совместный обед или что-то ещё)» (А. А., муж., 55 лет). «Обслуживающему персоналу всегда даю больше, чем другие. Я ценю их труд, внимание и отношение» (А. С., жен., 41 год).
----------------	---	---	--

\*Приведены примеры из фокус-групповых интервью.

**Выводы.** Данные таблицы показывают несогласованность между знаниями, чувствами и реальными действиями представителей разных социальных групп. Из ответов респондентов видно, что в обществе принято благодарить, есть знание о «необходимости», «правильности» и «нужности» благодарности. То есть, в обществе «благодарность» существует как положительная установка. Но реальные примеры благодарности либо вызваны экстремальной ситуацией (об этом писалось выше), либо имеют негативный контекст (были вынуждены «благодарить», т. е., не потому, что хотелось, а потому что «надо» или так принято). Аффективный и деятельностный уровень имеют негативный контекст либо по форме (благодарность в виде взятки воспринимается), либо по сути (не принято иметь иных отношений между людьми). Иными словами, в обществе происходит замена «благодарности» как искреннего, чистого чувства, основанного на духовных ценностях, на более приземлённое и рациональное – получение выгоды (благодарность как форма обмена).

Благодарность не соединяет людей, не формирует общность, а скорее является прикрытием личных целей и интересов. Быть

благодарным и казаться благодарным (выглядеть благодарным) – это разные вещи, но зачастую именно подменённые формы благодарности выступают объектами отношений. «Ширма благодарности» становится полем, на котором говорят, думают и действуют не на основе принципов эмпатии и солидарности, соучастия и поддержки, а на основе дезинтеграции социальной ткани и разорванности ценностно-поведенческих аспектов жизни разных поколений.

Без благодарности родителям, учителям, жизни нельзя построить консолидированное общество. Единство общества на страхе или рационализме, выгоде или расчёте не может быть долговременным. Единство народа на основе благодарности за всё, что есть, может стать условием социокультурной солидарности и социальной эмпатии общества.

Благодарность – это своего рода мерило социальной эмпатичности. При разрушении смыслов и значений «блага дарения» теряется невидимая связь норм и ценностей и их проявления в повседневной жизни. Только при искреннем благодарении остаётся надежда на изменение ситуации, без него – прогноз весьма печален.

#### Список литературы

1. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Сочинения в шести томах. 1965. Ч. 2. Т. 4. 478 с.
2. Кармадонов О. А. Нормы и эмпатия как факторы социальных преобразований // Социологические исследования. 2012. № 4. С. 17–25.
3. Кармадонов О. А. Престиж и пафос как жизненные стратегии социоэкономической группы (анализ СМИ) // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 66–72.
4. Полюшкевич О. А. Солидарность поколений. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2014. 180 с.
5. Полюшкевич О. А. Социальная эмпатия: вопросы консолидации российского общества // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2015. № 6. С. 3–18.
6. Самарин А. Н. Социальная эмпатия: у истоков солидарного сознания [Электронный ресурс] // Перспективы: сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы 2008. Режим доступа: [http://www.perspektivy.info/book/socialnaja\\_empatija\\_u\\_istokov\\_solidarnogo\\_soznaniya\\_2008-11-17.htm](http://www.perspektivy.info/book/socialnaja_empatija_u_istokov_solidarnogo_soznaniya_2008-11-17.htm) (дата обращения: 21.11.2016).
7. Скуденков В. А. Лидерство и социальное развитие // Социально-гуманитарные знания. 2013. № 2. С. 180–184.
8. Субботина Н. Д. Естественные и социальные составляющие эмпатии и альтруизма // Гуманитарный вектор. 2011. № 2. С. 58–66.
9. English Dictionary. Pioneers in dictionary publishing since 1819. 2016 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english> (дата обращения: 21.11.16).

10. Oxford English Dictionary / edited by John Simpson and Edmund Weiner. Second edition. Clarendon Press, 1989.

**Статья поступила в редакцию 03.12.2016; принята к публикации 24.01.2017**

**Библиографическое описание статьи**

Полюшкевич О. А. Философия благодарности // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 67–74. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-67-74.

**Oksana A. Polyushkevich,**

*Candidate of Philosophy, Associate Professor,  
Irkutsk State University*

*(3 Lenin St., Irkutsk, 664003, Russia),*

*e-mail: okwook@mail.ru*

**Philosophy of Gratitude<sup>1</sup>**

Gratitude as an indicator of the individual's development is a sociocultural derivative of the society in which man is born and lives. The article deals with the phenomenon of personal and social "gratitude", why and when people are grateful and how "gratitude" as a phenomenon affects social empathy, manners and values, and self-identity of man. The article describes religious-philosophical and socio-psychological foundations of gratitude as a sociocultural phenomenon and shows the transformation of gratitude in the minds of various generations of our contemporaries. Gratitude as an emotional, cognitive and behavioral process provides a framework that is acceptable at any given moment of human life and society. In addition, it acts as a barometer of the spiritual and moral development of society.

The aim of the article is to analyze the philosophy of gratitude in modern society. Gratitude as a socio-philosophical phenomenon is a form of empathy manifestation and can serve as a measure of social changes in a society of change. The author shows changes in the forms and motives of gratitude in the personal space of human and social environment as a whole as well as the "normality" criteria in social relations from the perspective of social transformation of social institutions and processes.

**Keywords:** gratitude, empathy, spirituality, development, norm, socio-cultural foundations, social reproduction

**References**

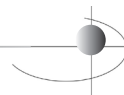
1. Kant I. *Metafizika нравов v dvukh chastyakh. Sochineniya v shesti tomakh.* 1965. Ch. 2. T. 4. 478 s.
2. Karmadonov O. A. Normy i empatiya kak faktory sotsial'nykh preobrazovaniy // *Sotsiologicheskie issledovaniya.* 2012. № 4. S. 17–25.
3. Karmadonov O. A. Prestizh i pafos kak zhiznennye strategii sotsioekonomicheskoi gruppy (analiz SMI) // *Sotsiologicheskie issledovaniya.* 2001. № 1. S. 66–72.
4. Polyushkevich O. A. *Solidarnost' pokolenii.* Irkutsk: IZD-VO IGU, 2014. 180 s.
5. Polyushkevich O. A. *Sotsial'naya empatiya: voprosy konsolidatsii rossiiskogo obshchestva // Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny.* 2015. № 6. S. 3–18.
6. Samarin A. N. *Sotsial'naya empatiya: u istokov solidarnogo soznaniya [Elektronnyi resurs] // Perspektivy: setevoe izdanie Tsentra issledovaniy i analitiki Fonda istoricheskoi perspektivy 2008.* Rezhim dostupa: [http://www.perspektivy.info/book/socialnaya\\_empatija\\_u\\_istokov\\_solidarnogo\\_soznaniya\\_2008-11-17.htm](http://www.perspektivy.info/book/socialnaya_empatija_u_istokov_solidarnogo_soznaniya_2008-11-17.htm) (data obrashcheniya: 21.11.2016).
7. Skudenkov V. A. *Liderstvo i sotsial'noe razvitiye // Sotsial'no-gumanitarnye znaniya.* 2013. № 2. S. 180–184.
8. Subbotina N. D. *Estestvennye i sotsial'nye sostavlyayushchie empatii i al'truizma // Gumanitarnyi vektor.* 2011. № 2. S. 58–66.
9. *English Dictionary. Pioneers in dictionary publishing since 1819.* 2016 [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english> (data obrashcheniya: 21.11.16).
10. Oxford English Dictionary / edited by John Simpson and Edmund Weiner. Second edition. Clarendon Press, 1989.

**Received: December 03, 2016; accepted for publication January 24, 2017**

**Reference to the article**

Polyushkevich O. A. Philosophy of Gratitude // *Humanitarian Vector.* 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 67–74. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-67-74.

<sup>1</sup> The research is supported by RFH grant # 16-33-01015a2 "Social and Cultural Foundations of Empathy" (Project Manager – Candidate of Philosophy, Associate Professor O. A. Polyushkevich).



УДК 316:1:61

**Наталья Евгеньевна Смирнова,**

аспирант,

Нижегородская государственная медицинская академия  
(603950, Россия, г. Нижний Новгород, пл. Минина и Пожарского, 10/1),  
e-mail: galonataasha@yandex.ru**Этос отчуждённости больного в социальном пространстве:  
игра в дефиниции «Другой» и «Чужой»**

Личность больного человека формируется в процессе социальной игры, воплощая собой образ «Другого» и «Чужого». В статье проводится эссенциальное и релятивное понимание игры больного в «Другого». Эссенциальное понимание игры личности больного человека является отражением трансформации порядков социального бытия и формирования новых способов отношения к нему. Игра во взаимодействие общества и личности больного как «Другого» происходит в рамках проблемы конструирования данного субъекта. В рамках релятивизма специфика игры личности больного в «Другого» носит относительный характер, так как личность человека одновременно формируется в условиях, продиктованных здоровьем и болезнью одновременно. Болезнь не является единственным абсолютным «фрустратором» для развития личности человека. Она лишь предопределяет человеку роль «Другого» в социальном пространстве, но как будет сыграна роль, зависит от самого больного субъекта.

Понимание личности больного человека в режиме «Другой» предполагает и конструирование образа «Чужого». В данном случае происходит отождествление его личности с болезнью, детерминирующей его биосоциальную ограниченность. Формируется особая телесность «Чужого» – *“Corpus morbus”*. Чужое больное тело воспринимается обществом в виде определённых модусов, являющихся транспарентными. Игра больного как «Чужого» привлекает зрителей общественного пространства, вызывает интерес и, одновременно, отталкивает социум. Она подразумевает отличные друг от друга опыты социального бытия-в-мире.

Роль больного в дефинициях «Другой» и «Чужой» как на индивидуальном, так и общественном уровнях определяется множеством вариативностей сценариев игры, которые во многом диктуются качественным характером болезни.

**Ключевые слова:** болезнь, личность больного, игра, «Другой», «Чужой», инакость, игро-бытие

**Введение.** Одной из фундаментальных проблем в пространстве социального бытия является проблема включения личности больного человека и целых групп больных людей в общественную среду. В этом плане обращает на себя внимание нерешённость вопроса о философских фундаментах и модусах, которые определяют положение больного человека в обществе и развитие его личности в состоянии болезни. Основные детерминанты данной проблематики обнаруживаются в количественно-качественном синтезе общих неразрешённых вопросов системы общественных отношений применительно к больному человеку. Возникает необходимость апелляции к множественности взаимосвязей в организации общественного бытия, которые выступают в качестве объективно-субъективных факторов, оказывающих неоднозначное воздействие на становление личности больного.

Однако рассмотрение больного человека и развитие его личности не сводится лишь к социологическому пониманию его болезни

в рамках общества. Болезнь, как фактор отчуждения, формирует специфическое *интровертное пространство* личности больного на индивидуальном уровне. Выступая в роли своеобразного «ограничителя» или «порога», она «блокирует» социальный потенциал больного человека, фрустрируя его стремления к самореализации. При этом личность больного подвергается постоянному, непрерывному воздействию внешнего детерминанта – общества.

Вокруг человека формируется пространственный *modus* больного, ограниченного, отчуждаемого с того момента, как он попадает под общественные установки и ценности восприятия его в модусах «Другой» или «Чужой» социальной группой или обществом. Отсюда, больной человек вынужден «играть» в социальном пространстве роль «Другого» или «Чужого», отчуждённого и отчуждаемого.

С одной стороны, синтез такого рода положений в негативном развитии событий детерминирует игру в отчуждении больного от социального бытия, формируя у него пассив-

ный образ, иными словами, это роль без перспектив самореализации. Следствием этого становится сужение диапазона социальной активности на сцене «социального театра», полная или частичная общественная изоляция от игры здоровых людей в соответствии с формой и степенью тяжести заболевания. Больной в роли «Другого» или «Чужого» проходит редуцированную социализацию, так как происходит снижение его деятельного и творческого потенциала по отношению к здоровым людям.

С другой стороны, именно это обстоятельство создаёт специфический диапазон выбора вариативностей игры в «Другого» и «Чужого» для личности больного человека, что проявляется как особенное, где личность может принять в отношении себя социальный конструкт, надев «маску» своей полной или частичной беспомощности, или, вопреки общественным стереотипам, играть, не соответствуя общим устоявшимся представлениям о его роли. Подобное возможно лишь при принятии роли «Другого» или «Чужого» как своей истиной имплицитной сущности. Иными словами, роль в модусах «Другой» и «Чужой» не должна отчуждаться личностью больного человека, а приниматься как необходимая данность его бытийности. Так или иначе, возникает конфронтация между ригидным *общим* – установками по отношению к больному человеку и *особенным* – возможностью выбора личностью больного позитивной реакции на неоднозначное общественное влияние и отношение к нему.

**Актуальность исследования.** Обращение к этосу отчуждённости личности больного в социальном пространстве с позиции игры в дефинициях «Другой» и «Чужой» обусловлено, в целом, следующими моментами. *Во-первых*, философия игры больного человека в роли «Другого» и «Чужого» позволяет раскрыть сущностные основы проблемы его включения в социальную среду. *Во-вторых*, возникает необходимость эссенциального и релятивного обоснования игры больного в дефинициях «Другой» и «Чужой». *В-третьих*, требует анализа влияние болезни как фактора, детерминирующего специфическую игру в «Другого» и «Чужого» на индивидуальном и общественном уровнях.

*Игро-бытие* болезни на индивидуальном и общественном уровнях предполагает формирование и развитие личности больного человека в модусах «Другой» и «Чужой». Обострённое переживание «Другого» и дихотомия «свой – чужой», её специальное ис-

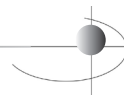
следование в социальной философии детерминирует необходимость поиска новых основ идентичности больного, а также оптимальных моделей его включения в социальную среду.

Тем не менее, обозначенная выше проблематика этоса отчуждённости и формирования личности больного человека в игровом модусе социального бытия является малоизученной как в отечественной, так и зарубежной историографии.

Для исследования философской проблемы включения личности больного в социальную среду основной акцент был сделан на работы общего философского плана, касающиеся понятий «Другой» и «Чужой». Так, по мнению И. А. Денисовой [2, с. 215], исследования феномена «Другой» должны проводиться в рамках двух основных трактовок: эссенциальной и релятивной. По нашему мнению, эти толкования специфическим образом можно применить к больному человеку как «Другому», в режиме которого развивается его личность. Следует отметить статью О. А. Долгополовой [9, с. 28–36], где автор отмечает, что проблема амбивалентности «Чужого» является значимым свойством, которое позволяет отличить «Чужого» от иных феноменов социального пространства, выведенных за пределы пространства нормы. Личность больного во многом выходит за пределы социального континуума, так как происходит такое явление как отчуждение, в первую очередь, на социальном уровне.

В зарубежной историографии встречаются работы, посвящённые драматизации и отчуждению боли. Так, Дж. Буркэ (J. Bourke) отмечает, что боль отчуждает страдальцев от себя, что возникает в диапазоне «я» и «моё тело-в-боли» [11, с. 29].

Для раскрытия взаимоотношений человека и болезни, прежде всего, необходимо указать на исследования общего характера, посвящённые феномену игры. Психологические модели игрового поведения раскрываются на базе *транзакционного* анализа Э. Берна [10, с. 29], где исследователь выделяет три типа игры в приёмной врача. Это имеет место в рамках психологии межличностных отношений и носит конкретный характер, но без учёта абстрактного философского осмысления. Более релевантными являются философские работы, посвящённые феномену игры. Так, немецкий философ Э. Финк представляет игру в форме «возможности преодолеть предельность социальной действительности, найти себя возможного» [6, с. 29]. Подобный шанс во многом предоставляет «игра» с бо-



лезнью. Особого внимания заслуживает работа Й. Хейзинга [9, с. 29]. Автор вводит понятие *Homo ludens*, где индивидуальная и общественная жизнь, всё историческое и культурное развитие человечества описывается в терминах игры. С точки зрения Й. Хейзинга, игра есть «иное бытие», нежели «обыденная жизнь». Отсюда, можно предположить, что, когда человек болеет, он тоже вступает в специфическую игру, в которой формируется «иное бытие». Р. Р. Тазетдинова анализирует феномен игры как знак сопричастности субъекта бытию [7, с. 29]. Такой *modus* позволяет интерпретировать проявление сопричастности субъектов «Другой» и «Чужой» бытию в форме «игры» с болезнью.

Тем не менее, следует отметить существенный «дефицит» философских исследований, посвящённых интерпретации личности больного в дефинициях «Другой» и «Чужой» как своеобразных ролей. Поэтому в данной статье сделана попытка *социально-философского анализа этоса отчуждённости больного в социальном пространстве, где болезнь является детерминантом социальной игры больного в дефинициях «Другой» или «Чужой».*

**Методы исследования.** Диалектический метод предполагает рассмотрение противоречия в формировании личности больного как на индивидуальном, так и общественном уровнях, в рамках субъектно-объектных отношений, что позволяет выявить социально-философские аспекты игры больного. Системный и целостный подходы предполагают рассмотрение игры больного в дефинициях «Другой» и «Чужой» на индивидуальном уровне в тесной взаимосвязи, где границы роли «Другого» и «Чужого» могут быть «размыты», что определяет количественно-качественную специфику игры личности больного. Данный подход позволяет раскрыть систему игры больного «Другого» и «Чужого» в системе социальных связей. Аксиоматический метод предполагает выстраивание концепции игры отчуждённости личности больного как «Другого» и «Чужого» в социальном пространстве, исходя из общих философских, теоретических положений о каждом из этих явлений.

**Результаты исследования.** *Игра больного в дефиниции «Другой».* Существующая социальная напряжённость в вопросе общественной интеграции больного в условиях его биосоциальной ограниченности связана с пониженной способностью общества «терпеть» различия в данной социальной игре. Эта нетерпимость порождает диалек-

тику игры в «Другого», что выражается во взаимной дистанцированности общества от больного и, наоборот. Подобное положение вещей имеет своим следствием формирование бинарности общества, где на одном полюсе находится группа так называемых «здоровых» людей, а на другом – группа больных или «Других». Восприятие обществом больного как «Другого» поглощает его личность, дискредитирует его индивидуальность. Однако, в то же время, заставляет его вырабатывать определённые контактные игровые модели взаимодействия с этим обществом.

Окружающая социальная игровая действительность создаёт внутри своего пространства ореол *инакости* больного человека. Эта роль замыкает его личность в те или иные пределы возможностей для её развития. В то же время больной использует *игро-мир* болезни как форму осознания своей самости и, тем самым, извлекает из него определённый эмпирический опыт. Чем больше над больным человеком довлеет замкнутость общественной системы по отношению к нему, тем менее он проявляет себя как личность, так как обречён вести редуцированное биосоциальное существование, всё более отстраняясь и дистанцируясь от общества. Он становится «актёром» одной роли, роли больного непризнанной и непонятой «зрителями», в качестве которых выступает общество. С другой стороны, в больном человеке тем более проявляется личность, чем открытее и понятнее для общества и окружающей действительности его игра, независимо от общих общественных установок. Жизнь больного человека наполнена смыслом, когда он вступает в игровые отношения с социальным миром, когда, будучи в роли «Другого», он не ограничивается социальными рамками по отношению к его болезни и обладает возможностями применить свой ограниченный биосоциальный потенциал на благо обществу, реализовываясь как личность. Однако в социальном бытии это не всегда предоставляется возможным. Игра роли больного в личностном развитии иногда фрустрируется установками общества, которое воспринимает его как «Другого» или «Иного». Так или иначе, в этом случае «Я» больного человека полагает самого себя только через игру при отношении к нему социума в роли «Другого». Без подобного рода сосуществования невозможно специфическое самоопределение «Я-образа» личности больного. «Я» – не статичное нечто, а процесс исхождения из себя и возвращение в себя» [3, с. 15], но в новом ка-

чественном состоянии «Другого». «Область взаимодействия с «Другим» – сфера интерсубъективного, особая структура субъекта, отвечающая факту индивидуальной множественности субъектов и выступающая основой их общности и коммуникации» [4, с. 41]. Несмотря на ограниченность своего биосоциального потенциала, больной человек неразрывно связан с общественной средой и социальными институтами. Проблема заключается лишь в возможности самореализации, в возможности включиться в общую социальную игру. Детерминируемая болезненным состоянием, формируется специфическая «Я-концепция» «Другого» в структуре личности человека. Взаимодействие общества и личности больного как «Другого» происходит в рамках проблемы конструирования данного субъекта. Больная телесная субстанция человека в качестве тела «Другого» «прочитывается» обществом как объект, подлежащий его вниманию в соответствии с исторической и социальной конъюнктурой, что накладывает определённый отпечаток на сознание больного и на развитие его личности. Такое эссенциальное понимание личности больного человека является отражением трансформации порядков социального бытия и формирования новых способов отношения к нему.

В рамках релятивизма специфика личности больного как «Другого» носит относительный, зачастую, символический характер. Подобное положение вещей объясняется тем, что не существует абсолютно «здоровых» и абсолютно «больных» субъектов. Это означает, что личность человека одновременно формируется в условиях, продиктованных в той или иной степени, как здоровьем, так и болезнью на определённом пространственно-временном интервале жизни. «Игра» носит пограничный характер, где роль больного синтезируется с ролью здорового. «Это Иной, остающийся за гранью целого, не познаваемый, а потому не определяемый» [2, с. 215].

В объективном социальном бытии, а также на уровне субъекта существует беспредельное множество обстоятельств, которые в большей степени, чем болезнь, могут фрустрировать развитие личности, возможность её самореализации в «спектакле» жизни. Как было сказано выше, болезнь воплощает собой *уникальный субъективный опыт*, в определённой мере влияющий на развитие личности больного человека или способствующий её разрушению. В то же время болезнь воплощает собой значимый элемент механизма поддержания целого, естественный

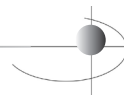
элемент организации культурного и социального пространства, в которое органично встроена личность больного человека, обладающая правом собственной, субъективной интерпретации своего состояния и, в соответствии с этим, имеющая право построения собственных конструктов и моделей поведения в обществе, способствующих её адаптированности в условиях биосоциальной ограниченности.

С точки зрения релятивизма болезнь разделяет две единые, разнокачественные игры общности или человека одну от другой, означает переход к началу иной, другой жизни, иному «спектаклю» бытия, определяя специфику формирования новых количественно-качественных социальных связей для личности больного человека, что имеет своим следствием переживание им серьёзных ментальных трансформаций.

Если взять во внимание концепцию Э. Эриксона, где автор отказывается от широко распространённого в философии понимания идентичности как «тождества субъекта или объекта с собой» [12, с. 914], определяя её как процесс, локализованный в индивиде и его коммуникативной культуре, то на индивидуальном уровне у больного человека происходит локализация болезни в сознании, когда она занимает одно из превалирующих мест в структуре его личности.

Если рассматривать проблему с позиций постструктурализма, то за феноменом личности больного не стоит никакой сущности. В этих условиях «Другой» превращается в «Двойника», но такого, который рассматривается не как проекция внутреннего, а как интериоризация внешнего [1, с. 128]. Это означает, что специфическая личность больного в зависимости от её единичных, субъективных качеств «Другого» проецируется во внешний социальный мир, воплощаясь в образе двойника. Другими словами, больной человек как «Другой» проецирует во внешний мир свою «вторичную» натуру, трансформируя свой изначальный образ «Другого» под воздействием общественных условий и индивидуальных стимулов, в «Двойника», где разрабатывается индивидуальная схема действий или бездействий, т. е. так называемый *собственный «сюжет» игры*.

Понимание личности больного человека в режиме «Другой» неизбежно влечёт обращение к образу «Чужого», который формируется на индивидуальном и общественном уровнях. Эти два имплицитных модуса выступают в тесной связи и во многом характеризуют



ют роль больного человека в обществе, а также раскрывают суть специфики становления его личности в игре с болезнью.

*Игра больного в дефиниции «Чужой».* Встреча с больным человеком проходит в особых условиях игры, характеризующихся сложными отношениями, в формировании которых большую роль играют как индивидуальные, так и общественные социокультурные факторы. В процессе диалога с больным «Чужим» происходит *отождествление его роли с его болезнью*, детерминирующей его биосоциальную ограниченность. В результате образуется особая телесность «Чужого», названная нами в игре *“Corpus morbus”*, качественные характеристики которого обуславливают специфику проблемы относительно степени возможности интегрирования больного человека в социальную среду, предоставления ему возможностей реализации в условиях общей игры. Это «Чужое» больное тело воспринимается обществом в виде определённых модусов, являющихся транспарентными и легко выявляющихся на игровой сцене. Основными качественными характеристиками этого тела выступают его эксплицитные девиации, в той или иной степени вызванные болезнью. В диалоге с больным «Чужим» постоянно происходит привлечение внимания «зрителей» к его персоне, но в то же время перемещение его за пределы социального пространства здоровых людей, выход за рамки игры здоровых, что имеет своим следствием формирование у него ощущения «выбитости» из общественной среды.

Немецкий философ Б. Вандельфельс отмечал не только интерес к «Чужому», но и возникновение ужаса от присутствия «Чужого». «Без этих возможностей ужаснуться, опыт Чужого деградирует до той безопасной экзотики, которая ... охотно бы заключила договор на страховании от чуждости» [8, с. 130].

В то же время, больные люди всегда будут присутствовать в обществе, так как болезнь является неотъемлемым качеством телесной субстанции человека. Правоммерно мнение О. А. Долгополовой о том, что «этот момент особенно значим для современной формы восприятия Чужого, когда повсеместная близость Чужого снимает ощущение чуждости» [9, с. 29]. Другими словами, личность больного человека испытывает на себе неоднозначное воздействие общества, которое, с одной стороны, пытается отгородиться от его проблем путём изоляции от общественных структур. Происходит постоянное формирование новых границ между здоровыми и

больными людьми в силу их различного субъективного опыта, жизненных приоритетов и биосоциальной активности. Данные обстоятельства создают труднопреодолимую ментальную пропасть между указанными выше категориями общества. Мир здоровых и мир больных вовлечён в разные типы сценариев одной социальной игры. Подобное положение вещей детерминирует целый спектр взаимных рефлексий в игре, носящих абсолютно непредсказуемый характер в диапазоне от мирного взаимодействия и взаимопонимания до острого социального конфликта и противостояния, где больные оказываются «непринятыми» обществом, а значит, полностью «замкнутыми» в своём типе игры.

С другой стороны, общество при допущении социальной ограниченности больного в дефиниции «Чужого», в той или иной степени, готово его принять в общую систему социальных связей, в свою игру. Так, во многих странах функционирует специфическая система социальных структур, обществ и организаций (как формальных, так и неформальных), деятельность которых направлена на оказание *социальной помощи* больным людям, в частности, повышение их социальной адаптированности и развитие их личностных характеристик. В этом случае, больные люди, в той или иной степени, могут интегрироваться в общественную среду и играть одну из важных ролей в системе социального бытия.

**Обсуждение результатов исследования.** Формирование новой социальной реальности личности больного человека протекает в форме *трансгрессии*, предполагающей выход за рамки привычных для здоровых людей условий развития личности и поиск собственных моделей поведения для самореализации.

В случае отказа от трансгрессивной игры личность больного не получает возможности для развития. Восприятие такого человека как *чуждого* обществу здоровых людей приводит в конечном итоге к его *маргинальности*, т. е. выведению за рамки общественных представлений о психосоматическом состоянии в норме и патологии. В этом случае он выбывает из общей социальной игры и вынужден вести исключительно свою мини-игру, максимально дистанцировавшись от игры на уровне общества. Однако игра в состоянии социальной изоляции может иногда принимать не креативные, а разрушающие личность формы поведения.

**Выводы и заключение.** Степень осознания феномена роли «Другого» и «Чужого»

применительно к больному человеку, как на индивидуальном, так и общественном уровне зависит от множества вариативностей сценариев игры с болезнью, в особенности от степени её тяжести.

Таким образом, социально-философская проблема этоса отчуждаемости больного, играющего роль «Другого» или «Чужого» в социальной среде, и развития его личности базируется на неразрешённых противоречиях системы общественных отношений, где он воспринимается в этих ролях, что формирует

ту или иную степень дистанцированности общества от больного и, наоборот. Возможность самореализации больного человека как личности в состоянии болезни фрустрируется как *объективными* факторами, заключающимися в степени готовности общества принять «Другого» и «Чужого» в свою игру при учёте их биосоциальной ограниченности болезнью, так и *субъективными* стимулами, связанными с личными амбициями, мотивационными установками и иерархией их жизненных ценностей.

#### Список литературы

1. Делез Ж. Фуко. М.: Изд-во гуманитарной лит., 1998. 172 с.
2. Денисова И. А. Понятие Субъекта и Другого в современной философии культуры // Вестник СамГУ. 2007. № 1. С. 213–219.
3. Зайцев, И. Н. Концепция Другого в философии Э. Левинаса: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. СПб., 2008. 24 с.
4. Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999. 133 с.
5. Тазетдинова Р. Р. Игра как знак сопричастности субъекта бытию // Вестник Казанского гос. ун-та. 2011. № 2. С. 8–12.
6. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия. Бытийный смысл и строй человеческой игры // Проблемы человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 357–404.
7. Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. М.: Прогресс-Традиция, 1997. 416 с.
8. Вандельфельс Б. Топографія чужого: студії до феноменології Чужого. Київ: ППС, 2002. 206 с.
9. Долгополова О. А. Проблема амбивалентности Чужого в методологической перспективе // Вісн. Одес. нац. ун-ту. 2007. Т. 12, вип. 15. Філософія. С. 28–36.
10. Berne E. Dessa spel som manniskor spelar psykologi mänskliga relationer. Nyköping: Philosophical Arkiv, 2016. 164 p.
11. Bourke J. The Story of Pain: From Prayer to Painkillers. Oxford: Oxford University Press, 2014. 409 p.
12. Gleason Ph. Identifying the Identity: A Semantic History // The Journal of American History. 1983. Vol. 69, No. 4. 914 p.

Статья поступила в редакцию 03.11.2016; принята к публикации 24.01.2017

#### Библиографическое описание статьи

Смирнова Н. Е. Этос отчужденности больного в социальном пространстве: игра в дефиниции «Другой» и «Чужой» // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 75–81.

**Natalia E. Smirnova,**

Postgraduate Student,

Nizhny Novgorod State Medical Academy

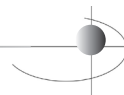
(10/1 Minin and Pozharsky Sq., Nizhny Novgorod, 603950, Russia),

e-mail: galonataasha@yandex.ru

#### Ethos of the Patient's Alienation in the Social Space: Game in the Definitions of "Other" and "Alien"

The personality of a sick person is formed in the process of a social game, embodying the images of the "Other" and "Alien." The article presents an essential and relative understanding of the patient's game in the "Other." Essential understanding of the game of the personality of a sick person is a reflection of the transformation of the social order of life and the formation of new ways of relating to it. The game in the interaction of society and the individual patient as the "Other" takes place in the framework of the problem of constructing the subject. Within the framework of relativism, the specifics of the individual patient's game in the "Other" is relative, as the personality is formed simultaneously in the conditions dictated by health and disease at the same time. The disease is not the only absolute "frustrater" for the development of the human personality. It merely determines the role of the "Other" for the person in the social space, but how the role will be played depends only on the sick subject.





Understanding the patient's human identity as the "Other" also presupposes the image of the "Alien." In this case we observe an identification of his personality with his illness which determines his biosocial limitations. It forms a special physicality of the Alien – "*Corpus morbus*." The Alien sick body is perceived by society in the form of certain modes that are transparent. Playing his role as the Alien, the patient attracts viewers of public space, generates interest and, at the same time, alienates the society. It implies distinct experiences of social being-in-the-world.

The role of the patient in the definitions of the "Other" and "Alien" at both the individual and societal levels is determined by multiple variabilities of the game scenarios that are defined by the qualitative nature of the disease.

**Keywords:** disease, patient's personality, game, "Other", "Alien", otherness, game-being

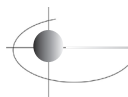
#### References

1. Delez Zh. Fuko. M.: Izd-vo gumanitarnoi lit., 1998. 172 s.
2. Denisova I. A. Ponyatie Sub"ekta i Drugogo v sovremennoi filosofii kul'tury // Vestnik SamGU. 2007. № 1. S. 213–219.
3. Zaitsev, I. N. Kontseptsiya Drugogo v filosofii E. Levinasa: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk: 09.00.03. SPb., 2008. 24 s.
4. Lifintseva T. P. Filosofiya dialoga Martina Bubera. M.: IF RAN, 1999. 133 s.
5. Tazetdinova R. R. Igra kak znak soprichastnosti sub"ekta bytiyu // Vestnik Kazanskogo gos. un-ta. 2011. № 2. S. 8–12.
6. Fink E. Osnovnye fenomeny chelovecheskogo bytiya. Bytiinyi smysl i stroi chelovecheskoi igry // Problemy cheloveka v zapadnoi filosofii. M.: Progress, 1988. S. 357–404.
7. Kheizinga I. Homo Ludens. Stat'i po istorii kul'tury. M.: Progress-Traditsiya, 1997. 416 s.
8. Vandel'fel's B. Topografiya chuzhogo: studii do fenomenologii Chuzhogo. Kiiv: PPS, 2002. 206 s.
9. Dolgopolova O. A. Problema ambivalentnosti Chuzhogo v metodologicheskoi perspektive // Visn. Odes. nats. un-tu. 2007. T. 12, vip. 15. Filosofiya. S. 28–36.
10. Berne E. Dessa spel som manniskor spelar psykologi mänskliga relationer. Nykping: Philosophical Arkiv, 2016. 164 p.
11. Bourke J. The Story of Pain: From Prayer to Painkillers. Oxford: Oxford University Press, 2014. 409 p.
12. Gleason Ph. Identifying the Identity: A Semantic History // The Journal of American History. 1983. Vol. 69, No. 4. 914 p.

**Received: November 03, 2016; accepted for publication January 24, 2017**

#### Reference to the article

Smirnova N. E. Ethos of the Patient's Alienation in the Social Space: Game in the Definitions of "Other" and "Alien" // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 75–81.



УДК 314:613.94

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-82-86

**Юлия Вонховна Хен,**

*доктор философских наук, ведущий научный сотрудник,  
Институт философии Российской академии наук  
(109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, 12),  
e-mail: hen@iph.ras.ru*

### **Евгенические стратегии будущего: качественная демография или либеральная евгеника?**

До недавнего времени размножение в человеческой среде ничем не регулировалось, как и в животном мире, где плодовитость является залогом успешного существования вида и гарантией того, что хотя бы какое-то число его представителей переживёт неблагоприятные обстоятельства и не даст угаснуть роду. При этом давление естественного отбора обеспечивало высокую смертность особей и способствовало поддержанию высокого стандарта выживания, за счёт чего на протяжении сотен миллионов лет биота Земли оставалась уравновешенной. Появление человека разрушило это хрупкое равновесие, поскольку наличие разума обеспечивало ему слишком веское преимущество в борьбе за ограниченные ресурсы. Возникновение культуры и развитие цивилизации усугубили этот дисбаланс. К настоящему моменту процесс начинает обретать всё более явные признаки катастрофы. Очевидно, что для восстановления равновесия (или хотя бы замедления скатывания в пропасть) разумное человечество должно принять какие-то разумные меры. Первое, что приходит в голову в этой связи, является ведение разумной политики народонаселения. На этом направлении возможны две альтернативные демографические стратегии: качественная демография и либеральная евгеника. Анализ этих стратегий и посвящена данная работа.

**Ключевые слова:** евгеника, качественная демография, расовая гигиена, эволюционизм, философия биологии

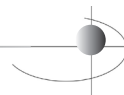
**Введение.** Размножение для животных – базовая потребность, более насущная, чем выживание родительских особей. Примеров тому множество, достаточно вспомнить лососей, погибающих сразу же после того, как икра отложена и оплодотворена. А как обстоит дело с человеком, уникальным биосоциальным существом?

До недавнего времени размножение у человека ничем не регулировалось, как и у животных. Ограничение рождаемости и зачатия осуждалось церковью и рассматривалось как противоречащее библейскому завету: «Плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю» (Быт. 28). Однако, трудно не заметить, что нынешняя ситуация на Земле сильно отличается от библейской. Призыв размножаться относился к той поре человечества, когда вся его численность исчерпывалась двумя особями, и ограничительные механизмы просто не были предусмотрены. Следуя ветхозаветному импульсу, человечество не только наполнило, но и переполнило Землю, так что теперь на ней совсем не осталось места ни для «рыб морских», ни для «птиц небесных», ни для «всяких животных, пресмыкающихся по земле».

Если же оставить в стороне библейские аллюзии и рассматривать человека как ре-

зультат естественной эволюции, то и в этом случае мы вынуждены признать, что избыточное размножение, сотни миллионов лет оставшееся наиболее выигрышной стратегией, сегодня начинает давать сбой. Причина проста и очевидна (на мой взгляд). Дело в том, что разум – это совершенно избыточное «изобретение» эволюции – даёт человечеству слишком большое преимущество в борьбе за выживание. И чем выше развитие цивилизации, тем меньше шансов у особи погибнуть, не успев произвести потомство. Современная медицина позволяет забеременеть бесплодным женщинам и выжить нежизнеспособным младенцам. Социальные программы поддерживают многодетные семьи, способствуя выживанию всего благополучного потомства. И когда наступит «мир во всем мире», ничто не будет угрожать человеческой жизни (кроме несчастных случаев). Но, вопреки ожиданиям, благоденствие не наступит, ибо человечество задохнётся от продуктов собственной жизнедеятельности, как давно нечищенный аквариум.

Это вынуждает нас признать, что время бесконтрольного стихийного размножения для человечества подходит к концу. Численность «народонаселения» нуждается в регулировании. Это очень старая идея, и возникла она



задолго до того, как перенаселённость стала реальной проблемой. Постепенно оформился корпус *евгенических* представлений, поскольку радители человечества хотели не просто ограничить рост населения, но одновременно и «улучшить породу» человека.

Не будем подробно останавливаться на истории евгеники. Назовем лишь некоторые вехи, отмечающие наиболее интересные теоретические находки и самые яркие («культурные», оказавшие сильное влияние на современников) евгенические утопии. Это – «Государство» Платона [7], «Политика» Аристотеля [1], «Утопия» Т. Мора<sup>1</sup> и «Город Солнца» Т. Кампанеллы<sup>2</sup>. Отдельно, но, в сущности, в этом же ряду, стоит «Наследственность таланта» Ф. Гальтона [2], знаменующая наступление научного этапа в развитии евгенической мысли.

**Методология.** Евгенические теории во все времена строились на фундаменте «научного» знания, только эта наука всякий раз была соразмерна историческому периоду. Т. Кампанелла использовал астрологию для вычисления оптимального времени зачатия, а Ф. Гальтон опирался на теорию эволюции Ч. Дарвина [3] и составлял генеалогию выдающихся людей. Это наводит на мысль, что деление на донаучный и научный этапы в евгенике весьма условно.

Донаучную и научную евгенику объединяет также склонность переоценивать реальные возможности «учёных» (в широком смысле) воздействовать на процесс получения особей с заданными качествами. Современники Гальтона были настолько уверены в истинности дарвиновской теории эволюции, что полагали, будто до управления наследственностью остался всего один маленький шаг. При этом, когда видишь, каким представлялся механизм тканевой дифференциации Ф. Гальтону, просто диву даёшься тому, какой долгий путь ещё предстояло проделать биологии развития, чтобы достичь уровня наших дней. Но тут же рождается естественное опасение: а вдруг всё то, что мы ныне почитаем за передовые биотехнологии и на основе чего строим планы создания «постчеловека», это тоже только смешное заблуждение, которому со временем предстоит стать такой же архаикой, как, скажем, «целлюли» Н. Я. Данилевского.

Сами евгенисты во все времена были убеждены, что исходят из объективного зна-

ния, рассуждают логично и желают человечеству только добра. Причём основным доводом в пользу необходимости культурной «селекции человек» обычно служила отсылка к практике сельского хозяйства. Этот довод, встречающийся практически во всех евгенических сочинениях (от Феогида до Чарльза Дарвина), очаровательно спародировал Евгений Замятин в антиутопии «Мы», увидевшей свет в 1920 году и описывающей «математически совершенную жизнь Единого Государства»: «А это разве не абсурд, что государство (оно смело называть себя государством!) могло оставить без всякого контроля сексуальную жизнь. Кто, когда и сколько хотел... Совершенно ненаучно, как звери. И как звери вслепую рожали детей. Не смешно ли: знать садоводство, куроводство, рыбководство (у нас есть точные данные, что они знали это) и не суметь дойти до последней ступени этой логической лестницы: детоводства. Не додуматься до наших Материнской и Отцовской норм»<sup>3</sup>.

Негативный аспект вмешательства в интимную жизнь людей заключается не только в том, что оно чревато попранием базовых прав и свобод личности, но и в том, что мы в принципе не можем быть уверены, соответствуют ли наши представления об устройстве живой природы действительности. Правда, доводы такого рода никогда не останавливали естествоиспытателей. Как известно, абсолютная истина недостижима, а картина мира нужна каждый день. Поэтому проективная деятельность в области оптимизации состава населения никогда не прекращалась, даже в трудные послевоенные годы, когда евгеника, скомпрометировавшая себя сотрудничеством с нацистским режимом, подверглась нравственному остракизму.

**Дискуссия.** У евгенических проектов было немало противников, которые задолго до того, как заработала система концентрационных лагерей, понимали, какую опасность представляет собой диктат государства, даже если дело не доходит до печей Освенцима. Интересы отдельных граждан и органов, осуществляющих демографический контроль, непременно входят в противоречие. Так, каждый из нас хочет, чтобы его ребёнок был руководителем (по возможности высокого ранга). Но устойчивое общество имеет пирамидальную фигуру, а значит, большинство населения, вопреки своим устремлениям, окажется как раз в самом его основании,

<sup>1</sup> Мор Т. Утопия. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – 272 с.

<sup>2</sup> Кампанелла Т. Город Солнца. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – 168 с.

<sup>3</sup> Замятин Е. Мы: роман; Хаксли О. О дивный новый мир: роман. – М.: Худ. лит., 1989. – С. 16–17.

выполняя непрестижную и однообразную, а, возможно, даже тяжёлую и грязную, но такую нужную работу.

Картину такого гармоничного, евристически ориентированного государства изобразил Олдос Хаксли в антиутопии «О дивный новый мир» (1932 г.). Роман начинается с описания процесса производства особей с заданной профессиональной специализацией, происходящего на гигантской фабрике (иначе не назовёшь). Это «Серое приземистое здание – всего лишь в тридцать этажей. Над главным входом надпись: “Центрально-Лондонский инкубаторий и воспитательный центр” и на геральдическом щите – девиз Мирового Государства: “Общность. Одинаковость. Стабильность”»<sup>1</sup>. Далее следует подробное описание процесса подготовки зародыша к тяготам будущей профессии, в ходе которой химии, например, обретают устойчивость к свинцу, каустической соде, смолам и т. п., а у бортмехаников тренируется вестибулярный аппарат: специальный механизм безостановочно переворачивает бутылки с зародышами. Поскольку индивидуальные черты не имеют значения, процесс производства граждан может быть подвергнут «боканоуализации», рационализации особого рода: «Одно яйцо, один зародыш, одна взрослая особь – вот схема природного развития. Яйцо же, подвергаемое боканоуализации, будет пролиферировать – почковаться. Оно даст от восьми до девяносто шести почек, и каждая почка разовьётся в полностью оформленный зародыш, и каждый зародыш – во взрослую особь обычных размеров. И получаем девяносто шесть человек, где прежде выросал лишь один. Прогресс!»<sup>2</sup>.

Забавнее всего, что целью этого государства (как всякого идеального государства со времен Платона) является счастье человеческое: «Вынашивать плод и корова умеет; довольствоваться этим мы не можем. Сверх этого мы предопределяем и приспособляем, формируем. Младенцы наши раскупориваются уже подготовленными к жизни в обществе – как альфы или эпсилон, как будущие работники канализационной сети или же как будущие ... директора инкубаториев»<sup>3</sup>. В этом и состоит весь секрет счастья и добродетели: «Люби то, что тебе предначертано. Всё воспитание тела и мозга как раз и имеет целью привить людям любовь к их неизбежной со-

циальной судьбе»<sup>4</sup>. И заключительным аккордом в этом триумфе абсурда звучит строчка из упомянутого выше романа Евгения Замятина: «Если они не поймут, что мы несём им математически безошибочное счастье, наш долг заставить их быть счастливыми»<sup>5</sup>.

Таково несколько утрированное представление об опасностях государственного контроля за качеством народонаселения. И как мы теперь знаем, оно ни в какое сравнение не идёт с тем кошмаром, который воплотился в реальность в фашистской Германии. Сегодня многие считают, что преодолеть недостатки расовой гигиены возможно в рамках либеральной евгеники.

Либеральная евгеника предполагает, что вмешательством в генотип будущего младенца будут руководить его любящие родители, что позволит избежать обезличивающего вмешательства государства. Но на этом пути тоже немало опасностей, которые, на мой взгляд, уже сейчас выглядят непреодолимыми. Ибо в каждом конкретном случае решение о судьбе ребёнка (не имеющего возможности воспрепятствовать выбору родителей) принимается частными лицами, которые могут оказаться недостаточно компетентными (в лучшем случае), а то и конкретно глупыми, или окажутся носителями каких-либо экзотических наклонностей. Известен прецедент, когда пара слепых родителей обратилась к врачам с просьбой ослепить их будущего ребёнка, чтобы он смог во всей полноте оценить прелести культуры слепых. И, как показывают переписи населения, проводимые по всему миру, на Земле обитает немалое количество хоббитов, троллей и эльфов, а также других менее известных персонажей. Представьте, что семейная пара таких «геймеров» получит возможность модифицировать облик своего отпрыска. А теперь представьте, какова будет жизнь этого несчастного «бильбо», которому придётся расти среди сказочных персонажей совсем другого времени. Когда речь идёт о государственном диктате, по крайней мере, такие бессмысленные модификации ребёнку не грозят.

Но даже если не доводить идею до абсурда и оставаться в рамках практической пользы, то возникает вопрос: захотят ли родители иметь ребёнка с таким же генотипом, как у них самих, зная, сколько алкоголиков и шизофреников и просто лузеров было в их роду? Не предпочтут ли они прервать цепь

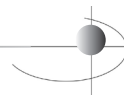
<sup>1</sup> Замятин Е. Мы: роман; Хаксли О. О дивный новый мир: роман. – М.: Худ. лит., 1989. – С. 164.

<sup>2</sup> Там же. – С. 166.

<sup>3</sup> Там же. – С. 173.

<sup>4</sup> Там же. – С. 175.

<sup>5</sup> Там же. – С. 8.



жизненных неудач семейства и стать родителями преуспевающей или хотя бы внешне привлекательной модели? И скольких «биллов гейтсов» и «анджелин джоли» способно вынести наше многострадальное общество? Очевидно, что если отдать демографическое планирование на откуп гражданам, как предполагает либеральная евгеника и требуют принципы демократии, то одинаковых особей окажется гораздо больше тех девяносто шести, которых производил «Центрально-Лондонский Инкубаторий» Олдоса Хаксли.

В **заключение** вернемся к вопросу, вынесенному в заглавие статьи: какой должна быть политика народонаселения «грамотного государства», – либеральной, ориентированной на индивида, или авторитарной, ставящей во главу угла интересы государства. И здесь мы вынуждены признать, что ответ на этот вопрос в значительной степени зависит от того, в чём, по вашему мнению, кроется большая угроза будущему: в бездушии государственной машины или в «потёмках» чужой некомпетентной души.

#### Список литературы

1. Аристотель. Политика. Сочинения в четырёх томах. М., 1984. Т. 4. С. 375–644.
2. Гальтон Ф. Наследственность таланта. Законы и последствия. М.: Мысль, 1996. 272 с.
3. Дарвин Ч. Происхождение человека и половой подбор. СПб.: Издание О. Н. Поповой, 1896. 446 с.
4. Евгеника в дискурсе глобальных проблем современности / отв. ред. Ю. В. Хен. М.: Канон+, 2005. 352 с.
5. Кольцов Н. К. Улучшение человеческой породы (речь в годовом заседании Русского Евгенического общества от 20.10.1921 г.) // Рус. евгенический журн. 1922. Т. 1, вып. 1. С. 1–27.
6. Кольцов Н. К. Влияние культуры на отбор в человечестве // Рус. евгенический журн. 1924. Т. 2, вып. 1. С. 3–19.
7. Платон. Государство: соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1971. С. 89–45.

Статья поступила в редакцию 02.12.2016; принята к публикации 14.01.2017

#### Библиографическое описание статьи

Хен Ю. В. Евгенические стратегии будущего: качественная демография или либеральная евгеника? // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 82–85. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-82-86.

**Julia V. Khen,**

*Doctor of Philosophy, Main Research Fellow,  
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
(12 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russia),  
e-mail: hen@iph.ras.ru*

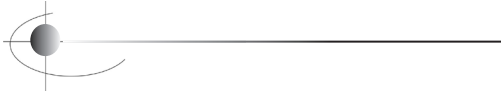
#### Eugenic Strategies for the Future: Qualitative Demographics or Liberal Eugenics?

Until recently, human reproduction has not had any regulations, as in the animal world, where fertility is the key to successful existence of species and the guarantee that at least some of its representatives will survive adverse circumstances and not fade away. The pressure of natural selection provided high mortality rate and contributed to the maintenance of a high standard of survival. As a result, for hundreds of millions of years the Earth's biota remained balanced. The emergence of man destroyed this delicate balance, since the existence of reason provided him too weighty advantage in the struggle for scarce resources. The emergence of culture and the development of civilization aggravated this imbalance. The process begins to take an increasingly clear signs of catastrophe. Obviously, to restore the balance (or at least to slow the slide into the abyss) reasonable humanity should take some reasonable measures. The first thing that comes to mind in this regard is to maintain a reasonable population policy. There are two alternative demographic strategies: qualitative demography and liberal eugenics. This work is devoted to the analysis of these policies.

**Keywords:** eugenics, qualitative demography, racial hygiene, evolutionism, philosophy of biology

#### References

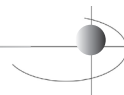
1. Aristotel'. Politika. Sochineniya v chetyrekh tomakh. M., 1984. T. 4. S. 375–644.
2. Gal'ton F. Nasledstvennost' talanta. Zakony i posledstviya. M.: Mysl', 1996. 272 s.
3. Darvin Ch. Proiskhozhdenie cheloveka i polovoi podbor. SPb.: Izdanie O. N. Popovoi, 1896. 446 s.
4. Evgenika v diskurse global'nykh problem sovremennosti / otv. red. Yu. V. Khen. M.: Kanon+, 2005. 352 s.
5. Kol'tsov N. K. Uluchshenie chelovecheskoi porody (rech' v godichnom zasedanii Russkogo Evgenicheskogo obshchestva ot 20.10.1921 g.) // Rus. evgenicheskii zhurn. 1922. T. 1, vyp. 1. S. 1–27.

- 
6. Kol'tsov N. K. Vliyanie kul'tury na otbor v chelovechestve // Rus. evgenicheskii zhurn. 1924. T. 2, vyp. 1. S. 3–19.
  7. Platon. Gosudarstvo: soch.: v 3 t. T. 3. M., 1971. S. 89–45.

**Received: December 02, 2016; accepted for publication January 14, 2017**

***Reference to the article***

*Khen Ju. V. Eugenic Strategies for the Future: Qualitative Demographics or Liberal Eugenics? // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 82–85. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-82-86.*



УДК 159.99

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-87-93

**Надежда Александровна Четверикова,**  
доктор философских наук, профессор,  
Российский государственный педагогический  
университет им. А. И. Герцена (Выборгский филиал)  
(188811, Россия, г. Выборг, ул. Парковая, 2),  
e-mail: chetverikova.nadezhda@bk.ru

### Особенности коммуникативного поведения полов: философско-психологический аспект

Статья посвящена проблемам межполового взаимодействия, которое основано не только и не столько на деполаризации ролей мужчины и женщины, имеющих место в современной культуре, но и их объективно доказанных социальных и культурных различиях. Объектом исследования являются процессы коммуникации полов. Предмет исследования состоит в систематизации фундаментальных полодифференциальных проявлений, которые находят своё выражение в специфических чертах общения. В основе исследования лежит философско-антропологическое учение о половой дифференциации как фундаментальном принципе организации живого. В статье изложены значимые проявления стратегии общения между полами. Обращает на себя внимание характер внутригруппового взаимодействия в гомосоциальных группах. Интересно осуществление контактов между субъектами общения по таким признакам, как импульсивность и автономность в зависимости от пола. Особую значимость приобретает нравственное измерение качества межполового общения, выраженное в специфическом представлении мужчин о чести и достоинстве в том случае, когда речь идёт о женщинах. Выявлены причины особенностей половых реакций в групповом общении, в следовании нравственным нормам и полоролевой социализации. На основе анализа процессов общения, основанных на полодифференциальных различиях, сделаны выводы о том, что человеческое познание, самопознание и общение основаны на сквозных половых характеристиках. Свойства каждого из полов определяют взаимодействие и поиск совместимости их характеристик. Управленческие и воспитательные процессы будут успешными, если учитывают коммуникативные особенности мужчин и женщин и на этой основе гармонизируют социально-психологическое самочувствие коллектива.

**Ключевые слова:** общение, половая дифференциация, половая социализация, половое самосознание

**Вводная часть.** В современном обществе в разных сферах жизнедеятельности происходит ослабление поляризации мужских и женских ролей, изменение социокультурных стереотипов полового поведения. Однако это не означает, что различия между полами исчезли. Напротив, философия и психология активно обсуждают эти процессы и фиксируют проблему, состоящую в том, что всё, что имеет отношение к человеку, к его природе, сознанию, поведению, несёт на себе отпечаток пола, нейтрализовать который не удаётся. Тем более интересным и важным предстаёт научное исследование и практическое использование в организации жизнедеятельности общества и отдельного человека свойств каждого из полов, их взаимодействие, совместимость и своеобразие. Философско-психологический дискурс представляется наиболее плодотворным в исследовании общения полов.

Актуальность таких исследований не вызывает сомнений, ибо вне пределов такого общения не удаётся оставаться ни одному человеку. Однако мало кто может признать

свою психологическую необразованность, обнаруживающуюся при вступлении в контакт с человеком даже своего пола, не говоря уже о человеке противоположного пола. Задачи данной работы состоят в том, чтобы, во-первых, систематизировать имеющиеся закономерности межполового общения, источником которых и является пол субъекта общения. Во-вторых, остановиться на особенностях процесса половой идентификации, во многом определяющих успешность межполового общения личности.

**Данные о методологии и методике исследования.** Методологическая основа исследования состоит в том, что половая дифференциация является фундаментальным признаком живого, который позволяет обрести внутреннее содержание жизни человека. Опасны попытки объявить половую принадлежность предрассудком, преодоление которого лишь «дело техники». Недопустимо изымать пол из культурного контекста и ставить его на службу прагматизму. Вместе с тем, исследование основано и на признаках индивидуального многообразия жизнен-

ных проявлений. Метод изучения включает принцип амбивалентности человека, который находит выражение как в противоречивости рода и индивида, так и отношений между полами.

Характер общения групп девочек оказался отличным от общения мальчиков того же возраста. Внешние проявления этой специфики могут быть подтверждены множеством фактов. Приведём самые характерные. Во-первых, девочки при выработке своего собственного поведенческого решения чаще всего склонны ориентироваться на поведение взрослого. То есть, прежде чем обнаружить своё поведенческое решение, девочки ожидают одобрительной реакции от взрослого; получая одобрение, действуют с чувством правоты и достаточно решительно. Во-вторых, как правило, общение девочек осуществляется микрогруппами – три-четыре человека. Общение внутри мальчишеских групп характеризуется высокой степенью взаимодействия и организации, не исключая жёстких реакций поведения [1]. Можно предположить, что обнаруженные особенности поведенческих реакций объясняются исторически обусловленными формами деятельности полов. Логика аргументирования заключается в том, что первоначальные формы разделения труда между полами предопределили характер общения. Мужской труд выполнялся, как правило, большими группами, в которых делалась ставка на умение действовать синхронно, объединять усилия для достижения цели. Женский труд, напротив, выполнялся небольшими группами, носил замкнутый, изолированный характер, что и определило особенности женского типа общения. Однако в этом случае остаётся непонятной ориентация на взрослого при принятии девочками поведенческого решения. На наш взгляд, объяснение этому можно найти в фундаментальных человеческих характеристиках, выраженных понятиями «сила» и «слабость». Эти характеристики оказываются важными для понимания полового поведения, поскольку «высшее не стоит без низшего» (К. С. Льюис), разнообразные психологические качества формируются не в последнюю очередь на основе физических, физиологических предпосылок. Физическая, мышечная сила мужчины определила не только виды труда, которые он выполнял, но и способы общения с другими индивидами. Обладая силой, можно позволить себе не обращать внимания на реакцию окружения, не ожидать одобрения в попытках самоутвердиться. Слабость как фундаменталь-

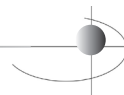
ное свойство женского пола ставит женщину в зависимое положение от сильного, заставляет искать поддержки или хотя бы одобрения извне и, конечно, способствует формированию хитрости взамен достаточной силы. Подтверждением служит чётко выраженная ориентация женщин на партнёрскую модель отношений в коллективе, тогда как мужчины более привержены доминантно-зависимой модели [3].

Следующий комплекс отличий в способах общения, связанный с половым диморфизмом, определяется особенностями вступления в контакт с каким-либо субъектом. Женский тип поведения характеризуется большей долей импульсивности, которая, как правило, не сопровождается авторитарностью. Женщины испытывают интерес к собеседнику, они обнаруживают реакцию на собеседника, пусть даже эта реакция негативного свойства [8]. Реактивность общения, соединённая с импульсивностью, приводит к тому, что, увлекаясь, женщины вторгаются в личное пространство собеседника и при этом не противятся вторжению в своё личное пространство со стороны общающегося с ними субъекта.

Представления о мужском типе отношений к субъекту общения фиксируют целый ряд специфических черт. Меньшая импульсивность сопровождается отчётливо выраженным стремлением к авторитарности в общении. Но самая интересная особенность состоит в том, что мужчинам свойственна высокая степень автономности в процессе общения, мужчина прилагает усилия, чтобы эту автономность сохранить. Вторжение в своё личное пространство мужчины воспринимают агрессивно, тогда как вторжение мужчины в личное пространство собеседника-женщины осуществляется без опасений и женской агрессивности не вызывает [14]. Более того, в процессе общения женщины максимально сосредоточиваются на себе, что и вызывает потерю автономности.

Эти особенности общения, связанные с полом субъекта общения, находят продолжение в сфере нравственного поведения, свидетельствуя лишний раз о глубочайшей взаимосвязи психологических структур личности с формами межличностного общения и поведения. Речь идёт о том, что нравственные качества личности, выражаемые понятиями чести и достоинства, получают разную трактовку в зависимости от пола субъектов общения. Образуются как бы два самостоятельных ряда в представлениях мужчин о че-





сти и достоинстве. Один ряд – для общения в гомосоциальной группе (то есть состоящей только из мужчин), в которой эти понятия наполняются вполне конкретным моральным содержанием, хорошо нам известным. Причём благодаря охраняемой мужчинами автономности, понятия чести и достоинства воспринимаются ими обострённо, иногда до болезненности. Ситуация меняется, когда речь заходит о чести и достоинстве при общении с женщиной. Нельзя сказать, что эти понятия отрицаются, но они начинают наполняться несколько иным содержанием. В отношении женщины допускаются ложь и обман, унижающие её достоинство поступки и высказывания, и это выглядит как некая «норма», допустимая при общении и поведении в гетеросоциальной группе или отдельной паре разнополых субъектов общения. Вполне возможно, что данный эффект вызван тем, что мужчина имеет более высокий уровень «глобального самоуважения» [7].

Нравственный эффект этой закономерности общения между полами великолепно отразил Ф. Энгельс в своей известной работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» [11]. Напомним некоторые, наиболее значимые моменты этой работы. Дифференциация нравственных норм, понятий чести и достоинства в связи с половой принадлежностью наблюдается практически во всех культурах. Это явление у Ф. Энгельса получило название «двойной половой морали». Лукавый характер двойственности заключается в том, что имеется, с одной стороны, свод писанных нравственных норм, которых необходимо придерживаться всем субъектам, независимо от пола. С другой стороны, в практике общения полов имеет реальное хождение совокупность неписанных правил, противоречащих ранее установленным нормам. Расхождение в нормах ни для кого не является секретом; более того, если оно и подвергается осуждению, то по особым правилам, которые модифицируются опять же в зависимости от пола преступившего нравственную норму. Приведём наиболее яркий пример, которым воспользовался Ф. Энгельс. В понятие о чести входит такая категория, как супружеская верность, которая, согласно писаной норме, обязательна для обеих сторон брачного союза. На самом деле происходит раздвоение этой нормы таким образом, что нарушение супружеской верности со стороны мужчины, встречающееся столь часто, вовсе не считается в «повседневной морали» серьёзным проступком, а, как пишет Ф. Эн-

гельс, есть всего-навсего пятно на репутации мужчины, «которое носят с удовольствием». Нарушение супружеской верности со стороны женщины принимает серьёзный оборот, ибо это расценивается как довольно тяжкий проступок. Даже самые либеральные культуры преследуют женщину за этот проступок, не говоря уже о тех, которым свойственен моральный ригоризм. Ф. Энгельс объясняет эту двойственность норм прежде всего материальной зависимостью женщины от мужчины, который, во-первых, заинтересован в передаче наследства собственным детям, и супружеская измена женщины не даёт ему уверенности в этом. Во-вторых, мужчина считает женщину частью своей собственности, распространяя на неё своё право владеть ею. Не отрицая суждений Ф. Энгельса, попробуем поставить это явление в культурологический контекст и тем самым найти глубинную основу психологических особенностей межполового общения, о которых шла речь.

Здесь мы имеем дело с фундаментальными закономерностями, вызванными половым диморфизмом, который нашёл отражение в культуре. Во многих культурах женственное начало имеет более низкий социальный ранг, в сравнении с мужественным началом [6]. По-видимому, это связано с тем, что активность, поисковый характер мужественности доминирует в иерархии культурных ценностей. Женственность как культурная ценность остаётся некоторым образом в тени, хотя было бы неверным отрицать её воздействие на проявление мужественности, на характер мужественного поведения. Роль женственного воздействия определяется в сдерживании мужественной активности, особенно в тех случаях, когда последняя имеет тенденцию «выходить из берегов», а значит, появляется угроза потери цели этой активности, угроза её деградации.

Можно найти подтверждение этого влияния женственности на активность мужественности в другом психологическом явлении, обнаруживаемом в процессе общения между различными субъектами. Исследователи подчёркивают так называемый инструментальный характер общения, свойственный в большей степени мужскому полу. Суть инструментальности заключается в нацеленности мужского общения на самоутверждение, самовыражение посредством деятельностной активности, вызывающей изменения в окружающем мире. Вступая в общение, мужчина нацелен на решение проблемы, оставаясь в рамках утилитаризма [10]. Окружающий муж-

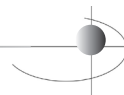
чину мир – это и женщины, которых он не может оставить в стороне от своей активности. Более того, активность распространяется на возможно большее количество субъектов женского пола, ибо это суть инструментальности мужского пола, вариант его самореализации, самоутверждения. Культурные ценности своеобразным способом отразили это фундаментальное свойство мужского пола в «двойной половой морали», ибо более высокие – нравственные – ценности не могут вырасти, не имея корней – ценностей природного свойства; последние же «обязывают» мужчину быть активным, совершать поиск.

Другое дело – женский пол: культурные ценности, воплощённые в нём, связаны с экспрессией, с эмоциональными компонентами внутреннего мира личности. Женское самовыражение заключается в установлении положительного эмоционального климата в процессе общения [5, с. 13]. Этот труд души не позволяет «распыляться», ибо тогда он мельчает и деградирует. Цельность природы женщины, её нравственная строгость весьма важны для неё, потому что в этом, если можно так сказать, её культурная ценность. Но ещё более значимыми эти женские качества оказываются для мужского пола, ибо они представляют собой нравственный ориентир для его активности. В том случае, когда происходит нарушение женщиной нравственной нормы, скажем, наступает супружеская измена, то над мужчиной нависает угроза потери ориентира. В результате и либеральные, и репрессивные типы культуры вводят для женщины более строгие нравственные требования, нежели для мужчины.

В связи с этими фундаментальными культурными ценностями, закреплёнными за полами, встаёт вопрос о половой идентификации, самоидентификации индивида. Отметим, что автор далёк от того, чтобы абсолютизировать разницу культурных свойств, связанных с полом, – это было бы упрощением межчеловеческого общения, попыткой разорвать единое культурное пространство. Однако пытаться закрыть глаза на явно существующие половые различия в культурных проявлениях, завуалировать эти различия мифическим равенством полов – не менее тяжкий грех. Поэтому наша задача сводится к тому, чтобы выяснить взаимосвязь культурного самочувствия человека определённого пола (а значит – его способности к межчеловеческому общению) и процесса «обретения» человеком своего пола, то есть половой самоидентификации.

На протяжении многих лет исследований появилось несколько теорий, предлагающих объяснительные модели полоролевой социализации. Во-первых, это традиционные психоаналитические концепции, объясняющие социализацию воздействием образов родителей или значимых взрослых, воспринимаемых детьми, на основе чего происходит усвоение нормативно одобренных и ожидаемых форм поведения индивида. Во-вторых, имеют широкое хождение близкие по содержанию теории – социального научения и когнитивного развития. Согласно этим теориям, информация о половом поведении впитывается ребёнком постепенно, по мере освоения им окружающего мира. Родители и взрослые вообще своим одобрителем, или, наоборот, неодобрителем отношением к поведению детей закрепляют освоение половых ролей [9]. В-третьих, получила распространение так называемая «новая теория пола». Эта теория была сформулирована с учётом новых фундаментальных исследований, связанных с половой дифференциацией. Новизна состоит в том, что исследования последних лет ставят под вопрос существование врождённых различий в психологии мужчины и женщины, и, как следствие, признаётся решающей в половой социализации самокатегоризация индивида – отнесение себя к определённому полу. Кроме этого, важным оказалось признание несостоятельности жёсткого противопоставления мужественности и женственности. Более того, самым психологически устойчивым оказался андрогинный тип, сочетающий мужественные и женственные черты [12, с. 634–643]. Это гибкий вариант сочетания черт, который отвечает социальным ожиданиям, возникшим в определённой культурной среде. Таким образом, полоролевая социализация, с одной стороны, представляет собой усвоение социально-полового опыта, с другой стороны, – это активное воспроизводство индивидом системы взаимоотношений полов [4, с. 5]. Новая психология пола убеждает нас в том, что половые роли усваиваются индивидом прижизненно в зависимости от социального окружения, а биологический пол составляет эквипотенциальную основу для формирования психологического пола. При этом особо подчёркивается активность индивида в процессе усвоения им половой роли.

Особый предмет исследования представляет формирование «Я-концепции» у представителей разных полов. Первичный элемент «Я-концепции» – это образ соб-



ственного тела, который особенно активно формируется в пубертатный период. Этимология слова «пубертат» (от лат. *pubescere* – «покрытый волосами») предопределяет характер телесных изменений индивида, приводящих к трансформации первоначального образа тела, подчёркивающего сугубо маскулинные или фемининные черты образа. Трансформация образа тела у мальчиков носит более проблематичный характер, по-видимому, так происходит оттого, что в половой социализации мальчиков большое значение имеет мальчишеская среда с её жёсткими требованиями однозначного соответствия маскулинным чертам. Реорганизация телесного образа у девочек связана в основном с психическими изменениями, вызванными фундаментальными физиологическими изменениями – началом менструаций.

Итак, познание собственного тела индивидом и оформление его образа определяются двумя основными факторами. Первый фактор – это осознание процесса своего физического изменения, который происходит независимо от нашего субъективного желания. Второй фактор – это оценка соответствия телесных признаков стереотипам маскулинности или фемининности со стороны значимой для индивида гомосоциальной группы и собственной оценкой признаков. Главным условием для формирования адекватной «Я-концепции» является осознание того факта, что тело представляет доступную для суждений со стороны окружающих часть нашей личности, нашего внутреннего мира. Это «визитная карточка», дающая первичную информацию о качествах личности. Усвоение этой мысли приводит представителей разных полов к своеобразным способам совершенствования тела и, как следствие, к изменению, если таковое потребуется, образа тела в глазах окружающих с целью повысить оценку и самооценку. Эта единая цель специфична по содержанию, поскольку мужчины, делая своё тело привлекательным, рассчитывают на успех в каких-то личных достижениях, связанных, прежде всего, с профессиональной деятельностью или другими видами деятельности; женщины же рассчитывают на силу производимого их телом впечатления, которое позволит им ощутить себя счастливыми [2, с. 112].

Половое самосознание – основной конструкт «Я-концепции», частью которого является образ тела, имеет одну важную закономерность: осью женской «Я-концепции» служит ориентация на межличностные отношения (образ тела это подтверждает); тогда как

для мужской «Я-концепции» характерна ориентация на собственную индивидуальность [2, с. 179]. Можно предположить, что установление межличностных отношений зависит от действия онтогенетического закона развития женского пола, суть которого заключается в старшинстве женского организма, начиная от рождения. Подтверждением данной зависимости является факт более раннего возникновения у девочек, по сравнению с мальчиками, сложных форм рефлексии и большей согласованности реального и идеального «Я» женщины [4, с. 93].

#### **Результаты исследования.**

1. Мужской тип отношений к субъекту общения имеет ряд специфических черт: меньшая импульсивность, стремление к авторитарности в общении; высокая степень автономности в процессе общения.

2. Женский тип отношений характеризуется: вторжением в личное пространство собеседника; лояльным отношением к вторжению в собственное личное пространство; в процессе общения женщины максимально сосредоточиваются на себе.

3. Нравственная строгость женщины имеет культурную ценность, так как значима для мужского пола, ибо это нравственный ориентир для его активности.

4. Имеют место несколько объяснительных моделей полоролевой социализации. Наиболее удачной можно считать «новую теорию пола».

5. «Я-концепции» строятся на познании собственного тела индивидом и оценке соответствия телесных признаков стереотипам маскулинности или фемининности. Однако мужчины при этом рассчитывают на успех в каких-то личных достижениях, женщины же рассчитывают ощутить себя счастливыми.

**Обсуждение результатов исследования.** Однозначным является осознание представителем каждого из полов необратимости половых характеристик и необходимости соответствовать половым стереотипам, ибо это условие номер один для вхождения индивида в координаты общения. Условие номер два – это формирование способности индивида квалифицировать свои потребности и интересы, чтобы проявлять себя и по возможности организовывать окружающую среду в соответствии с потребностями и интересами. Условие номер три – формирование способности индивида принять правила игры межличностных отношений, соизмерять свои потребности с принятыми в обществе нормами, в том числе и нормами полового

поведения. Эти обстоятельства необходимо учитывать в процессах управления любыми коллективами, чтобы рассчитывать на эффективные результаты.

**Выводы.** Исследование половой дифференциации во всём многообразии проявлений является важной научной задачей, кото-

рая позволяет составить более полное представление о смысложизненных ориентациях человека. Системная взаимозависимость и взаимодополнительность полов выступают как фундаментальные философско-антропологические характеристики состояния человеческой жизни.

#### Список литературы

1. Абрамова В. В. Половая дифференциация и межличностные отношения в детской группе // *Вопр. психологии*. 1987. № 5. С. 23–29.
2. Бернс Р. Развитие «Я-концепции» и воспитание. М.: Просвещение, 1986. 386 с.
3. Знаков В. В. Половые, гендерные и личностные различия в понимании моральной дилеммы // *Психол. журн*. 1997. № 10. С. 18–25.
4. Исаев Д. Н., Каган В. Е. Половое воспитание детей. Л.: Лениздат, 1986. 126 с.
5. Исаев Д. Н., Каган В. Е. Психогигиена пола у детей. Л.: Лениздат, 1986. 114 с.
6. Кон И. С. Введение в сексологию. М.: Медицина, 1989. 336 с.
7. Кон И. С. Маскулинность в меняющемся мире // *Вопр. философии*. 2010. № 5. С. 25–36.
8. Поздняков В. П., Титова О. И. Особенности отношений предпринимателей мужчин и женщин к конкуренции и партнёрству в деловом взаимодействии // *Психол. журн*. 2014. № 4. С. 5–17.
9. Репина Т. А. Анализ теорий полоролевой социализации в современной западной психологии // *Вопр. психологии*. 1987. № 2. С. 16–31.
10. Скаженник Е. Н. Деловое общение: гендерный аспект коммуникативного поведения [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.aup.ru/books/m161/6html> (дата обращения: 12.12.2016).
11. Энгельс Ф., Маркс К. Происхождение семьи, частной собственности и государства: избр. произведения: в 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1981. 639 с.
12. Bem S. Sex role adaptability – one consequence of psychological androgyny // *L. of Pers. And Soc. Psychol*. 1975. No. 31. P. 634–643.
13. Buss D. Sex differences in the evaluation and performance of dominant acts // *I. Pers. Soc. Psychol*. 1981. No. 1. P. 435–507.
14. Skolnik P., Frasier L., Nadar I. Do you speak to strangers? A study of invasions of personal space // *Europ. I soc. Psychol*. 1977. No. 3. P. 375–380.

Статья поступила в редакцию 12.12.2016; принята к публикации 24.01.2017

#### Библиографическое описание статьи

Четверикова Н. А. Особенности коммуникативного поведения полов: философско-психологический аспект // *Гуманитарный вектор*. 2017. Т. 12, № 1. С. 87–93. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-87-93.

**Nadezhda A. Chetverikova,**

*Doctor of Philosophy, Professor,*

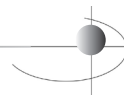
*Herzen State Pedagogical University of Russia (Vyborg Branch)*

*(2 Parkovaia St., Vyborg, 188811, Russia),*

*e-mail: chetverikova.nadezhda@bk.ru*

#### Features of the Sexes Communicative Behavior: Philosophical and Psychological Aspects

The article deals with the problems of intersexual interaction, which is based not only on the depolarization of the roles of men and women in contemporary culture, but also on their objective social and cultural differences. The object of the research is the gender communication process. The subject of the study is the systematization of the fundamental conditions of sex differences that cause distinctions in communication. The study is based on the philosophical and anthropological doctrine which considers the sexual differentiation as a fundamental principle for the organization of all living organisms. The article describes significant manifestations of communication strategies between the sexes. The article emphasizes the nature of intra-group interaction in homosocial groups and contacts between the communication entities on such grounds as impulsivity and autonomy based on gender. Of particular importance is the moral dimension of the quality of intersexual communication, expressed in a specific men's representation of honor and dignity when it comes to women. The article identifies the causes of sexual reactions in group communication, adherence to moral norms and gender-role socialization. The author analyzes the communication processes, which are based on the sexes differences and concludes that human cognition, self-knowledge and communication are based on through sexual characteristics. The properties of each gender



determine the interaction and search for the compatibility of their characteristics. Managerial and educational processes are successful only if they consider both men's and women's peculiarities and harmonize the social and psychological collective health.

**Keywords:** communication, sexual differentiation, sexual socialization, sexual self-consciousness

#### References

1. Abramova V. V. Polovaya differentsiatsiya i mezhlchnostnye otnosheniya v detskoj gruppe // Vopr. psikhologii. 1987. № 5. S. 23–29.
2. Berns R. Razvitie «Ya-kontseptsii» i vospitanie. M.: Prosveshchenie, 1986. 386 s.
3. Znakov V. V. Polovye, gendernye i lichnostnye razlichiya v ponimanii moral'noi dilemmy // Psikhol. zhurn. 1997. № 10. S. 18–25.
4. Isaev D. N., Kagan V. E. Polovoe vospitanie detei. L.: Lenizdat, 1986. 126 s.
5. Isaev D. N., Kagan V. E. Psikhogigiena pola u detei. L.: Lenizdat, 1986. 114 s.
6. Kon I. S. Vvedenie v seksologiyu. M.: Meditsina, 1989. 336 s.
7. Kon I. S. Maskulinnost' v menyayushchemsya mire // Vopr. filosofii. 2010. № 5. S. 25–36.
8. Pozdnyakov V. P., Titova O. I. Osobennosti otnoshenii predprinimatelei muzhchin i zhenshchin k konkurentsii i partnerstvu v delovom vzaimodeistvii // Psikhol. zhurn. 2014. № 4. S. 5–17.
9. Repina T. A. Analiz teorii polorolevoi sotsializatsii v sovremennoi zapadnoi psikhologii // Vopr. psikhologii. 1987. № 2. S. 16–31.
10. Skazhennik E. N. Delovoe obshchenie: gendernyi aspekt kommunikativnogo povedeniya [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.aup.ru/books/m161/6html> (data obrashcheniya: 12.12.2016).
11. Engel's F., Marks K. Proiskhozhdenie sem'i, chastnoi sobstvennosti i gosudarstva: izbr. proizvedeniya: v 3 t. T. 3. M.: Politizdat, 1981. 639 s.
12. Bem S. Sex role adaptability – one consequence of psychological androgyny // L. of Pers. And Soc. Psychol. 1975. No. 31. P. 634–643.
13. Buss D. Sex differences in the evaluation and performance of dominant acts // I. Pers. Soc. Psychol. 1981. No. 1. P. 435–507.
14. Skolnik P., Frasier L., Hadar I. Do you speak to strangers? A study of invasions of personal space // Europ. I soc. Psychol. 1977. No. 3. P. 375–38

**Received: December 12, 2016; accepted for publication January 24, 2017**

#### Reference to the article

Chetverikova N. A. Features of the Sexes Communicative Behavior: Philosophical and Psychological Aspects // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 87–93. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-87-93.

# ФИЛОСОФИЯ МЫШЛЕНИЯ И ПОЗНАНИЯ

## PHILOSOPHY OF THINKING AND COGNITION

УДК 111.3

**Андрей Александрович Давыдов,**  
кандидат культурологии, старший преподаватель,  
Нижегородская государственная медицинская академия  
(603950, Россия, г. Нижний Новгород, пл. Минина и Пожарского, 10/1),  
e-mail: nipirogov2009@yandex.ru

### «Субъект» и «субстанция»: к прояснению понятий

В статье анализируются фундаментальные для онтологии понятия «субъект» и «субстанция». Методологической базой исследования выбрана диалектическая парадигма с её принципами системности и развития, дополненная герменевтическим методом. Автором рассматривается этимология обсуждаемых понятий, предпринимается попытка уточнить их дефиниции. Для проведения отчётливой демаркации между ними пристальное внимание уделяется проработке историко-философского материала. Субстанция – по традиции Аристотеля, Р. Декарта, Б. Спинозы, идеалистической и материалистической философии XIX–XX веков – трактуется как реальность, для существования которой нет необходимости в существовании чего бы то ни было ещё, как самопричинное сущее. Понятие «субъект» толкуется с опорой на определения Г. В. Ф. Гегеля и М. Хайдеггера, которые, в свою очередь, наследуют средневековой интеллектуальной линии: субъект первичен, объект произведен от него. Конструктивно-критически осмысливается тезис Александра Кожева о роли негации в характеристике субъекта и его отличии от субстанции. Автором статьи делается вывод о том, что в сравнении с субстанцией субъект более активен, и эта активность, возможно, проявляется прежде всего в противоречивом возвращении субъекта к самому себе.

**Ключевые слова:** субъект, субстанция, бытие, онтология, активность, деятельность, универсалии

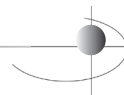
**Вводная часть.** С этимологической точки зрения термин «субъект» имеет древние корни, восходя к латинскому слову *subjectus* – «лежащий внизу, простирающийся у ног, находящийся в основе». При дефиниции рассматриваемого понятия нами будет использовано главным образом определение, данное М. Хайдеггером, как, пожалуй, самое корректное в свете этимологии. Как пишет немецкий философ, субъект – это «то, что как основание собирает всё на себе» [10, с. 48]. Формулировка Г. В. Ф. Гегеля достаточно похожа: «субъект есть то прочное, лежащее в основании...» [2, с. 245]. Однако, в «Науке логики» встречается и иная интерпретация указываемого понятия, там, где высказывается мысль о суждении и частях, его составляющих: самостоятельное определение или вещь названы субъектом, а находящееся за рамками субъекта определение есть предикат [2, с. 350]. Как видно, здесь сначала трактуется содержательная, онтоло-

гическая, а затем – формальная, логическая сторона субъекта, которая нам интересна в гораздо меньшей степени. Будучи ядром и основанием всего сущего, онтологически понимаемый субъект подразумевает под собой некую созидающую силу, определённую активность. Происхождение термина «субстанция» однозначно связывается с латинской *substantia* – «то, что лежит в основе».

**Данные о методологии и методике исследования.** Тут автор опирается на диалектическую парадигму, с её принципами системности и развития, дополненную герменевтическим методом.

**Результаты исследования.** Историко-философские истолкования вышеупомянутых понятий вариативны и очень интересны, прежде всего, учитывая сходную этимологию терминов «субъект» и «субстанция».

Аристотель употребляет понятие «гипокейменон» (соотносимое с латинским «субъ-



ект») для обозначения и индивидуального бытия, и пассивно-неоформленной материальной субстанции. В схоластической традиции Средневековья субъект отождествлялся с нечто реальным, существующим, к примеру, в статусе вещи. Существование объекта исходя из этого становилось возможным только в рамках интеллекта. Подобная корреляция понятий обнаруживается, в частности, у У. Оккама.

В ходе рассуждений о природе общих понятий он утверждает, что универсалия «не есть некая субстанция, существующая вне души ... никакая единичная субстанция не является универсалией, но всякая субстанция единична и одна по числу» [8, с. 120]. В защиту данной мысли приводится ряд аргументов, один из которых следует упомянуть. Как суждение, так и составляющие его части могут существовать лишь в разуме или в написании или произнесении слов, которые нельзя назвать единичными субстанциями. «Итак, ясно, что никакое высказывание не может быть составлено из субстанций; но высказывание составляется из универсалий; следовательно, универсалии никоим образом не являются субстанциями» [8, с. 123]. Как полагает У. Оккам, «универсалия не есть нечто реальное, имеющее в душе или вне её субъектное бытие (*esse subjectivum*)», она обладает лишь бытием объекта (*esse objectivum*) и служит мысленным конструктом (*fictum*) в рамках этого объектного бытия; ум, созерцающий субъектную вещь за пределами души, образует сходную объектную вещь в уме [8, с. 130]. Другими словами, общее понятие выступает результатом отвлечения или конструирования мысленных образов. Таким образом, субъектное бытие – это бытие какого-либо предмета в субъектном качестве, как некой реально существующей вещи, в то время как объектное бытие есть бытие в качестве предмета мысли. Суждения, умозаключения, являющиеся предметом изучения логики, обладают не субъектным, а лишь объектным бытием, которое сводится к познанию мыслимых объектов. Итак, в философских традициях Античности и Средневековья субъект фактически отождествлялся с субстанцией или, по крайней мере, с чем-то ей подобным, а объект воспринимался производным, вторичным по отношению к субъекту.

Субъект-объектная дихотомия нововременными философами рассматривается по преимуществу в гносеологическом ключе. Данный подход доминирует и в настоящее время. Современная трактовка термина

«субъект» берёт своё начало в философии Р. Декарта, одного (вместе с Ф. Бэконом) из родоначальников новой парадигмы мышления Нового времени, ориентированной на всё возрастающую роль науки. Картезианское толкование субъекта представляется выражено гносеологическим. Обосновывая достоверность знания, французский мыслитель отталкивается от оппозиции субъекта, своеобразного центра познавательной деятельности, мыслящего Я, и объекта как противоположащей субъекту реальности, которая становится целью познания. Для доказательства действительного существования объектного мира Картезий опирается на фигуру Бога, субъекта в абсолютном смысле, так как он, будучи совершенным, «не способен обманывать человека касательно его высших познавательных способностей» [9, с. 225]. И для обозначения божественного начала, и в нескольких других ситуациях Р. Декарт использует термин «субъект» в его средневеково-схоластическом прочтении, что точно подмечает В. В. Соколов. Мысленно отвлекаясь от бытия Бога (что вполне допустимо в системе картезианства) и собирая все гносеологические способности в человеке, достаточно обоснованным кажется утверждение картезианской мысли источником обновлённой, секулярной, господствующей в современности трактовки субъекта как активной инстанции в процессах взаимодействия с миром, как начала, выступающего фундаментом любой философской деятельности и деятельности в целом. Субстанции Р. Декарт даёт дефиницию в духе Аристотеля как вещи, которая не нуждается для существования ни в чём другом, кроме самой себя. Наделяемая подобным смыслом, она неизбежно, аналогично субъекту, обретает статус исключительно наивысшей реальности, Бога.

Согласно Б. Спинозе, субстанция представляет из себя «то, что существует само в себе и постигается само через себя, или то, понятие чего не нуждается в понятии другой вещи, из которого мы должны были бы понимать его» [1, с. 109]. В данном случае субстанция снова трактуется божественной или квазибожественной инстанцией, а мир, в свою очередь, выступает как её модус или состояние. Такая логика вызывает очевидное недовольство Г. В. Ф. Гегеля. Немецкий диалектик указывает: «...спинозовская субстанция не выполняет требований, которые должны быть предъявляемы к понятию бога, так как бога следует понимать как представляющего собою дух», а Спиноза «понимает бога

лишь как субстанцию, а не как дух» [1, с. 112]. Именно здесь и просматривается существенное различие между этими двумя мыслителями. Но принципиально важна также другая ремарка Г. В. Ф. Гегеля: в спинозизме лишение или отрицание отлично от субстанциального центра, внеположено ему. В итоге философия Б. Спинозы мыслится Г. В. Ф. Гегелем как «возведённые в мысль абсолютный пантеизм и монотеизм» [1, с. 122], но единобожие, очевидно, истолковывается здесь не в духе христианства.

В философской концепции И. Г. Фихте важнейшее место занимает понятие «Я», требующее здесь более подробного рассмотрения. Я можно с полным правом считать субстанцией, поскольку оно охватывает и всецело определяет собой всякую реальность, но вместе с тем оно акцидентально, поскольку ставится в такую сферу реальности, которая полностью не определена. Как точно заметил Г. В. Ф. Гегель о философии своего предшественника, «нигде не существует ничего другого, кроме “я”», всё, «что существует, существует лишь в “я” и для “я”» [1, с. 125]. Другими словами, Я есть абсолютный принцип, из которого выводится всё содержание универсума. Вводимое И. Г. Фихте понятие «не-Я», стоящее в оппозиции к «Я», не может полагать само себя, как то делают Я и субъект, и потому выступает в роли объекта. Таким образом, философ не проводит существенной разницы между субъектом и субстанцией, если оба они отождествляются с Я, понимаемым в данном случае сугубо идеалистически: «оно есть чистое мышление, есть синтетическое суждение *a priori*» [1, с. 125].

Как справедливо отмечает А. Кожев, словно подводя итог многовековому рассмотрению интересующего нас вопроса, философия до «Науки логики» предпочитала иметь дело с категорией субстанции, забывая о ценности категории «субъект» [4, с. 16]. В самом деле, сам Г. В. Ф. Гегель во многом противопоставляет в этом отношении свою философию всей предшествующей за очень редким исключением. Суть его взгляда, в пересказе французского неогегельянца, сводится к требованию корректного описания сущего в его тотальности. Причём последняя включает в себя весь пласт рассуждений о сущем и, в особенности, философский пласт. Философ, следовательно, имеет дело не только с вечно равной себе и объективной субстанцией, отождествляемой с бытием, но, непременно, и с субъектом, обнаруживающим субстанциальную реальность, осмысливающим и описывающим её.

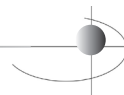
Немецкий классик усматривает в субстанции целостность, которая, раскрываясь через множество своих акциденций, выступает их абсолютной отрицательностью и заявляет о себе как об абсолютной мощи, соразмерной всякому мыслимому содержанию [2, с. 328]. Субстанция оказывается существенной ступенью в развитии абсолютной идеи, а стало быть, существенной ступенью развития всякой подлинной реальности.

Она, будучи субстанциальным единством, в отличие от формального совпадения внешних характеристик или пространственно-временной связи явлений, развёртывается спектром имманентно причинных отношений, в конце концов – системой противоречий. Она – одновременно – и причина самой себя и вовсе беспричинна, и равна своей голой возможности и не равна ей, преодолевает её, продуцируя действительность необходимо существующую, и необходимо существующую как процесс [2, с. 331].

Небесспорно гегелевское различие активной и пассивной субстанции (не есть ли пассивная субстанция всего лишь субстрат?). Как бы то ни было, пассивную субстанцию философ определяет как ту, на которую направлено воздействие извне. Однако некоторая доля активности за ней сохраняется, она снимает собственную изначальную непосредственность и вобранный в себя действие; она и далее продолжает реагировать на свои исходные реакции. Причинность становится обратимой, переходит в формат взаимодействия [2, с. 333–334]. Активность, той или иной степени, выступает у Г. В. Ф. Гегеля характерным признаком любой субстанции, истинная же субстанция мыслится им как деятельная и живая сама по себе [1, с. 160]. Здесь подлинная, абсолютная субстанция есть одновременно и субъект.

**Обсуждение результатов исследования.** Интерпретируя их соотношение у немецкого диалектика, А. Кожев уточняет: бытийственным базисом субстанции, мыслимой как статично-данное-бытие, признаётся тождественность с самой собой, тогда как основанием субъекта, который раскрывает и это бытие и себя-самого, выступает негативность. Проникнув в субстанциальное бытие, негативность разделяет его на субъект и объект, «создавая тем самым Человека, противопоставленного Природе». И эта же самая негативность, воплощённая в человеке, заново воссоздаёт единство субъекта и объекта в истинном акте познания, где дискурс и прaxis совпадают с актуализируемым





в своём раскрытии бытием. Таким образом, истинное бытие не есть ни изначально равное себе парменидово бытие, ни непосредственная данность бытия, ни его тождественная данность мышлению – истинное бытие возникает в процессе противопоставления человека-субъекта природе, отрицаемой им посредством своего дискурса и праксиса [4, с. 19]. Однако субстанция и субъект ограничены друг от друга не до конца: они сопрягаются в абсолютной тотальности, когда субъект полностью раскрыл самого себя и полностью актуализировал и перестроил субстанцию. Но произойдёт это только в финале исторического процесса [4, с. 20].

А. Кожев настаивает на существенном различии между гегелевской и античной трактовками человека. В античной традиции человек является, дескать, сугубо природным (т. е. равным себе) существом, которое не имеет ни свободы (отождествляемой с негативностью), ни истории, ни качеств индивидуальности. Подобно животному, он «лишь «представляет» своим существованием вечную «сущность» или «идею», раз и навсегда данную и вечно идентичную самой себе»; по аналогии с животным его эмпирическое существование полностью детерминировано естественным местоположением в неподвижном космосе и необъяснимыми случайностями. Различие с животным – лишь в обладании мышлением и речью, истоки которых тоже не поддаются объяснению [4, с. 22]. Если бытие и мыслит себя, то только посредством человека, и тогда оба они составляют целостность. Гегелевский человек, пребывающий в рамках иудео-христианской традиции, радикально отличается от природы, и не только своим мышлением-дискурсом, но и своей деятельностью. Оставаясь чужаком в природном мире, он создаёт новый, социально-культурный, собственно исторический мир. В нём человек способен становиться радикально другим по отношению к внутреннему и внешнему природному миру, способен превращаться из ординарного представителя вида живых существ в уникального индивидуума [4, с. 23].

Как отмечает Э. В. Ильенков, в философской концепции Г. В. Ф. Гегеля «субстанция составляет лишь момент развития «абсолютной идеи», она сугубо идеальна, представляя собой лишь фазу, пусть и не бессодержательную, мыслительного процесса [3, с. 153], да и деятельность понимается здесь совсем не в материалистическом смысле, а скорее как саморазвёртывание актуализирующегося абсолюта.

В материалистической философии материя берётся в качестве субстанции, которая, в отличие от остального сущего, является причиной самой себя, порождая непосредственно или опосредованно всё остальное [7, с. 21]. Наследуемый от Б. Спинозы тезис корректно передаёт суть взаимодействий в материальной реальности [11, с. 546].

В метафизическом, не диалектическом, мышлении, субстанция отлична от атрибутов и противостоит им в качестве их универсального носителя. Абстрагирование от атрибутов оставляет субстанцию налично данной. Таким образом, метафизика трактует субстанцию как неизменный пассивный субстрат. Различные представители метафизики привязывают к носителю-субстрату разные комбинации атрибутов. Диалектическое понимание субстанции состоит в том, что она как носитель атрибутов изменчива. Подобное, однако, возможно только в том случае, если субстанция не противостоит атрибутам, а реализуется через их ансамбль, качественно отличаясь, вместе с тем, и от него [7, с. 22–24].

Диалектический материализм в истолковании субстанции последовательно развивает линию Спинозы – Гегеля: субстанция, что предельно важно, трактуется «как субъект всех своих изменений, как «субстанция-субъект», т. е. активная причина всех своих формообразований, не нуждающаяся поэтому в формировании извне, вне её и независимо от неё существующим деятельным субъектом, как бы тот ни назывался или интерпретировался, – как бог, как «Я», как идея или самосознание, как душа или экзистенция» [3, с. 153].

Очень точно разницу в идеалистическом и диалектико-материалистическом понимании субстанции подметил В. И. Ленин: если в гегелевской философии последняя есть «важная ступень в процессе развития идеи», то для материализма это «важная ступень в процессе развития человеческого познания природы и материи» [5, с. 142]. Однако отечественный марксист отмечает и сходство идеалистической и материалистической трактовок субстанции. Со ссылкой на Л. Фейербаха он констатирует, что «телесная субстанция для Лейбница уже не только протяжённая, мёртвая, извне приводимая в движение масса, как у Декарта, а в качестве субстанции имеет в себе деятельную силу, не знающий покоя принцип деятельности» [6, с. 68]. Из этого следует важнейшее для нас положение: деятельность можно считать атрибутивным свойством субстанции так же, как и свойством субъекта.

**Выводы.** Учитывая изначальное этимологическое сходство двух рассматриваемых понятий, а плюс к тому признание активности и даже деятельности как присущих им обоим черт, острой становится проблема их демаркации. Надо думать, субъект всё же обладает большей степенью активности, чем субстан-

ция, да и природа этой активности, вероятно, несколько иная. Возможно, не негация (в её кожевовском толковании) существенно отличает субъект от субстанции, никогда не способной решительно выйти из себя вовне, а его, субъекта, противоречивое возвращение к себе из иного [10; 11].

#### Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 т. Т. 3. СПб.: Наука, 1994. 583 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. 452 с.
3. Ильенков Э. В. Субстанция // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5. М.: Сов. энцикл., 1970. С. 151–154.
4. Кожев А. В. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос: Прогресс-традиция, 1998. 207 с.
5. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Полное собр. соч. Философские тетради. М.: Политиздат, 1969. Т. 29. С. 77–218.
6. Ленин В. И. Конспект книги Фейербаха «Изложение, анализ и критика философии Лейбница» // Полное собр. соч. Философские тетради. М.: Политиздат, 1969. Т. 29. С. 65–76.
7. Материалистическая диалектика: в 5 т. Т. 1. Объективная диалектика / под общ. ред. Ф. В. Константинова и В. Г. Марахова. М.: Мысль, 1981. 274 с.
8. Оккам У. Избранное. М.: Эдиториал УРСС, 2002. 272 с.
9. Соколов В. В. От философии Античности к философии Нового времени. Субъект-объектная парадигма. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 336 с.
10. Фатенков А. Н. Невозвращенец: фигура субъекта в негативной диалектике // Вопр. философии. 2013. № 6. С. 159–169.
11. Фатенков А. Н. Субъект: парадигма возвращения // Человек. 2011. № 5. С. 5–20.
12. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41–63.
13. Энгельс Ф., Маркс К. Диалектика природы: соч. М.: Политиздат, 1961. Т. 20. С. 343–629.

Статья поступила в редакцию 16.12.2016; принята к публикации 14.01.2017

#### Библиографическое описание статьи

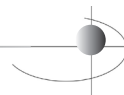
Давыдов А. А. «Субъект» и «субстанция»: к прояснению понятий // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 94–99.

**Andrey A. Davydov,**  
Candidate of Culturology, Senior Lecturer,  
Nizhny Novgorod State Medical Academy  
(10/1 Minin and Pozharsky Sq., Nizhny Novgorod, 603950, Russia),  
e-mail: napirogov2009@yandex.ru

#### “Subject” and “Substance”: Defining the Concepts

The article analyzes ontologically fundamental concepts of “subject” and “substance”. The methodological basis for this research is the dialectic paradigm with its principles of consistency and development complemented by the hermeneutic method. The author examines the etymology of the discussed concepts and attempts to clarify their definitions. To carry out a proper demarcation between these concepts special attention is paid to exploring historical and philosophical materials. According to the tradition of Aristotle, R. Descartes, B. Spinoza, idealistic and materialistic philosophy of the 19th–20th centuries substance is interpreted as a reality that needs nothing whatsoever for its existence, as a self-causal being. The concept of “subject” is viewed based on the definitions of G. W. F. Hegel and M. Heidegger who treat this problem in accordance with the medieval intellectual tradition: subject is primary, object is derivative from it. The statement of Alexander Kozhev about the role of negation in the characteristic of a subject and its differentiation from a substance is critically and constructively considered. The author concludes that a subject is more active than a substance. This activity is probably shown primarily in a contradictory return of the subject to itself.

**Keywords:** subject, substance, being, ontology, activity, action, universals



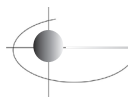
### References

1. Gegel' G. V. F. Lektsii po istorii filosofii: v 3 t. T. 3. SPb.: Nauka, 1994. 583 s.
2. Gegel' G. V. F. Entsiklopediya filosofskikh nauk: v 3 t. T. 1. Nauka logiki. M.: Mysl', 1975. 452 s.
3. Il'enkov E. V. Substantsiya // Filosofskaya entsiklopediya: v 5 t. T. 5. M.: Sov. entsikl., 1970. S. 151–154.
4. Kozhev A. V. Ideya smerti v filosofii Gegelya. M.: Logos: Progress-traditsiya, 1998. 207 s.
5. Lenin V. I. Konspekt knigi Gegelya "Nauka logiki" // Polnoe sobr. soch. Filosofskie tetradi. M.: Politizdat, 1969. T. 29. S. 77–218.
6. Lenin V. I. Konspekt knigi Feierbakha "Izlozhenie, analiz i kritika filosofii Leibnitsa" // Polnoe sobr. soch. Filosofskie tetradi. M.: Politizdat, 1969. T. 29. S. 65–76.
7. Materialisticheskaya dialektika: v 5 t. T. 1. Ob"ektivnaya dialektika / pod obshch. red. F. V. Konstantinova i V. G. Marakhova. M.: Mysl', 1981. 274 s.
8. Okkam U. Izbrannoe. M.: Editorial URSS, 2002. 272 s.
9. Sokolov V. V. Ot filosofii Antichnosti k filosofii Novogo vremeni. Sub"ekt-ob"ektnaya paradigma. M.: Editorial URSS, 1999. 336 s.
10. Fatenkov A. N. Nevozvrashchenets: figura sub"ekta v negativnoi dialektike // Vopr. filosofii. 2013. № 6. S. 159–169.
11. Fatenkov A. N. Sub"ekt: paradigma vozvrashcheniya // Chelovek. 2011. № 5. S. 5–20.
12. Khaidegger M. Vremya kartiny mira // Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya. M.: Respublika, 1993. S. 41–63.
13. Engel's F., Marks K. Dialektika prirody: soch. M.: Politizdat, 1961. T. 20. S. 343–629.

**Received: December 16, 2016; accepted for publication January 14, 2017**

### Reference to the article

Davydov A. A. "Subject" and "Substance": Defining the Concepts // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 94–99.



УДК 165.0

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-100-105

**Владимир Ильич Жилин,**

доктор философских наук, доцент,  
Омский институт (филиал) Российского экономического  
университета им. Г. В. Плеханова,  
(644009, г. Омск, ул. 10 лет Октября, 195),  
e-mail: ZhilinVI@yandex.ru

### Диалектический закон отрицания отрицания: «снятие» по Гегелю

«Снятие» является одним из основных понятий и в диалектике Гегеля, и во всей марксистской философии. Используя это диалектическое понятие, удаётся в рамках принятого трафарета мысли объяснить качественное изменение системы с одновременным сохранением прежнего её состава и/или формы. Благодаря «снятию» во вновь образованной системе удаётся не только сохранить всё лучшее из «старого», но и обеспечить прогресс. Для построения такой эффективной методологии Гегель использует омонимы, которые «делают» понятия противоречивыми. И уже далее о любом изменении можно сказать, что оно произошло путём снятия. Используя диалектику в качестве методологии, Гегель создаёт учение, которое не может быть опровергнуто. Это учение способно всё объяснить и всё предсказать. В этой связи и закон отрицания отрицания является «беспроблемным». Ведь дух в своём движении не может выйти за пределы себя, т. к. он един и тотален, а потому он может в движении лишь менять имеющиеся в наличии свои же формы и своё содержание, которые в духе тождественны друг другу, как едины и тождественны в «снятии» сохранение и отмена. Так, путём снятия, и происходит отрицание отрицания.

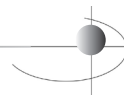
**Ключевые слова:** снятие, Гегель, закон отрицания отрицания, диалектика

**Введение.** «Снятие» является одним из основных понятий и в диалектике Гегеля, и уже далее во всей марксистской философии. Используя это диалектическое понятие, удаётся (но лишь в рамках принятого трафарета мысли) объяснить качественное изменение системы с одновременным сохранением прежнего её состава и/или формы. Для адептов исторического материализма сохранение «старого» во вновь образовавшейся системе представлялось и представляется особенно актуальным, но с оговоркой, согласно которой, сохранённое «старое» является «положительным». Вот что по этому поводу говорит В. И. Свидерский: «Суть же диалектического отрицания состоит в том, что новое состояние включает в себя в снятом, преобразованном виде положительное содержание предшествующего состояния» [10, с. 60]. Почему из «старого» во вновь образовавшейся системе должно сохраняться положительное, ничем не объясняется – таков уж закон природы, общества и мышления. В результате таких изменений, с сохранением «положительного старого», развитие и происходит «по спирали», что находит своё выражение в диалектическом законе отрицания отрицания. С марксистским оптимизмом на будущее мира сквозь призму закона отрицания отрицания смотрят и Л. Е. Даниленко с Ф. Н. Рекуновым.

Вскрывая роль снятия в прогрессивной поступи истории, они отмечают: «Противоречивая природа диалектического отрицания получила своё выражение в категории “снятие”, означающей разрушение, уничтожение изжившей себя формы, некоторых элементов содержания и сохранение, приумножение всего положительного, что было в старом содержании, переход на высшую стадию» [8, с. 36].

**Результаты исследования.** Снятие, как следует из приведённых выше пояснений, предполагает наряду с устранением наличной формы и сохранение, удержание «старого» в виде подчинённого «момента» во вновь образованной системе. И это «сохранение» во вновь образованной системе «старого» в виде некоего «момента» предлагается рассматривать не только как гарантию возвращения к предшествующей фазе развития на новом витке истории, но и, что особенно важно, как гарантию прогресса. Почему отрицание происходит «путём снятия», остаётся без пояснений, но снятие, начиная с Гегеля, есть «обогащённое» возвращение к уже пройденной стадии развития.

При первоначальном знакомстве с проблематикой закона отрицания отрицания и содержательным ядром этого закона понятием «снятие» бросается в глаза явная омонимия немецкого слова *aufheben*, которое и



использовал Г. В. Ф. Гегель для содержательного объединения идей развития и преемственности. В этой связи следует выяснить, как и почему в XIX веке оказалось возможным возвращение к давно отброшенной в научном познании идее использования в философии (претендующей на статус научной) омонимов, со всеми возможностями этих «лингвистических тянитолкаев».

Как известно, использование многозначных слов и построенных на их основе выражений было излюбленной забавой некоторых античных философов. Но Аристотель, а позже и Хрисипп из школы стоиков не только вскрыли и детально описали «юмор» софистов, но и предложили «противоядие» интеллектуальной эквилибристике в виде логики. Аристотель начинает «Категории» с определения омонимов: «Одноимёнными (ὀμώνυμα) называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующее этому имени понятие-определение <их сущности> (λόγος τῆς οὐσίας) – различное, как например, слово ζῶον (“создание”) означает и человека, и картину. У этих предметов одно только имя общее, а соответствующее имени понятие <сущности> <в том и другом случае> различное: если указывать, что значит для каждого из них быть ζῶον (“созданием”), то в том и другом случае будет указано особое понятие» [1, с. 3]. В «Метафизике» [2], перед тем как сформулировать закон тождества, Аристотель раскрывает полисемию терминов: «начало», «причина», «элемент», «природа», «необходимое», «единое», «многое», «сущность», «количество», «качество», «противоположное» и др. И лишь после этого формулирует сам закон, согласно которому для участия в разговоре и понимания собеседниками друг друга «каждое из имён должно быть понято и говорить о чём-нибудь, при этом – не о нескольких вещах, но только об одной; если же у него несколько значений, то надо разъяснять, которое из них <в нашем случае> имеется в виду» [2, с. 187]. И всё. Смыслов у слов может быть несколько, но в тексте, без специальной оговорки, необходимо использовать лишь один. Подмена понятий недопустима. Если происходит вынужденное изменение смысла слова, тогда следует об этом сообщить собеседнику.

Казалось бы, здравый смысл восторжествовал, заложены основы интеллектуальной ответственности и с софистикой покончено. Но нет. На смену релятивизму софистов приходит релятивизм скептиков. По уверениям скептиков следует воздерживаться от утвер-

дительных высказываний в связи с тем, что нет и не может быть критерия истины, а также нет сколько-нибудь убедительных доказательств истинности того или иного доказательства. Секст Эмпирик в этой связи замечает: «Что не существует никакого выводного рассуждения, понять нетрудно. В самом деле, если они называют рассуждение выводным тогда, когда есть истинное умозаключение, начинающееся с соединения при помощи посылок и оканчивающееся выводом, то должно быть раньше того определено истинное умозаключение и уже после этого твёрдо принято зависящее от него выводное рассуждение. Но правильное умозаключение, по крайней мере до сих пор, не определено. Следовательно, не может стать понятным и выводное рассуждение» [11, с. 232].

Этот уход мышления в бесконечность в попытке найти первооснову чего-то надёжно истинного хорошо понимал И. Кант и, понимая, наложил вполне определённые ограничения на чистый разум. Чтобы не затеряться в бескрайнем океане неведения и не погрязнуть в бесконечном разнообразии мнений, разум сам устанавливает себе вехи-ориентиры в виде соотношения «чистых» понятий с эмпирической явью. Кант в этой связи отмечает: «Следовательно, категории посредством созерцания доставляют нам знание о вещах только через их возможное применение к эмпирическому созерцанию, т. е. служат только для возможности эмпирического знания, которое называется опытом. Следовательно, категории применяются для познания вещей, лишь поскольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта» [9, с. 138].

Но решение проблемы поиска ориентиров для познания, предложенное И. Кантом, не устроило Г. В. Ф. Гегеля, с точки зрения которого истина не может заключаться в соответствии мысли миру вещей, а всё как раз наоборот, истина представляет собой соответствие мира вещей мысли. Гегель уточняет: «В философском смысле, напротив, истина в своём абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собой» [6, с. 126]. Под эту базовую гносеологическую идею выстраивается и логика, и методология. «Как и вся философия Аристотеля, – по утверждению Гегеля, – так и его логика нуждается в существенной переплавке» [3, с. 295]. И Гегель «переплавляет». Встав на позиции «древних» скептиков, он без «метаний и сожалений» выбрасывает ненужный обременительный «хлам» законов формальной логики – закон тождества, за-

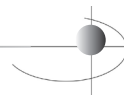
кон (не)противоречия и закон исключённого третьего. Конечное не может быть истинным, будь то хоть чувственный мир, или даже мир понятий, но понятий определённых. Одним из главных орудий новой диалектической методологии становится омонимия, некогда успешно используемая софистами для «шутки» и победы в спорах, а позже поставленная Аристотелем под пристальный контроль формальной логики. Гегелю симпатичны софисты и он возвращает им доброе имя, утверждая, что своим образованием «Греция была обязана софистам, так как они учили людей мыслить о том, что должно пользоваться у них признанием, и, таким образом, их образование было подготовкой как к философии, так и к красноречию» [3, с. 10]. Гегель приветствует и принимает также и позицию скептицизма, согласно которой «противоположные определения», склонности, привычки и т. д. обладают «одинаковой силой» [3, с. 390].

Но Гегель, в отличие от софистов, уже не «шутит», ведь он впервые в истории человеческой мысли создаёт учение, которое не может быть опровергнуто. Его учение позволяет не только посмеяться над глупым юнцом, оно уже способно всё объяснить и всё предсказать. Для него больше нет тайн ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем. На смену законам формальной логики, некогда созданной для борьбы с интеллектуальными «шутниками» и шулерами, приходят законы логики диалектической, в которой бытие то же самое, что и ничто, в которой количество переходит в качество, а потом обратно, в которой противоположности борются в своём единстве, и белое есть чёрное. Как и скептики, Гегель уверен, что об одних и тех же вещах можно говорить противоположным образом, «ибо мужики знают, что все земные вещи преходящи и их бытие, следовательно, столь же хорошо, сколь и их небытие» [3, с. 382].

Для создания такой всемогущей логики Гегель обращается за помощью к «народной» мудрости; именно в этом кладезе мысли черпает он свои идеи и не скрывает: «Задача философии состоит лишь в том, чтобы ясно осознать то, что люди издавна признавали правильным относительно мышления» [6, с. 119]. И уже нет смысла бороться с алогизмами и паралолизмами. Наоборот, всё это «народное» мышление должно стать методологическим арсеналом новой философии. И Гегель говорит: «Философия, таким образом, не устанавливает ничего нового; то, что мы получили здесь с помощью нашей рефлексии, есть непосредственное убеждение

каждого человека» [6, с. 119]. А возможности «народного» мышления, запечатлённые в языке, безграничны. Гегель рад, что сам язык предоставляет такую методологическую возможность, и считает, что это не просто случайность. Если омонимия есть в языке, прижилась в нём, то это отражает суть не только национально-народного мышления, или человеческого мышления, но и вообще мышления. «Эта двойственность в словоупотреблении, – говорит Гегель, – когда одно и то же слово имеет отрицательный и положительный смысл, не должна рассматриваться как случайная, и тем менее должны упрекать язык в путанице, а должны усмотреть здесь спекулятивный дух нашего языка, переступающего пределы голого рассудочного “или-или”» [6, с. 238]. Как и софисты, Гегель уверен – можно всё доказать. Надо лишь быстро «схватить», объединить все точки зрения, а затем, по своей выгоде «непосредственно вызывать в уме эти богатства категорий, чтобы рассматривать согласно им какой-нибудь предмет» [3, с. 12]. И в отличие от скептиков, которые пользовались «своей диалектикой случайным образом, наталкиваясь на тот или иной материал» [3, с. 382], Гегель омонимию слов осознанно ставит на службу своей методологии.

Возвращение в животворящую стихию «народной» мысли позволяет Гегелю найти подходящее слово для того, чтобы запечатлеть диалектическое единство противоположностей – *aufheben*. Гегель раскрывает философский потенциал этого слова: «*Aufheben* – значит, во-первых, устранить, отрицать, и мы говорим, например, что закон, учреждение и т. д. *seien aufgehoben* (отменены, упразднены). Но *aufheben* означает также сохранить, и мы говорим в этом смысле, что нечто сохранено (*aufgehoben sei*)» [6, с. 238]. Вот это и есть сердцевина гегелевской диалектики – омонимия, и не просто омонимия, которую следует иметь в виду при передаче мысли, а конгломерат смыслов, сосредоточенных в одном слове и выдаваемых за понятие. Более того, из этого «мешка» смыслов в нужный момент актуализируется лишь подходящее случаю значение слова. Удобно. Удобно для интеллектуальных аферистов. Русское слово «брак» (от «брат» за себя замуж) можно вполне к случаю выдать за немецкое слово «брак» (изъян, дефект изделий). Это был изумительный брак, сегодня такого уже не встретишь. Следуя логике Гегеля, не должно рассматриваться как случайное совпадение в русском языке в одном слове



«мат» немецкой мягкой подстилки, арабско-го поражения в шахматной игре и французского отсутствия блеска гладкой поверхности предмета. Это был мат, всем матам мат – без блеска, но как эффектно. Следует заметить, что такими «лингвистическими» средствами можно вести за собой целые народы, особенно после уничтожения или запугивания его интеллектуальной элиты. Игра слов увлекает. Языковое (словесное) мышление берёт верх. И Гегель это хорошо понимает, понимает и использует для создания новой логики.

Язык, с точки зрения Гегеля, во всей красе синонимии и омонимии – истинный источник всеобщего. Гегель об этом так и говорит: «Так как язык есть произведение мысли, то нельзя посредством него выразить ничего, что не являлось бы всеобщим» [6, с. 114]. В отличие от метафизического догматизма, построенного на строгом или-или, диалектика Гегеля вполне совмещает в себе противоположности, причём одновременно принимая и то, и другое, и не принимая ни того, ни другого. «Истинное, спекулятивное есть, – как утверждает Гегель, – напротив, как раз то, что не имеет в себе таких односторонних определений и не исчерпывается ими, а как тотальность совмещает в себе те определения, которые догматизм признаёт незыблемыми и истинными в их раздельности» [6, с. 139]. И если догматизм «рассудочной метафизики» вынужден терзать себя выбором между односторонними определениями, полагая их незыблемыми, то диалектика, вобрав в свои понятия всю мудрость народа, запечатлённую в языке, без труда решает любую проблему, точнее, и проблем противоречия в этой методологии нет.

Вот как Гегель поясняет разницу в образовании понятий между метафизическим догматизмом и диалектическим идеализмом на примере: «Так, например, идеализм утверждает: душа не есть только конечное или только бесконечное, но она по существу есть как то, так и другое и, следовательно, не есть ни то, ни другое, т. е. такие определения в их изолированности не имеют силы, но получают её лишь как снятые» [6, с. 139]. В этой связи следует отказаться от односторонних определений, представляющих собой атавизмы «старой» логики. Определения новой логики должны быть свободны от проблем противоречия, а для этого их следует конструировать путём суммирования односторонних определений, и использование омонимов для этих целей представляет особый методологический интерес.

Вскрывая механизм образования диалектических понятий, Гегель поясняет: «Но понятие как нечто конкретное (и даже как всякая определённая вообще) существенно представляет в самом себе единство различных определений» [6, с. 140]. В результате такого конструирования понятий они все превращаются в космологические, т. е. в такие, о которых И. Кант сказал, что они «не допускают, чтобы им был дан соответствующий предмет в каком-нибудь возможном опыте; более того, они даже не допускают, чтобы разум мыслил их согласно с общими законами опыта...» [9, с. 364]. И если у Канта количество космологических идей ограничено («их может быть только четыре, ни более, ни менее, потому что существует именно четыре ряда синтетических предпосылок, *a priori* ограничивающих эмпирический синтез» [9, с. 365]), то у Гегеля любое понятие суть космологическое. Критикуя Канта по поводу количественного ограничения антиномий, Гегель вполне отчётливо высказывает свою точку зрения: «Кант обнаруживает (*"Kritik der reinen Vernunft"*, S. 320) здесь четыре противоречия, что, однако, слишком мало, ибо в каждом понятии имеются антиномии, так как оно не просто, а конкретно, содержит в себе, следовательно, различные определения, которые вместе с тем противоположны» [5, с. 492].

Космологические понятия, как известно, приводят Канта к антиномиям, из невозможности решения которых следуют ограничения наших суждений о мире. В свою очередь, космологические понятия Гегеля отменяют все границы в суждениях не только о мире в целом, но и о любом конкретном явлении. При этом Кант выглядит вполне пессимистом, т. к. предлагает считать и тезис, и антитезис ложными, а явления вне наших представлений как «суть ничто» [9, с. 394]. А Гегель, превративший все понятия в космологические, настроен оптимистично, т. к. для него нет неразрешимых задач, ведь любое понятие представляет собой сумму всех возможных его «народных» определений, а, значит, по любому случаю есть возможность актуализировать из него нужный смысл. Но из круга не выйти, ведь дух, по утверждению Гегеля, «есть сознание, он свободен, потому что в нём начало и конец совпадают» [3, с. 87]. Перебирая заложенные им же самим смыслы различных до противоположности определений в содержание понятий, дух развивается. Он движется в круге смыслов, свободно, лишь по своему желанию, перебирая свои «подлинные убеждения». И это движение не

по прямой и даже не по спирали. Это движение по кругу. Гегель сам об этом говорит: «Это движение есть, в качестве конкретного движения, ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития» [3, с. 90].

Если же кому-либо придёт желание утверждать, что сменяющие друг друга смыслы не тождественны, то у Гегеля и для этого случая есть беспроегрешный рецепт: «Нечто, находясь в отношении с другим, само уже есть некое другое по отношению к этому последнему. Так как то, во что нечто переходит, есть то же самое, что и само переходящее (оба имеют одно и то же определение, а именно быть другим), то в своём переходе в другое нечто лишь сливается с самим собою, и это отношение с самим собою в переходе и в другом есть истинная бесконечность» [6, с. 234]. Это рассуждение Гегеля и есть момент истины в понимании единства противоположных смыслов в немецком слове *“aufheben”*: нечто, переходя в другое, не только становится другим, но и одновременно с этим превращает себя в прошлом в другое в ставшем настоящим! Снятие одновременно и отменяет прошлое, и сохраняет его. Именно так «работает» закон отрицания отрицания. И Гегель, продолжая свою мысль о тождестве другого в настоящем с другим в прошлом, отмечает: «Или, с отрицательной стороны, изменяется именно другое, оно становится другим другого. Таким образом, бытие снова восстановлено, но как отрицание отрицания и есть для-себя-бытие» [6, с. 234]. Это и есть

диалектика снятия. Основы такой диалектики были заложены, как хорошо известно из истории философии, ещё софистами.

**Заключение.** Гегель владеет истиной, и потому, как и дух, свободен в своём творчестве. Противоречия, из которых соткан дух, не страшны духу и не страшны Гегелю. Гегель замечает в этой связи: «Всякое сознание, напротив, содержит в себе некоторое единство и некоторую разделённость и тем самым противоречие» [7, с. 26]. Всё в этом мире состоит из противоречий. Более того, именно сам дух привнёс в этот мир противоречия и он знает об этом, а потому и не беспокоится. Гегель так и говорит об этом: «Противоречие, однако, потому переносится духом, что этот последний не имеет в себе ни одного определения, про которое он не знал бы, что оно положено им самим и, следовательно, им же самим вновь может быть снято» [7, с. 26]. При этом «снято» определение может быть по желанию «духа» либо в смысле отменено, либо в смысле сохранено, ведь и в этом случае «власть духа над всем имеющимся в нём содержанием составляет основу свободы духа» [7, с. 26]. Снято и всё, без комментариев. Но обязательно снято, т. е. или отменено, или сохранено. А, как известно, предсказание, основанное на дизъюнкции утверждения и его отрицания, всегда сбудется! В этой связи закон отрицания отрицания является «беспроегрешным».

Дух в своём движении не может выйти за пределы себя, т. к. он един и тотален, а потому он может в движении лишь менять имеющиеся в наличии свои же формы и своё содержание, которые в духе тождественны друг другу, как едины и тождественны в «снятии» сохранение и отмена. Так, путём снятия, и происходит отрицание отрицания. Не может не происходить!

#### Список литературы

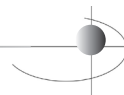
1. Аристотель. Категории. М.: ГСЭИ, 1939. 84 с.
2. Аристотель. Метафизика. М.: СОЦЭКГИЗ; Л., 1934. 348 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. вторая. СПб.: Наука, 2006. 424 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. первая. СПб.: Наука, 2006. 350 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. третья. СПб.: Наука, 2006. 584 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 454 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 472 с.
8. Даниленко Л. Е., Реунов Ф. Н. О месте закона отрицания отрицания в системе законов диалектики // Диалектика отрицания отрицания. М.: Политиздат, 1983. С. 28–38.
9. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2011. 736 с.
10. Свидерский В. И. О современном понимании закона отрицания отрицания // Диалектика отрицания отрицания. М.: Политиздат, 1983. С. 59–71.
11. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, Т. 1. 1975. 399 с.

Статья поступила в редакцию 10.09.2016; принята к публикации 10.11.2017

#### Библиографическое описание статьи

Жилин В. И. Диалектический закон отрицания отрицания: «снятие» по Гегелю // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 100–105. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-100-105.





**Vladimir I. Zhilin,**  
*Doctor of Philosophy, Associate Professor,*  
*Plekhanov Russian University of Economics, Omsk Institute (Branch)*  
*(18, 10 let Oktyabrya St., Omsk, 644009, Russia),*  
*e-mail: ZhilinVI@yandex.ru*

### **The Dialectical Law of Negation of the Negation: “Sublation” According to Hegel**

“Sublation” is one of the basic concepts both in Hegel’s dialectics and in Marxist philosophy. Using this dialectical concept, it is possible within the accepted cliché of thought to explain a qualitative change in the system with simultaneous preservation of its former structure and/or form. Thanks to “sublation” in a newly formed system it is possible not only to preserve all the best from the “old” system but also to ensure progress. For creating such an effective methodology Hegel uses homonyms which “make” concepts contradictory. And further it is possible to say that any change has happened by sublation. Using dialectics as methodology, Hegel creates the doctrine which cannot be confuted. This doctrine is capable to explain everything and to predict everything. In this regard the law of negation of the negation is “safe.” The spirit in its movement cannot go beyond itself since it is single and total, and, therefore, in the movement it can change only its own available forms and its contents which are as identical with each other in the spirit as preservation and cancellation are united and identical in “sublation.” Thus, negation of the negation is performed by sublation.

**Keywords:** sublation, Hegel, law of negation of the negation, dialectics

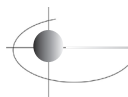
#### **References**

1. Aristotel'. Kategorii. M.: GSEI, 1939. 84 s.
2. Aristotel'. Metafizika. M.: SOTS'EKGIZ; L., 1934. 348 s.
3. Gegel' G. V. F. Lektsii po istorii filosofii. Kn. vtoraya. SPb.: Nauka, 2006. 424 s.
4. Gegel' G. V. F. Lektsii po istorii filosofii. Kn. pervaya. SPb.: Nauka, 2006. 350 s.
5. Gegel' G. V. F. Lektsii po istorii filosofii. Kn. tret'ya. SPb.: Nauka, 2006. 584 s.
6. Gegel' G. V. F. Entsiklopediya filosofskikh nauk: v 3 t. T. 1. Nauka logiki. M.: Mysl', 1974. 454 s.
7. Gegel' G. V. F. Entsiklopediya filosofskikh nauk: v 3 t. T. 3. Filosofiya dukha. M.: Mysl', 1977. 472 s.
8. Danilenko L. E., Rekunov F. N. O meste zakona otritsaniya otritsaniya v sisteme zakonov dialektiki // Dialektika otritsaniya otritsaniya. M.: Politizdat, 1983. S. 28–38.
9. Kant I. Kritika chistogo razuma. M.: Eksmo, 2011. 736 s.
10. Sviderskii V. I. O sovremennom ponimanii zakona otritsaniya otritsaniya // Dialektika otritsaniya otritsaniya. M.: Politizdat, 1983. S. 59–71.
11. Sekst Empirik. Sochineniya v dvukh tomakh. M.: Mysl', T. 1. 1975. 399 s.

**Received: September 10, 2016; accepted for publication November 10, 2017**

#### **Reference to the article**

*Zhilin V. I. The Dialectical Law of Negation of the Negation: “Sublation” According to Hegel // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 100–105. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-100-105.*



УДК 165+11/12

**Диана Владимировна Прокофьева,**  
кандидат философских наук, доцент,  
Башкирский государственный университет  
(450076, Россия, г. Уфа, ул. Заки Валиди, 32),  
e-mail: Janis-maverick@yandex.ru

### Гуманистические воззрения Э. Фромма и православие: точки соприкосновения

В статье анализируются точки пересечения гуманистических тенденций в воззрениях Э. Фромма и идей православного христианства. В своих работах при упоминании религиозного подхода психоаналитик чаще всего ссылается на протестантизм (как воплощение учений М. Лютера и Ж. Кальвина), реже – на католицизм. Однако они отличаются от традиционного для России православного христианства, в исходных идеях которого мы можем найти гораздо больше общих с гуманистическим психоанализом моментов. Во-первых, очевидно различие индивидуалистического, свойственного западной протестантской ментальности, и коллективистского, характерного для Востока и для России в частности, восприятия мира. Как раз о преодолении негативных моментов первого через второе писал Фромм. Во-вторых, мы отмечаем общие гуманистические тенденции, в основе которых лежит восприятие человека как отдельной целостной личности, ценностями для которой должны стать саморазвитие, любовь, творческая самореализация, свобода и ответственность. Кроме того, это ориентация на подлинное бытие, а не на обладание, в том числе и в вопросах веры, которая воспринимается не как карта с готовыми ответами и решениями, а как путь человека к самому себе и истинному нравственному идеалу.

**Ключевые слова:** Фромм, гуманизм, христианство, православие, протестантизм, отчуждение

**Вводная часть.** Работы психоаналитика и мыслителя Э. Фромма посвящены человеку в современном ему обществе и тем механизмам, которые способствуют его отчуждению от этого общества и от самого себя. Рассматривая эти проблемы с различных аспектов, не обходит он стороной и религиозный взгляд на них, и религиозный подход в целом. Фромм, говоря о религии, в основном берёт в пример христианство в наиболее знакомом ему западном «варианте» – католицизм и в большей мере протестантизм, которые отличаются от традиционного для России православия. По сути, в том, что Фромм говорит о свободе, освобождении и обретении человеком самого себя, можно найти много близкого к постулатам православного христианства.

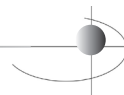
**Данные о методологии и методике исследования.** Для обозначения вышеуказанных схожих моментов нами был применён компаративистский подход, а также метод анализа.

**Результаты исследования.** Э. Фромм подразделяет религии на два типа – авторитарные и гуманистические: «Вопрос не в том, религия или её отсутствие, но в том, какого рода религия: или это религия, способствующая человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует» [10, с. 161]. Христианство относится к гуманистическим

религиям, поскольку в нём уже намного слабее (по сравнению с иудаизмом, к примеру) роль авторитета, на место подавления приходит любовь как к ближним, так и к врагам (заповеди блаженств, записанные в Нагорной Проповеди в Евангелии от Матфея, Евангелии от Луки) [1]. Одним из ключевых моментов выступает и наличие братских уз, которые позволяют людям чувствовать единство друг с другом. Это созидательное единство, основанное на благородных чувствах, а не на страхе перед авторитетом, желании подавления и/или подчинения.

Православие основывается на Священном Писании и Священном Предании, здесь силен авторитет церкви, отцов церкви, велика роль обычаев и таинств (церковных обрядов). Православное христианство не терпит полумер и реформаций, требует строгого следования своим букве и духу. Потому оно и носит название ортодоксального (“Orthodoxy” или “Eastern Orthodoxy” в английском языке). Кроме того, существуют толкования Писания святыми, отцами церкви, приобретшие вид религиозно-философских трудов и наставлений, поскольку философия в нашей стране на протяжении долгого времени существовала только в рамках религии (фактически до XVIII века).

В то время как в Европе расцветала эпоха Возрождения, пришедшая из Италии, в



России, по сути, ещё господствовал феодализм – и на социальном, и на ментальном уровнях. Протестантизм стал основой индивидуализма и впоследствии капитализма, православие же было оплотом традиционности, неизблемости и неизменности строя. Фромм пишет о том, что Лютер и Кальвин дали человеку свободу и независимость от церкви и её канонов, предоставив его спасение самому себе: «...его концепция веры и спасения основывается в первую очередь на собственных заслугах индивидуума, причём вся ответственность за содеянное лежит на нём самом, а не на власти, которая могла бы дать ему то, к чему он стремился и чего добился сам благодаря усилиям и старанию» [7, с. 90]. В основе протестантизма лежит дух реформизма, пересмотр старых канонов и отсеменение отживших себя, по мнению реформаторов, моментов католицизма. Это был протест против становившейся безграничной власти Папы, коррупции внутри церковной системы, расхождения провозглашаемых истин с реальными делами и поступками служителей, искусственно усложнённой церковной системы.

С одной стороны, это большая свобода для человека. С протестантизма и реформ Лютера и Кальвина, с гуманистического мировоззрения эпохи Возрождения и началось осознание человеком самого себя как индивидуальности и становление индивидуализма в целом. Но, с другой стороны, это вело к ослаблению межличностных связей и к отдалению людей друг от друга. Именно в западном мире зарождается понятие и явление «личного пространства» как некоторой принадлежащей человеку зоне комфорта, в том числе и моральной. Кроме того, человек, отдаляясь от церковных канонов и «условностей», тем не менее, должен был признать свою ничтожность перед Богом. Реформистское учение постулировало, что, именно умалаясь, человек будет возвеличен. Он не может считать себя хозяином своей собственной судьбы, поскольку в кальвинистском учении всё предопределено Богом заранее, и даже если человек «спасён», то спасён он только по воле Бога, поскольку вошёл (по некоему божественному промыслу) в число избранных. Фромм так пишет об этом моменте в протестантизме: «Это новое религиозное течение выражало чувство свободы, но в то же время указывало индивидууму на его ничтожность и никчёмность. Оно предлагало свой выход, убеждая человека, что вполне возможно и даже необходимо приобрести новую свобо-

ду и уверенность только посредством полной покорности и самоуничтожения» [7, с. 107]. Позже это было осмыслено в философских исканиях С. Кьеркегора, который отмечал парадоксальность веры. То, что обычному человеку будет казаться абсурдным и ненормальным, для человека религиозного станет единственным возможным выбором жизненного пути и проявлением смирения – одной из главных христианских добродетелей. Таким образом, по Кьеркегору Истина – это не то, что понимается разумом и осознаётся, а то, что ниспосылается человеку свыше и переживается им. Это отнюдь не означает субъективность истины, наоборот, она объективна и заключается в Боге, но путь и переживание её у каждого человека глубоко индивидуальны [4, с. 54].

Развивая идеи С. Кьеркегора в контексте проблем экзистенциального отчуждения, Э. Фромм использует понятие свободы в негативном аспекте, отталкиваясь от библейского мифа об изгнании человека из Рая. Человек, по его словам, выбирает «свободу от» – от Бога и от рая, от природы и от другого человека. Он получает желанную свободу, избавляется от запретов и авторитетов, не дававших ему поступать как хочется, но при этом у него появляется чувство отчуждения от самого себя, которое выражается в неуверенности, тоске, тревоге, одиночестве. Освобождая себя с одной стороны, человек закрепощается с другой. Человек оказывается один на один с окружающим его миром, теперь он сам несёт ответственность за себя и свои поступки [7, с. 54].

В свою очередь, индивидуализм и протестантизм стали благодатной почвой для зарождения и развития капитализма. Теперь люди могли более свободно существовать, действовать и работать в обществе. По сути, Фромм рассматривает учения Кальвина и Лютера не как представляющие гуманистические религии, а скорее как авторитарные. Несмотря на то, что человек обретает свободу и осознание индивидуальности, он отчуждён от Бога. Сама фигура Бога в трактовке Лютера и Кальвина – верховный авторитет с неограниченной властью, которая не нуждается в логическом обосновании и в некоторых местах даже противоречит Евангельским постулатам. В протестантской этике практически нивелирован авторитет церкви как посредника между человеком и Богом. То есть, с одной стороны, человек стал как бы ближе к Богу – устранён посредник, «третий лишний», и человек может обращаться к нему напрямую.

С другой стороны, это тот самый грозный отец, который пугает уже одним своим образом: «Отношение человека к Богу, основанное на индивидуалистическом восприятии, явилось психологической подоплекой появления индивидуализма в мирской жизни человека и общества в целом» [7, с. 135].

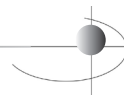
Противоположностью западному индивидуализму будет традиционное российское (русское) понятие «соборность», выражающее важную часть ментальности. Церковная организация и сам образ церкви представляют в православном христианстве квинтэссенцию этого понятия. Сама церковь имеет неукоснительный авторитет среди верующих, однако патриарх, в отличие от Папы Римского, например, не считается наместником Бога на земле.

То, что показывает разобщённость в западной культуре, практически отсутствовало в культуре русской. Интересно, что и само понятие «отчуждение» в философском аспекте начали рассматривать именно западные философы [2; 3, с. 158]. Для традиционной русской культуры это понятие больше связано именно с религией. В христианском (православном) учении отчуждение – это отпадение от Бога, и как следствие – потеря человеком своей богоподобной сущности. Довольно кратко и ёмко написано об этом в работе Архимандрита Платона (Игумнова) «Православное нравственное богословие»: «В жизни каждого человека следствием совершённого греха является отчуждённость личности от Бога и от общения с людьми. Отчуждённость от Бога переживается человеком как состояние покинутости, необъяснимой тоски, внутреннего одиночества, обречённости и бессмысленности личного существования. Чтобы преодолеть вызванный последствиями отчуждённости религиозно-нравственный кризис, необходимо время и критическое осмысление своего духовного состояния» [5]. Таким образом, отпадение от Бога, религиозное отчуждение является естественным началом внутреннего кризиса человека, который затем находит и своё внешнее выражение. И Бог здесь – не подчиняющая высшая сила, а подлинный идеал. В религиозной мысли отчуждение – это именно отпадение, поэтому человеку нужно не найти для себя новое комфортное для существования состояние, а вернуться в то потерянное. Здесь речь, скорее всего, не об индивидуальном знании человека, а опять же о родовой сущности, через которую и передаётся интуитивное экзистенциальное «знание» о потере, об «изначальном».

В христианстве «Я» человека соотносится с отчуждением и одиночеством. Истинная личность – это всегда «мы» («соборность»). Это идёт от понимания Бога как Троицы, Бог един в трёх лицах, трёх ипостасях. Поскольку человек – образ и подобие Божие, то он не может существовать изолированно от других, должно быть отношение взаимной любви и уважения. Именно в таком состоянии человек является личностью и обладает цельностью: Бог, человек, другой человек.

Интересно, что Фромм называет психоаналитический процесс поиском истины. Под истиной он понимает отличие истинного от ложного внутри самого человека, достижение внутренней свободы, саморазвитие и самораскрытие [10, с. 194]. Главной целью психоаналитического процесса и учения Фромм провозглашает человека. То есть это путь к самому себе, своим сокрытым глубинам, своей свободе и осознанной жизни. Такой гуманистический психоанализ возвеличивает человека, делая его ответственным за собственную жизнь. Религия же – это путь к Богу как к истине. Христос говорит в Евангелии: «Я есмь путь и истина и жизнь». То есть что является истиной, уже известно, конечная точка пути обозначена. Важно следовать тому самому пути, чтобы правильно достичь конечного пункта – собственного освобождения от греховной сущности. Помочь в этом человеку призван священник, как проводник, осуществляющий таинство исповеди и дающий определённые наставления. В протестантской (как и евангелистической) модели эту роль выполняет психоаналитик – человек облегчает перед ним свою душу и ищет путь к самому себе. В целом, освобождение от греховной сущности, которая часто связана с телесной оболочкой человека, является целью практически для всех религий.

**Обсуждение результатов исследования.** Достижение свободы, освобождения человека – это цель и христианского учения, и психоанализа. Христианское понимание свободы отличается от различных светских трактовок этого понятия. Свобода в христианстве – это свобода от греха, своих пороков и страстей. Кроме того, человек изначально наделён свободой выбора своего пути и тем он ответственен за свою судьбу. Однако, в отличие экзистенциализма Сартра, ответственен человек не только перед собой и обществом, но, самое главное – перед Богом. Гуманистический психоанализ здесь весьма близок православному пониманию – здесь говорится о свободе от страстей, бушевающих человека, от того, что внутренне зажимает



его, от подавляющих его шаблонов. Человек зажат внутренне различными комплексами и страхами (в том числе страхом быть непонятым и непринятым обществом, не оправдать ожидания), внешне – давлением общества и социальных структур. Свобода здесь отнюдь не связана с вседозволенностью или высвобождением животного начала в человеке. Свободный человек полностью ответственен за свои поступки, это гармонично развивающаяся личность, идущая по пути познания мира и самопознания. Свободный человек – это тот, кто смог найти путь к реализации собственной личности. Реализация эта происходит через разумное и эмоциональное осознание и затем реализацию себя: «...основу позитивной свободы составляет спонтанная активность всей личности индивидуума в целом» [7, с. 317]. Спонтанность, в данном случае, – это искренность чувств, слов и поступков, которые являются выражением подлинной сущности человека, а не общественных шаблонов и клише. Это проявление наполненности жизни «здесь и сейчас», и оно отнюдь не исключает ответственности, даже наоборот. Если человек берёт на себя смелость говорить, действовать и жить самостоятельно, то именно он, а не кто-то другой, будет ответственен за последствия. Здесь можно найти пересечение с библейским упоминанием птиц, которые живут сегодняшним днём и не заботятся о том, что будет завтра. Они живут по законам природы, подчиняются инстинктам и рефлексам, у человека же есть разум, который (в идеале) не позволяет стать безответственным и безмятежным, но даёт возможность осознать происходящее вокруг и с ним непосредственно, анализировать и накапливать опыт. Это даёт более сложное понимание и проживание осознанного счастья, нежели биологические удовольствия от жизни. Поэтому для человека более важной должна быть забота о его духовном состоянии. В данном случае спонтанная осознанная деятельность сродни понятию творчества, творения собственной жизни. Свобода реализуется через спонтанность, ответственность и творчество, которые находят выход в любви (солидарности) и труде.

Труд должен вновь обрести для человека свой внутренний смысл, ведь главной мотивацией современного общества стало получение экономической выгоды. Основным стимулом для накопления богатств являются понятия престижа, успеха, общественного мнения, которые заставляют людей трудиться ради того, чтобы стать богаче и успешнее своего соседа. Деньги становятся мерил

человеческой состоятельности, – обретая их, человек чувствует уверенность. Индивидуализация, которая является двигателем экономического прогресса, начиная с эпохи Возрождения, привела к потере социального смысла труда, она разделяет людей и заставляет их преследовать каждого свой интерес, а не служить одной общей цели. Очень важно, что реализуя себя в неотчуждённом труде, человек реализуется и как родовое существо, человек сможет ощущать и воспринимать себя в созданном им мире. Неотчуждённый труд – это не просто труд, и тем более не механический труд, но активная творческая деятельность человека в мире, процесс созидания и развития своего потенциала. Человек, трудясь, создаёт нечто, вкладывает туда частицу себя, но также в этом процессе он создаёт и самого себя. Сама же необходимость трудиться в этой идеальной ситуации не является ограничением свободы, поскольку именно реализуясь в труде, в определённом виде деятельности, раскрывая свои задатки и потенциал, человек самовыражается и обретает, таким образом, истинную свободу, становится цельной личностью, развивает свои способности и индивидуальность [6, с. 96].

Фромм делает интересное замечание – он говорит о том, что религия для западного человека с определённого момента отошла на второй план. Это было спровоцировано бурным развитием науки в XVII веке и, по сути, рациональностью западной цивилизации [11, с. 68–69]. Человек начинает верить только в то, что может быть доказано и объяснено с помощью положений и доводов науки. Это называется рационализмом и здравым смыслом («религия прогресса»). В определённый момент компьютер как чёткая, слаженная «модель разума» становится для человека богоподобным. Истина, которую выдаёт компьютер, искусственный интеллект, не преследует своих собственных корыстных целей, она претендует на объективность. Конечно же, здесь «духовность» и духовная связь между людьми отходят на второй план. В российской действительности мы видим, что разум и рациональное познание не заменяют полностью религиозный подход. Более того, на бытовом уровне людям скорее необходимо верить, нежели знать. Это похоже на добровольное самоограничение в свободе, на веру в неотвратимость многих событий, и потому бесполезность любых усилий. Часто понятие «смирение» распространяется на все сферы жизни человека, который относит себя к верующим представителям православного христианства и придерживается всех правил. Эта

безропотность по отношению к фаталистично воспринимаемой жизни воспроизводится и в таких пословицах, как: «Христос терпел, и нам велел», «Бог дал – Бог и взял», и т. д. Но если мы рассмотрим библейские сюжеты ближе, они не покажутся нам настолько пропитанными неотвратимостью судьбы. Свободный выбор того же Христа был осмысленным, и являлся, говоря словами Канта, категорическим императивом. И, однако, это не делало его смиренным в плане социальном – это и протест против фарисеев и книжников, стремившихся к власти и обогащению, и разгон торговцев с территории храма.

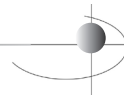
Особое внимание и в христианской и в психоаналитической моделях уделено борьбе с идолопоклонством. Под идолами понимается всё то, что было создано человеком, и затем возведено в культ, сделано объектом поклонения. Ими могут выступать как объекты материального мира (деньги, предметы искусства, люди, здания и т. д.), так и духовного (слава, чей-либо авторитет). В христианском понимании это – борьба со страстями и грехами человека, которые приводят к принижению человека. Он перестаёт быть свободным в плане выбора и обладания собственной волей, а подчиняется желаниям или же сотворённым своими руками вещам. Так же пишет об этом и психоаналитик: «Верит человек в Бога или не верит – это вторично, главное – не поклоняется ли он идолам. Концепция отчуждения, по сути, та же, что и концепция идолопоклонничества – это подобострастное отношение человека к вещам и обстоятельствам, которые он сам создал. Верующих и неверующих объединяет одно – их общая борьба против идолопоклонства и убеждение в том, что ни вещь и ни институт никогда не должны занимать место Бога или, как предпочитают выразиться неверующие, то место, которое предназначено для Небытия» [11, с. 153].

Помочь преодолеть этот момент может аскетизм, об отсутствии которого в протестантской (и позже капиталистической) этике пишет Фромм [7, с. 143], присутствует в православии. На первый взгляд, аскетизм в христианстве можно сравнивать с мазохизмом и желанием уйти от своей свободы и, следовательно, от ответственности за свою жизнь, следуя предписанным нормам, правилам, и при этом ограничивая себя физически. Но одним из главных постулатов христианства является свобода выбора – то есть именно человек выбирает, совершать ли ему определённый поступок или нет. Выходит, что ответственность за выбор (и его последствия)

лежит именно на нём. Вопросы может вызывать лишь постулат детерминированности последствий. То есть фактически мы выбираем не «путь», а последствия, причём с той точки зрения – устраивают ли они нас. Даже в ситуации выбора мы оказываемся ограниченными последствиями этого выбора. Однако, в любом случае выбор этот совершается человеком самостоятельно, исходя из его желания и возможностей.

Жертвенность – одно из главных положений в религии, и оно же важнейшее в фроммовском понимании любви. Главным проявлением божественной любви к людям в христианстве считается первое пришествие Христа и его физическая смерть для искупления грехов всех людей. С этого момента у всех живущих появляется шанс на спасение. Поскольку Христос провозглашается нравственным идеалом, то и людям следует принять жертвенность во имя другого как один из ключевых моментов своего образа жизни. Фромм пишет, что желание отдавать, а не брать следует расценивать как проявление здоровой любви. Здесь работает принцип «отдавая – преумножаешь», и это касается собственных усилий, времени, эмоций, знания и т. д. Если же человек нацелен на моральное и духовное потребительство, то это можно назвать невротическим чувством, которое выражается в эксплуатации другого человека ради собственного удовольствия, комфорта или выгоды. Для Фромма это очевидное проявление привязанности, несамостоятельности, а, значит, незрелости личности.

Рассуждая о феномене любви, Фромм говорит, что это чувство является естественным для человека. Более того, любить другого способен лишь тот, кто смог полюбить себя. Здесь речь не об эгоистичном себялюбии или «самости», а о понимании самого себя, принятии как цельной личности, которая готова развиваться, быть открытой для мира и других людей. Безусловно, это требует открытости мировоззрения человека. Лютер и Кальвин, по утверждению Фромма, считают любовь к себе греховным проявлением. Для них любовь к себе и любовь к ближнему – это понятия взаимоисключающие, поскольку тот, кто любит другого, не может и не должен любить себя; тот, кто любит себя – не сможет полюбить другого [7, с. 143]. Таким образом, понятие «любовь к себе» рассматривается как эгоизм и заикленность на себе, своих желаниях и страстях. Однако это противоречит второй заповеди Христа: «Возлюби ближнего своего, как самого себя». Следуя простой ло-



гике, мы видим, что сначала идёт любовь к себе, на которую и ориентируется человек в своей любви к ближнему, к другому. Любовь к себе – полная, основанная на восприятии себя как «образа и подобия Божьего», если же она отсутствует, то нет возможности и полюбить кого-то другого. Более того, эта любовь рассматривается не как болезненная привязанность к кому-то одному, она распространяется и на других людей. Эту идею всеобъемлющей любви поддерживает и Фромм: «Любовь – это не обязательно отношение к определённому человеку; это установка, ориентация характера, которая задаёт отношения человека к миру вообще, а не только к одному «объекту» любви. Если человек любит только какого-то одного человека и безразличен к остальным ближним, его любовь – это не любовь, а симбиотическая зависимость или преувеличенный эгоизм» [9, с. 82]. Несмотря на то, что можно выделить такие виды любви, как братская, материнская, эротическая, любовь к себе, любовь к Богу, это чувство Фромм признаёт во всех проявлениях созидательным и развивающим как для объекта, так и для субъекта любви. Под видом любви, преданности могут скрываться мазохистские тенденции (которые всегда идут в комплекте с садистскими), такие, как постоянные попытки оправдать свои желания страдать – верностью, судьбой или обстоятельствами.

**Выводы.** Мы видим много соприкосновений между гуманистическими взглядами Э. Фромма и постулатами православия, несмотря на то, что сам мыслитель занимал больше агностическую позицию. Это общие гуманистические тенденции, выражающиеся в ориентации на саморазвитие, любовь, творческую самореализацию, свободу и ответственность, на подлинное бытие, а не на обладание [8, с. 69]. Конечно, существуют и авторитарные, и гуманистические трактовки и практики христианства, и православного в том числе. По сути, невозможно существование какой-то религии в чисто гуманистическом или в авторитарном ключе – все они будут сочетать в себе в большей или меньшей степени черты и того, и другого. Однако если мы рассматриваем жизнь как динамический, диалектически развивающийся процесс, то мы не можем игнорировать тенденции современности. Невозможно в рамках религиозного учения отгородиться от мира, не принимая во внимание актуальные события или научные открытия. Именно поэтому происходит взаимное влияние религиозного учения на внешний мир, так и обратное – влияние мира на религиозное учение. И основное, что отличает гуманистическую религию от авторитарной – это ориентирование на личность, на её гармоничное развитие как того самого «образа и подобия», а не желание контролировать, подчинять и управлять.

#### Список литературы

1. Библия. Синодальный перевод [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.days.pravoslavie.ru/Bible/Index.htm> (дата обращения: 21.01.2017).
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Философия истории / пер. с нем. Г. Шпета, А. Водена. М.: Эксмо, 2007. 876 с.
3. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского: сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. 735 с.
4. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет: пер. с дат. М.: Республика, 1993. 383 с.
5. Платон (Игумнов) архим. Православное нравственное богословие [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.xra-spb.ru/libr/Platon-Igumnov/0-vvedenie.html> (дата обращения: 21.01.2017).
6. Прокофьева Д. В. Диалектика отчуждения и вовлечения: философское постижение. Уфа: Башкирский гос. ун-т, 2015. 174 с.
7. Фромм Э. Бегство от свободы // Бегство от свободы; Человек для себя / пер. с англ. Д. Н. Дудинской. Минск: Попурри, 1998. 672 с.
8. Фромм Э. Иметь или быть? / пер. с нем. Э. М. Телятниковой. М.: АСТ: Астрель, 2011. 314 с.
9. Фромм Э. Искусство любить / пер. с англ. А. В. Александровой. М.: АСТ, 2016. 221 с.
10. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов: пер. с англ. / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. 398 с.
11. Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий: пер. с англ.; предисл. П. С. Гуревича. М.: Айрис-Пресс, 2005. 352 с.

Статья поступила в редакцию 10.12.2016; принята к публикации 21.01.2017

#### Библиографическое описание статьи

Прокофьева Д. В. Гуманистические воззрения Э. Фромма и православие: точки соприкосновения // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 106–112.



**Diana V. Prokofyeva,**  
Candidate of Philosophy, Associate Professor,  
Bashkir State University  
(32 Zaki Validi St., Ufa, 400076, Russia),  
e-mail: Janis-maverick@yandex.ru

### **Humanistic Views of Erich Fromm and Eastern Orthodoxy: Meeting Points**

The article analyzes the combination points of the humanistic tendencies in Erich Fromm's views and the ideas of Eastern Orthodoxy. In his works the psychoanalyst mentions the religious approach and refers mostly to Protestantism (as translation of the teachings of Martin Luther and John Calvin) and more rarely to Catholicism. However, both streams differ from traditionally Russian Eastern Orthodoxy in whose original ideas we can find more similar points with humanistic psychoanalysis. The first point is the difference between the individualistic perception of the world which is common to western protestant mentality, and the collectivism spirit which is common to the East and Russia in particular. Fromm wrote about the overcoming of the negative moments (estrangement) of the first model through the second one. The second point refers to the common humanistic tendencies based on the perception of human as a distinct whole personality whose values should be self-development, love, creative self-realization, freedom and responsibility. In addition, there is a focus on the true being, not on the possession, including the matters of faith, which should not be perceived as a map with ready answers and solutions, but as the human way to oneself and true moral Ideal.

**Keywords:** Fromm, humanism, Christianity, Orthodoxy, Protestantism, estrangement

#### **References**

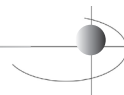
1. Bibliya. Sinodal'nyi perevod [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.days.pravoslavie.ru/Bible/Index.htm> (data obrashcheniya: 21.01.2017).
2. Gegel' G. V. F. Fenomenologiya dukha. Filosofiya istorii / per. s nem. G. Shpeta, A. Vodena. M.: Eksmo, 2007. 876 s.
3. Gobbs T. Levafan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo: sochineniya: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1991. 735 s.
4. K'erkegor S. Bolezn' k smerti // Strakh i trepet: per. s dat. M.: Respublika, 1993. 383 s.
5. Platon (Igunnov) arkhim. Pravoslavnoe npravstvennoe bogoslovie [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Platon-Igunnov/0-vvedenie.html> (data obrashcheniya: 21.01.2017).
6. Prokof'eva D. V. Dialektika otchuzhdeniya i вовlecheniya: filosofskoe postizhenie. Ufa: Bashkirskii gos. un-t, 2015. 174 s.
7. Fromm E. Begstvo ot svobody // Begstvo ot svobody; Chelovek dlya sebya / per. s angl. D. N. Dudinskoi. Minsk: Popurri, 1998. 672 s.
8. Fromm E. Imet' ili byt'? / per. s nem. E. M. Telyatnikovoi. M.: AST: Astrel', 2011. 314 s.
9. Fromm E. Iskusstvo lyubit' / per. s angl. A. V. Aleksandrovoi. M.: AST, 2016. 221 s.
10. Fromm E. Psikhooanaliz i religiya // Sumerki bogov: per. s angl. / sost. i obshch. red. A. A. Yakovleva. M.: Politizdat, 1990. 398 s.
11. Fromm E. Revolyutsiya nadezhdy. Izbavlenie ot illyuzii: per. s angl.; predisl. P. S. Gurevicha. M.: Airis-Press, 2005. 352 s.

**Received: December 10, 2016; accepted for publication January 21, 2017**

#### **Reference to the article**

*Prokofyeva D. V.* Humanistic Views of Erich Fromm and Eastern Orthodoxy: Meeting Points // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 106–112.





УДК 1(091)

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-113-122

**Андрей Анатольевич Сычев,**  
доктор философских наук, профессор,  
Мордовский государственный университет  
(430005, Россия, г. Саранск, ул. Большевикская, 68),  
e-mail: [sychevaa@mail.ru](mailto:sychevaa@mail.ru)

### Провокация в истории философии<sup>1</sup>

Статья посвящена анализу роли провокации в философском дискурсе. Автор выделяет два типа философствования: теоретический (основанный на созерцании и рациональном мышлении) и практический (утверждающий преимущество действия и образа жизни над рассуждениями). В рациональной философии ценность провокации, ослабляющей контроль разума над чувствами, отрицается. Практическая линия философии, напротив, трактует провокацию как искусство воздействия на человека и инструмент социального обновления. В статье рассмотрены провокативные элементы практической линии философствования на примере иронии Сократа, апелляции киников к природе и представителей новоевропейской философии иррационализма – к жизни. Автор демонстрирует, что при всей привлекательности практической линии философствования и резонансности её акций, она всегда находилась и продолжает находиться на маргиналиях философского процесса. Тем не менее, без неё магистральная теория рискует остановиться в развитии, превратившись в набор банальностей. В статье делается вывод о том, что необходимость в провокации возникает там, где мораль, религия, искусство, философия окостеневают и вырождаются в *мёртвые догмы*. Философская провокация, сдвигая баланс между теорией и жизнью в сторону жизни, позволяет стронуть общество с места, дать ему импульс к саморазвитию и возрождению.

**Ключевые слова:** провокация, история философии, Сократ, кинизм, иррационализм

**Вводная часть.** Традиционно считается, что философия отличается от других форм мировоззрения своим системно-теоретическим характером, способствующим построению упорядоченной картины мира. Представления о философии как о созерцательной деятельности (*bios theoretikos*) и её противопоставление практической жизни (*bios praktikos*) получили широкое распространение уже в античную эпоху. Первый классический пример действия, ориентированного сугубо теоретически, представил Фалес. «Говорят, – писал Диоген Лаэртский, – будто однажды старуха вывела его наблюдать звёзды, а он свалился в яму и стал кричать о помощи, и старуха ему сказала: “Что же, Фалес? Ты не видишь того, что под ногами, а надеешься познать то, что в небесах?”» [4, с. 65]. В этой трагикомической ситуации в концентрированном виде отображены все претензии философии на знание об общем, сопровождаемые игнорированием всего конкретного.

Античная культура воспринимала философию, прежде всего, как деятельность, ориентированную на познание, и слабо связанную с какими-либо практическими целями.

Пифагор, вводя в обиход понятие «философия», особо подчёркивал созерцательный характер этого занятия. «Жизнь, – утверждал он, – подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные – торговать, а самые счастливые – смотреть; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины» [4, с. 309]. Всякая практическая деятельность отягощена утилитарными и личными соображениями, в то время как цель философии находится в ней самой: это занятия мудростью ради мудрости; не ремесло, а бескорыстная любовь к познанию истины.

Наиболее адекватной метафорой души для философии как созерцательной деятельности является платоновский образ колесницы, где возница, олицетворяющий разум, управляет конями, символизирующими страсть и вожделение. Без внимания возницы кони могут сбиться с верного пути или сбросить колесницу в пропасть. Этот взгляд на разум как на контролируемую и направляющую инстанцию унаследовала, углубила и довела до уровня непререкаемой догмы

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (Проект № 15-03-00059 «Провокация как конфликтно-генная форма взаимодействия: социологическая, социополитическая и социоморальная интерпретации»).

философская мысль Нового времени. Найти путь к истине можно лишь отбросив всё субъективное и чувственное. «Не плакать, не смеяться, не проклинать, а понимать», – так определил кредо рационалистической философии Б. Спиноза.

Ценность провокации для созерцательной деятельности сомнительна, а опасность вполне очевидна. Всякое провоцирование ослабляет контроль разума над чувствами, а значит, ведёт от социального порядка к хаосу. Оно неизменно сопряжено с серьёзным вызовом человеку: должно осмеивать, оскорблять, унижать, преступать принятые нормы. Закономерной реакцией на такое действие являются сильные аффекты, которые сложно поставить под контроль сознания и подавить – злость, гнев, ярость, унижение, обида. В состоянии душевного волнения ясность мышления ослабляется, сознание затуманивается, и человек принимает неразумные решения, последствия которых могут быть катастрофическими для его целей и репутации, социального порядка в целом. Таким образом, думающему человеку, особенно если он склонен к созерцательной деятельности, следует всячески избегать провокаций.

Представления о философии как о занятии отвлечённо-теоретическом и оторванном от жизни настолько глубоко укоренены в культуре, что и сейчас многим представляются самоочевидными. Первым, кто поставил их под сомнение, был Сократ, продемонстрировавший, что философствовать можно всей своей жизнью. Практическая линия философии, у истоков которой он стоял, предложила новую трактовку провокации как особого искусства и инструмента социального обновления.

**Данные о методологии исследования.** В статье проводится сравнительно-историческое исследование проблемы провокации в практической линии философии на материале идей Сократа, киников (Антисфена и Диогена) и некоторых философов-иррационалистов (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше и др.). В ходе сопоставления их концепций выявляются общие элементы (которые позволяют показать основания провокации и её роль в развитии общества) и существенные различия (позволяющие проследить эволюцию представлений о провокации на фоне культурных изменений). Основанием для сравнения являются оригинальные философские тексты, исторические свидетельства о жизни и деятельности философов и обобщающие работы культурологического характера.

**Результаты исследования и их обсуждение.** Основной импульс к развитию

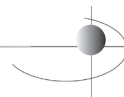
практической линии философствования был задан Сократом, чьи поступки были сознательно нацелены на провоцирование окружающих: собеседников в споре, учеников, судей, жителей Афин. Уже само вовлечение человека в спор, превращение его в собеседника носило отчётливо провокативный характер: «Сократ провоцировал человека на разговор на совершенно любую тему, но при этом такую, в которой его собеседник чувствовал себя уверенно и как будто бы всё о ней знал» [6, с. 84]. Признаваясь в незнании какого-либо предмета, он обращался за разъяснением и советом к специалисту: у воина он спрашивал о мужестве, у рапсода – о поэзии и т. д. Предлагая тему для рассуждений, в которой собеседник свободно ориентировался, Сократ без труда вовлекал того в беседу.

Сократ, рассматривая предмет спора с различных сторон, сопоставлял представления собеседников друг с другом и с общепринятыми мнениями. Выявив их поверхностность, тенденциозность, внутреннюю противоречивость, он подводил оппонентов к выводу, что они на самом деле весьма далеки от понимания вопросов, в которых, казалось бы, должны быть полностью уверенными.

М. М. Бахтин назвал ключевой приём сократовского диалога анакризой. В этом приёме, полагал он, объединены различные «способы вызывать, провоцировать слова собеседника, заставляя его высказать свое мнение, и высказать до конца... Анакриза – это провоцирование слова словом же» [2, т. 6, с. 125]. Сократ дирижировал диалогом так, чтобы рассмотреть каждое ключевое для спора понятие во всех возможных его проекциях. С этой точки зрения анакриза была способом проявления, высвечивания скрытых смыслов, которые человек до того принимал как нечто само собой разумеющееся, не задумываясь по их поводу и не подвергая их критике.

Сократ не просто указывал на неустрашимые противоречия в привычной картине мира собеседников: свой долг он видел в том, чтобы заставить их размышлять самостоятельно, а не механически воспроизводить общеизвестные суждения. Провокация в этой ситуации была если не единственным, то, во всяком случае, наиболее действенным способом вывести окружающих из состояния равнодушия.

Итак, каждый из этапов предприятия по поиску истины сопровождался провокацией: к спору, в споре, после спора. В первом случае провокация выполняла контактоустанов-



ливающую функцию (человек вовлекался в общение), во втором – методологическую (собеседники проясняли для себя неочевидные смыслы общераспространённых мнений), в последнем – мировоззренческую (предполагалось, что по завершению беседы человек начнёт самостоятельно задумываться о вопросах философского характера).

Сократ не был похож на мудрецов, обучавших слушателей готовым истинам. В спорах он никогда не выносил однозначных вердиктов и не давал окончательных ответов на поставленные вопросы. Он пытался выстроить каждую свою беседу так, чтобы её результатом было не усвоение новых знаний о чём-либо, а изменение самого способа восприятия личностью мира. Его слова были направлены на то, чтобы собеседник сумел увидеть в знакомом новое, переосмыслил то, что считал простым и самоочевидным. Они должны были не просто передать информацию, а удивлять, затрагивать за живое, оскорблять. Провокация – наиболее доступный для целенаправленного осуществления способ вызвать подобного рода агрессию [15, с. 98]. Поэтому вполне объяснимо, что Сократ предпочитал выступать в роли провокатора, а не уважаемого учителя мудрости. Истина для него была не набором знаний, который можно получить, а интегральным элементом жизни, который должен проявиться в столкновении мнений, в эмоциональном, интеллектуальном и творческом напряжении.

Сократ, в отличие от многих его предшественников и современников, стремившихся к построению завершённой теории, видел в философии каждодневно разворачивающуюся жизненную практику. Плутарх писал об этом так: «Сократ не усаживал слушателей рядами, не восседал в преподавательском кресле, у него не было установленных часов для бесед или прогулок со своими учениками. Но даже когда он шутил или когда пил в их компании, когда он разделял с ними тяготы военных походов, когда разгуливал с ними по рыночной площади, когда, наконец, превратился он в узника и пришлось ему испить смертельную чашу, – он беспрестанно философствовал» [22, с. 147].

Сократ всеми своими поступками пытался утвердить и защитить парадоксальную мысль о тождестве теории и жизни. Одним из следствий этой идеи был парадоксальный тезис о добродетели как о знании. По словам Ф. Х. Кессиди, «складывается впечатление, что сам Сократ как бы бросал вызов своим современникам, провоцировал их на полеми-

ку с ним и был полон решимости отстаивать свой парадокс, следуя выводам из раз принятых посылок» [7, с. 215].

Сократ провоцировал окружающих не в личных целях и даже вопреки собственным интересам. Диоген Лаэртский утверждает, что «так как в спорах он был сильнее, то нередко его колотили и таскали за волосы, а ещё того чаще осмеивали и поносили; но он принимал всё это, не противясь» [4, с. 99]. Наконец, его осудили именно как провокатора, смущавшего незрелые умы, и подвергавшего сомнению привычные представления о мире. Бокал с цикутой был вполне ожидаемым аргументом граждан Афин в споре с философом.

Казнь Сократа выглядит тезисом, подводящим черту в споре теории и жизни. Она наглядно показала, что можно не просто жить в полном соответствии со своими идеями, но и умереть, ни на шаг не отступив от них. «И смертный приговор, так логично завершивший жизненный путь Сократа, был в значительной мере желанным и спровоцированным им самим исходом» [10, с. 138]. Казнь Сократа была символическим завершением пути человека, живущего в реальном мире, соотносясь со своими философскими идеями. В этом смысле не жители Афин вынесли ему приговор, а он вынес приговор реальности с позиции человека, оказавшегося выше неё.

В философии Сократа провокации играли не только методологическую роль. Предельной их целью было изменение общества. Показательно, что, обращаясь к суду, Сократ апеллировал не к закону и не к мнению народа, а к социальному значению своей деятельности. Свои провокации он сравнивал с укусами овода, заставляющими общество двигаться вперёд: «Ведь если вы меня казните, вам не легко будет найти ещё такого человека, который попросту – смешно сказать – приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но облепившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно» [13, с. 85].

Сократ понимал, что люди в своей массе идут по пути наименьшего сопротивления: они предпочитают самые лёгкие и проторённые пути и в своих суждениях стремятся опираться скорее на разделяемые другими мнения, чем на собственные умозаключения. Идеи и ценности, которые составляют карти-

ну их мира, достаются им в готовом виде и принимаются некритично: они не склонны задумываться об их основаниях. Вся история общества является движением от заданной обычаем истины к независимому мышлению, и на каждом новом этапе её развития увеличивается количество людей, способных принимать самостоятельные решения. Сократ придал этому движению начальный импульс: он был первым влиятельным мыслителем, поставившим под сомнение догмы общественного мнения и призывавшим опираться на результаты собственных раздумий. Идеи Сократа стали переломными для истории культуры; по словам Г. В. Ф. Гегеля, «центральной точкой всего всемирно-исторического поворота, составляющего сократовский принцип, является то, что место оракулов заняло свидетельство духа индивидуумов и что субъект взял на себя акт принятия решения» [3, с. 67].

Теоретическая система Сократа была достаточно гибкой и лишённой всякой завершённости и однозначности. Жизненность его теории была одной из причин, позволившей ему поднять знания до добродетели, а теорию превратить в практику, убедив современников и потомков в том, что для развития и движения вперёд необходимо «возжечь против тёмных вожелений раз и навсегда дневной свет – дневной свет разума» [12, с. 26]. Хотя идеи Сократа не были востребованы большинством сограждан, они оказали беспрецедентное воздействие на всю последующую философию и культуру, превратив разум и деятельность в основные ориентиры духовного развития Европы.

В истории философии сложно найти мыслителя такого масштаба, который настолько органично соединил бы в своей философии теорию и жизнь. Даже прямые ученики Сократа интерпретировали его идеи выборочно и в различных, часто противоположных ракурсах. Так, академиком больше импонировали положения о ведущей роли разума и теории в философии, а киники понимали философствование как особый образ жизни, оппозиционный по отношению к господствующим ценностям. С этой точки зрения идеи Сократа послужили развитию как теоретической, так и практической линий философии. Непосредственным продолжателем первой был Платон, а последующее развитие второй связано, прежде всего, с деятельностью Антисфена и его последователей – представителей кинической школы.

Киники считали философию скорее практической деятельностью, чем теорией. «До-

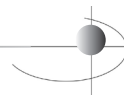
бродетель, – утверждал Антисфен, – проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов, ни в обилии знаний» [4, с. 218].

Киники проповедовали жизнь, предельно свободную от диктата общественных требований. Антисфен полагал, что искусственные условности не способны изменить природы вещей: осёл всегда остается ослом, даже если в ходе демократического голосования и при всеобщей народной поддержке его провозгласят конём. Последователи кинизма отказывались от собственности и вели крайне аскетическую жизнь, сообразную с природой: бродяжничали, питались подаянием, довольствуясь во всём только самым необходимым. Образ жизни делал киников независимыми от власти, денег и общественного мнения и позволял, помимо прочего, говорить окружающим нелюбезную правду, не опасаясь последствий для своего благополучия.

Деятельность киников представляла собой сплошную цепь многочисленных скандалов, насмешек, обличений, подстрекательств, искусство которых отточил до совершенства ученик Антисфена Диоген Синопский. Почти все известные поступки Диогена носили демонстративный характер, представляя собой особую форму практического философствования и убеждения примером. Это был осознанный выбор философа: так, когда кто-то из поклонников попросил его почитать что-нибудь из своих сочинений, тот отказался, заметив: «Нарисованным фигам ты предпочитаешь настоящие, а живого урока не замечаешь» [4, с. 229]. Истина, с точки зрения Диогена и других киников, должна быть записана поступками в жизни, а не словами на бумаге.

Диоген, как и Сократ, философствовал всеми своими действиями, не позволяя окружающим пребывать в бездействии и самодовольстве. При этом в провоцировании сограждан он зашёл настолько далеко, что получил от Платона, основного своего оппонента, прозвище «безумствующего Сократа».

Диоген последовательно отрицал общепринятые нормы и авторитеты и подвергал насмешкам всё, что претендовало на значительность: религию, философию, политику. Своими эпатажными выходками он демонстрировал, что простая жизнь человека, сообразная с природой, в моральном плане находится выше любых теоретических построений, общественных приличий и предрассудков. Он полагал, что человеку можно всё то, что можно и псу. Диоген и жил как пёс: не имея дома, семьи, привязанностей и удовлетворяя свои естественные потребности у всех на виду.



В вызывающем поведении Диогена, справлявшего нужду на городской площади, в концентрированном виде отражена вся киническая философия. П. Слотердаjk писал: «Это был ранний звёздный час разума – момент, в который философия сравнялась с принципом природного» [14, с. 243–244].

Развитие культуры привело к отказу от природы: условное оказалось выше реального, искусственное – лучше натурального, явление – важнее сущности. Всего лишь демонстрация естественных проявлений жизни, таких, какими они на самом деле являются – тела, не прикрытого одеждой, процесса удовлетворения природных потребностей – превратилась в нечто скандальное. Поведение киников, сообразное природе (так, Диоген занимался самоудовлетворением на площади, а Гиппархия и Кратет совокуплялись на публике) воспринимались в качестве вызова общественному мнению. Демонстрация жизни, не прикрытой фиговым листком условностей, стала расцениваться как провокация.

В то же время очевидно, что большая часть преступлений и пороков, отравляющих существование человека и извращающих его сущность, связана не с биологической природой, а с социальными составляющими его деятельности. Опасаться стоит не естественности, а того, что принесла в жизнь культура: неравенства, властолюбия, скупости, лживости, несправедливости. Поступками, шокировавшими окружающих, Диоген, среди прочего, пытался получить у сограждан ответ: почему считается нормальным использовать других, обманывать доверие граждан, начинать войны и посылать людей на смерть, но при этом совершенно недопустимо справить нужду на площади?

Апеллируя к физиологии, киники протестовали против социальной иерархии и установившейся системы господства и подчинения. Человеческое для них было противоположно социальному: они чувствовали себя настоящими людьми, только находясь вне коллектива: «Именно в своих физиологических проявлениях человек выступает как человек вообще, социально обезличенный в своей животной наготе, “природной” сущности. В этом случае безразлично – раб ты или господин, эллин или варвар, богат или беден, красив или безобразен, прославлен или прозябаешь в безвестности» [9, с. 22]. Обнажение тела в философской практике кинизма становилось средством обнажения истины, символом освобождения человека от наносных социальных условностей.

С. С. Аверинцев пишет, что киники стремились в каждом своём действии идти наперекор устоявшимся мнениям, утверждая своё одиночество: «Киники хотели быть “нагими и одинокими”; социальные связи и культурные навыки казались им мнимостью, “дымом” (в порядке умственного провоцирования они отрицали все требования стыда, настаивали на допустимости кровосмешительства и антропофагии и т. п.)» [1, с. 245]. Вряд ли они в действительности были сторонниками ряда крайне аморальных практик: признавая их допустимость, они лишь провоцировали окружающих. Подобные провокации, с одной стороны, способствовали углублению разрыва киника с обществом, а с другой – вовлекали часть окружающих в полемику, где у киника был шанс если не разубедить их, то хотя бы поколебать некоторые убеждения.

Киники придавали важное значение слову, превыше всего ценя *parrhesia* – свободную речь. *Parrhesia* – это способность говорить то, что думаешь, откровенность, близкая к грубости, проговаривание истины в чистом виде без утаивания чего-либо, недоговорённостей, скидок на культурные условности, учёта чувств других или просчёта возможных последствий. Свободная речь была одной из основ афинской демократии, позволявшей гражданам свободно высказываться по политическим и юридическим вопросам, а таким драматургам, как Аристофан – высмеивать без ограничений любых людей и богов. Антисфен не стеснялся использовать самые грубые и бранные слова, выставляя пороки на общее обозрение. Заметный вклад в распространение свободной речи в Античности внёс Диоген, который «способствовал формированию особой кинической формы *parrhesia*, язвительной, провокационной и часто сдобренной юмором, который был характерен для всех его действий» [20, с. 121].

М. Фуко пишет, что «главное в *parrhesia* – это то, что несколько вольно можно передать как прямота, свобода, открытость, позволяющие сказать то, что имеешь сказать, сказать так, как это сказывается, сказать тогда, когда пожелаешь, и в той форме, в которой сочтёшь нужным это сделать» [16, с. 403]. Смысл *parrhesia*, по мнению Фуко, проясняется в её противопоставлении таким явлениям, как риторика и лесть.

Риторика – это искусственно созданные правила построения речи, целью которых является не достижение истины, а оказание определённого воздействия на слушающего (для чего часто истину приходится скрывать).

Бахтин пишет: «Риторика, в меру своей лживости, стремится вызвать именно страх или надежду. Это принадлежит к существу риторического слова (эти аффекты подчёркивала и античная риторика). Искусство (подлинное) и познание стремятся, напротив, освободить от этих чувств» [2, т. 5, с. 63]. *Parrhesia* не пытается ничего скрыть, её функция – освобождение от всего, что искажает реальную картину вещей. Она, конечно, свободна в использовании каких-либо риторических приёмов, но лишь ради разоблачения лжи и обнажения истины.

Если риторика является врагом *parrhesia* в техническом плане, то лезть – в плане морали. Лезть – следствие неравенства (поскольку льстят нижестоящие тем, кто обладает властью), усугубляющее это неравенство. К тому же лезть является не просто ложью, а ложью, препятствующей пониманию объектом самого себя. С этой точки зрения *parrhesia*, напротив, способствует лучшему пониманию себя.

В рамках философии кинизма *parrhesia* – функциональный аналог обнажения. Свободная речь освобождает человека от шелухи социальных условностей, как от одежд. Для человека, использующего её, поступки, мотивы, характеры оцениваются такими, какие они есть: без скидок на условия, обстоятельства и интересы, без учёта социального положения вовлечённых лиц и т. д.

И *parrhesia*, и нарочитый физиологизм в поведении и радикальные (но сообразные в природой) идеи киников имеют единую цель – обнаружить человека за искусственными социальными напластованиями. Стремление киников найти подлинно человеческое в неподлинном мире нагляднее всего проявляется у Диогена, который «среди бела дня ... бродил с фонарём в руках, объясняя: “Ищу человека”» [4, с. 227].

При всей оппозиционности и эпатажности кинических провокаций, неудобности и оскорбительности их обличений, публика относилась к киникам с уважением. Лаэртий в своём рассказе о Диогене упоминает, что «афиняне его любили: так, например, когда мальчишка разбил его бочку, они его высекли, а Диогену дали новую бочку» [4, с. 227].

У столь лояльного отношения к возмутителям общественного спокойствия были свои причины. Прежде всего, поступки киников рассматривались в широком мифологическом контексте. В античной культуре с древнейших времен сохранились многочисленные обряды, праздники, культы плодородия,

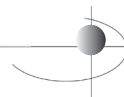
где провокации не только терпелись, но и прямо предписывались, поскольку всякое священнодействие в условиях архаичной культуры символизировало возвращение к мифологическому времени равенства и ненормативности.

Другой причиной признания за киниками права на провокацию был их высокий моральный авторитет. Во многом он был следствием того, что между теориями киников и их реальными поступками не было никаких противоречий. Киники имели право говорить правду в лицо, поскольку это право они оплачивали своей собачьей жизнью.

Публичные провокации Диогена и прочих киников были способом насытить философскую этику жизнью и заставить общество выявлять и исправлять социальные болезни и пороки. Примечательно, что те, кого прямо называли безумствующими, считали, что на деле всё общество больно, неразумно и нуждается в них как в искусных врачевателях. Диоген утверждал, что, «подобно хорошему врачу, который идёт помогать туда, где больных больше всего, и философу необходимо находиться именно там, где больше всего встречается людей неразумных, чтобы обнаруживать их неразумие и порицать его» [5, с. 86]. По мнению киников, провокации способны ранить чувства человека, однако, в конечном счёте, они способны пробить броню равнодушия и привычки, заставив человека задуматься о своём поведении. На все обвинения в излишней суровости применяемых киниками методов Диоген отвечал фразой: «Врачи тоже суровы с больными» [4, с. 216].

Сократ показал, что индивид способен взять на себя акт принятия решения; радикальная философия киников окончательно подорвала веру людей во всемогущество коллектива. Во всех словах и действиях киников прослеживается мысль о самоценности человека, о его способности выдержать давление общества и остаться собой.

Во многом именно «переоценка ценностей», осуществлённая киниками, заложила основания для кристаллизации понятия «личность». Идеи кинизма оказали несомненное влияние на стоицизм, христианский аскетизм (в особенности на юродство), материализм Нового времени, романтизм. Однако центральным элементом философствования провокация вновь становится только в иррационализме XIX–XXI веков, исходящего из того, что разум – это результат абстрагирования, мёртвая теория, общепринятые схемы, предписанные регламенты, противостоящие



изменчивой жизни. Сущность человека не сводится к разумности; чувства, воля, вера и т. д. играют не менее важную роль в его жизни. Жизнь нельзя понять разумом, а можно лишь непосредственно переживать. Наиболее ярко она проявляет себя не в теориях или рациональных расчётах, а в страстях, желаниях, экстазе, борьбе за выживание, инстинкте самосохранения.

А. Шопенгауэр, заложивший основания этой традиции, сущность мира усматривал не в разуме, а в алогичной, бессознательной, слепой воле. Примечательно, что пути избавления от диктата этой воли он видел в искусстве и аскетизме, т. е. художественной свободе и полном духовном освобождении. Существует явная преемственность этих идей с традициями античной философии, прежде всего, кинизма.

Шопенгауэр сознательно противопоставил свою философию всем основополагающим теориям Нового времени, особенно гегелевской диалектике. Положения Шопенгауэра и следствия, вытекающие из них, полностью противоречили популярным в то время представлениям о саморазворачивании идеи, подчиняющей себе жизни отдельных людей. Несмотря на закономерное отсутствие внимания к своим трудам, Шопенгауэр ни разу не усомнился в правоте своих идей. «Беспрерывно наблюдая, как ложное и дурное пользуется всеобщим признанием, как пустозвонство и шарлатанство пользуются крайним уважением, я давно уже отказался от одобрения своих современников», – писал он [17, с. 11]. Не ожидая одобрения, Шопенгауэр мог позволить себе быть оскорбительно резким и агрессивным по отношению к оппонентам. К. Ясперс писал о принципиальности позиции Шопенгауэра в философии так: «Он не ведаёт никакой предусмотрительности в провоцирующем высказывании своих возмущающих суждений. Он бьёт в лицо» [19, с. 320].

Ещё более провокационными были идеи и стиль их подачи в работах Ф. Ницше. Почти каждая его мысль вызывает противодействие, задевает за живое, поскольку ставит под сомнения сами основания европейской философии и морали. «Ницше провоцирует нас для того, чтобы мы заново взглянули на ценности, на основе которых наша цивилизация живет две тысячи лет. Должны ли мы их пересмотреть столь радикально, как предлагал немецкий мыслитель, – вопрос спорный. Но в том, что его попытка нужна и исторически оправдана и что для каждого человека эта процедура пересмотра становится в ка-

кой-то момент жизненной необходимостью, нет никаких сомнений» [18, с. 7].

Ницше отвергал все нормы морали и основоположения философии, открыто смеясь над идеалами. При этом он делал это с сознательным желанием спровоцировать публику, которая без провокаций или не обратит на написанное внимание, или отнесётся к нему равнодушно. Кроме того, Ницше небезосновательно считал, что неодобрение и непонимание публики было знаком того, что он идёт по верному пути, не совпадающему с изъезженной колеёй привычных суждений. В одном из своих писем он писал: «Совершенно необходимо, чтобы я был понят превратно, более того, я должен добиться, чтобы меня истолковывали в дурную сторону и презирали» [11, с. 211]. Такую фразу вполне мог произнести киник или юридивый.

Схожую интеллектуальную позицию избирает и С. Кьеркегор, который, опираясь на идеи Сократа, в своих трудах был до предела ироничен и парадоксален. «Кьеркегор обращал на себя всеобщее внимание и одновременно вызывал раздражение тем, что не хотел “быть, как все”. Но его противостояние “общему” было не легкомысленной бравадой, а осознанной провокацией и способом борьбы. Обычная жизнь светского человека для Кьеркегора – проникнутое лицемерием прозябание» [8, с. 30].

Философская провокация, возродившись в философии жизни и экзистенциализме, далее развивается в постмодернизме, который ещё резче противопоставляет себя господствующей традиции, подвергая критике традиционные концепты структуры и центра, субъекта и объекта, значения и смысла. Картина мира, предлагаемая постмодернистами, лишена цельности, полноты, связности: но, по их мнению, именно такая картина точнее всего отражает изменчивую и неустойчивую жизнь.

В наиболее явном виде критика структурности проявилась в теории деконструкции Ж. Деррида, исходные идеи для которой он заимствовал у «философов провокации и риска» – Ф. Ницше и М. Хайдеггера. Современное мышление, полагает Ж. Деррида, зажатое в догматических рамках и стереотипах метафизики. Понятия, категории, методы, которыми мы пользуемся, жёстко заданы традицией и ограничивают развитие мысли. Даже тот, кто пытается бороться с догматизмом, неосознанно использует в своём языке стереотипы, доставшиеся от прошлого. Деконструкция – это сложный процесс, направленный

на преодоление таких стереотипов. С точки зрения Ж. Деррида, в мире нет ничего жёстко зафиксированного, всё можно деконструировать, т. е. интерпретировать по-новому, показать противоречивость и зыбкость того, что казалось истиной. Никакой текст не имеет жёсткой структуры и единого метода прочтения: каждый может прочесть его по-своему, в своём контексте. Что-либо новое может возникнуть только в таком прочтении, свободном от давления авторитета и формальной логики.

Постмодернистская деконструкция, в сущности, является философской провокацией, запускающей процесс переосмысления текста и способствующей выявлению скрытых смыслов, возможно, не осознаваемых автором. С этой точки зрения постмодернистская провокационность является стимулом для творчества, догадок, находок. Она показывает изнанку господствующих мифов и способствует излечению общества от них.

Р. Рорти полагает, что в терапии нуждается и теоретическая философия: её нужно лечить от бессмысленных и вредных претензий на истину. Цель философии – не в поиске истины и оснований, а в более практических вещах: поддержании разговора, коммуникации различных людей. Жизнь общества для Р. Рорти – вечная игра и постоянная открытость другому, позволяющие ускользнуть от какого-либо «затвердевания» одной из идей, от её превращения в научную истину или идеологический лозунг. Философия должна отойти от научности и стать больше похожей на литературную критику или даже на художественную литературу.

Несомненно, существует преемственность между провокациями Сократа и киников и провокациями философии XIX–XX веков. Тем не менее, образ жизни иррационалистов отличается от античных образцов. Поведение Шопенгауэра, Ницше или Кьеркегора в жизни часто не соответствовало стандартам нормальности и вызывало насмешки, сожаление или недоумение. Однако сложно представить Р. Рорти, идущего на казнь ради своей философии, или Ж. Деррида, занимающегося самоудовлетворением на площади.

Вызовы философского иррационализма XX–XXI веков представляют собой не столько социальную, сколько художественную провокацию. Ниспровергатели основ, сверхлюди и аскеты – это персонажи из текстов иррационалистов, их герои, но не авторы. А. Неамс справедливо пишет о «стремлении Ницше создать из себя произведение искусства, литературный персонаж, являющийся одновре-

менно философом, его стремлении предложить позитивное видение, не скатываясь назад к догматической традиции» [21, с. 234]. В сущности, все крупные представители иррационализма в эпоху смерти автора создавали свой образ по литературным канонам.

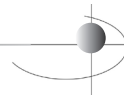
Философия иррационализма, от книг Ф. Ницше до работ постмодернистов, сама по себе является формой художественной провокации: тексты её представителей направлены на переосмысление всего, что кажется незыблемым. В них часто нет чёткого плана и структуры, но всегда присутствует вызов условностям, неожиданность и парадоксальность. Смысл для них раскрывается только в переоценке ценностей, сотрясании традиций, деконструкции господствующих стереотипов, а провокация служит попыткой сломать шаблоны и вовлечь человека в творческую жизнь.

**Заключение.** При всей привлекательности практической линии философствования и резонансности её акций она всегда находилась и продолжает находиться на маргиналиях философского процесса. Тем не менее, без неё магистральная теория рискует превратиться в набор догм и остановиться в развитии. Провокации, осуществляемые философами, находящимися вне главного русла развития мысли – это залог изменения и развития общества.

Обзор истории философии показывает, что существуют факторы, способствующие раскрытию положительного, социально-педагогического потенциала провокации. Так, необходимым условием её разворачивания является неангажированность провокатора, его полная свобода от обязательств перед отдельными людьми и общественным мнением в целом. Правда требует мужества и готовности пострадать за свои идеалы. По этой причине позитивная провокация часто возникает на фоне предельно аскетической: «собачьей», «юридической», «смешной» жизни. Провокатор, который зависит от чего-то: официальных властей, источников финансирования, не способен на позитивную деятельность по определению.

Наименьшие шансы реализовать положительный потенциал провокации имеются в политической и экономической, наибольшие – в духовной и социальной сферах, в том числе в философии. Философская провокация совершается от имени знания, морали, истории. По этой причине важным условием её реализации является личная незаинтересованность инициатора провокации в её результатах.





Философская провокация возникает там, где появляется необходимость стронуть общество с места, дать ему импульс к саморазвитию и возрождению. Она сдвигает баланс между теорией и жизнью в сторону жизни. Поэтому увеличение количества провокаций свидетельствует, в числе прочего, о том, что общество,

мораль, религия, искусство, философия окостеневают и вырождаются в мёртвые догмы. В подобной ситуации, обычно сопровождающейся ростом агрессивности и конфликтности, наиболее эффективной представляется борьба с причинами, а не со следствиями – с окостенением, но не с провокациями.

#### Список литературы

1. Аверинцев С. С. Киники // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2010. 634 с.
2. Бахтин М. М. Сочинения: в 7 т. М.: Рус. слов., 2002.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн. 2. СПб.: Наука, 1994. 423 с.
4. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: АСТ, 2011. 570 с.
5. Дион Хрисостом. Диоген или О доблести // Поздняя греческая проза. М.: ГИХЛ, 1961. С. 86–92.
6. Зберовский А. В. Сократ и афинская демократия (социально-философское исследование). Красноярск: КрасГУ, 2007. 428 с.
7. Кессиди Ф. Х. Сократ. СПб.: Алетей, 2001. 352 с.
8. Мареева Е. В. С. Кьеркегор: первый опыт экзистенциализма // Философия XX века. Истоки и итоги. М.: Акад. проект, 2001. С. 30–48.
9. Нахов И. М. Киническая литература. М.: Наука, 1981. 303 с.
10. Нерсесянц В. С. Сократ. М.: Наука, 1977. 152 с.
11. Ницше Ф. Письма. М.: Культурная революция, 2007. 400 с.
12. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. 408 с.
13. Платон. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 860 с.
14. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург: У-Фактория, 2009. 800 с.
15. Субботина Н. Д. Естественные и социальные составляющие агрессии // Гуманитарный вектор. 2010. № 4. С. 88–99.
16. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
17. Шопенгауэр А. Сочинения: в 6 т. Т. 1. М.: Терра, 1999. 352 с.
18. Эбаноидзе И. А. Провокатор для всех и каждого // Независимая газета. Ex Libris. 2008. 10 апр.
19. Ясперс К. Артур Шопенгауэр: соч. в 6 т. Т. 6. М.: Терра, 1999. С. 315–321.
20. Hard R. Diogenes the Cynic. Oxford: Oxford University Press, 2012. 320 p.
21. Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987. 240 p.
22. Plutarch. Moralia. Boston: Harvard University Press, 1936. Vol. X. 512 p.

Статья поступила в редакцию 10.11.2016; принята к публикации 17.01.2017

#### Библиографическое описание статьи

Сычев А. А. Провокация в истории философии // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 113–122. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-113-122.

**Andrey A. Sychev,**  
*Doctor of Philosophy, Professor,*  
*Mordovia State University*  
*(68 Bolshevistskaya St., Saransk, 430005, Russia),*  
*e-mail: sychevaa@mail.ru*

#### Provocation in the History of Philosophy<sup>1</sup>

The article analyzes the role of provocation in philosophical discourse. The author distinguishes two types of philosophizing: theoretical (based on speculation and rational thinking) and practical (claiming the priority of act and lifestyle over reasoning). Rational philosophy denies the value of provocation, as it weakens the control of mind over the senses. The practical line of philosophy, on the contrary, treats a provocation as the art of exerting moral pressure on people and an important tool of social renewal. The article discusses provocative elements of the practical line of philosophizing by the example of Socratic irony, the call of the Cynics to come back to nature and the appeal of New European irrationalism to life. The author demonstrates that in spite of the attractiveness of the practical line of philosophizing and a wide response to its actions, it has always been and continues to exist on the margins of the philosophical process. However, without it the main theory risks to stagnate and turn into a set of

<sup>1</sup> The research is conducted with financial support from RFBR (Project # 15-03-00059 "Provocation as a Conflict Form of Interaction: Sociological, Socio-political and Socio-moral Interpretations").

platitudes. The article concludes that the need for provocation arises where morality, religion, art, philosophy stiffen and transform into dead dogmata. Philosophical provocation, shifting the balance between theory and life in the direction of life, allows society to change, and gives it an impulse to self-development and revitalization.

**Keywords:** provocation, history of philosophy, Socrates, Cynicism, irrationalism

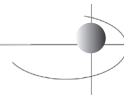
#### References

1. Averintsev S. S. *Kiniki* // *Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t. T. 2. M.: Mysl', 2010. 634 s.*
2. Bakhtin M. M. *Sochineniya: v 7 t. M.: Rus. slov., 2002.*
3. Gegel' G. V. F. *Lektsii po istorii filosofii: v 3 kn. Kn. 2. SPb.: Nauka, 1994. 423 s.*
4. Diogen Laertskii *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenit'kh filosofov. M.: AST, 2011. 570 s.*
5. Dion Khrisostom. *Diogen ili O doblesti // Pozdnyaya grecheskaya proza. M.: GIKhL, 1961. S. 86–92.*
6. Zberovskii A. V. *Sokrat i afinskaya demokratiya (sotsial'no-filosofskoe issledovanie). Krasnoyarsk: KrasGU, 2007. 428 s.*
7. Kessidi F. X. *Sokrat. SPb.: Aleteiya, 2001. 352 s.*
8. Mareeva E. V. S. *K'erkegor: pervyi opyt ekzistentsializma // Filosofiya KhKh veka. Istoki i itogi. M.: Akad. proekt, 2001. S. 30–48.*
9. Nakhov I. M. *Kinicheskaya literatura. M.: Nauka, 1981. 303 s.*
10. Nersesyants V. S. *Sokrat. M.: Nauka, 1977. 152 s.*
11. Nitsche F. *Pis'ma. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2007. 400 s.*
12. Nitsche F. *Polnoe sobranie sochinenii: v 13 t. T. 6. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2009. 408 s.*
13. Platon. *Sochineniya v 4 t. T. 1. M.: Mysl', 1990. 860 s.*
14. Sloterdijk P. *Kritika tsinicheskogo razuma. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2009. 800 s.*
15. Subbotina N. D. *Estestvennye i sotsial'nye sostavlyayushchie agressii // Gumanitarnyi vektor. 2010. № 4. S. 88–99.*
16. Fuko M. *Germenevtika sub"ekta. SPb.: Nauka, 2007. 677 s.*
17. Shopengauer A. *Sochineniya: v 6 t. T. 1. M.: Terra, 1999. 352 s.*
18. Ebanoidze I. A. *Provokator dlya vsekh i kazhdogo // Nezavisimaya gazeta. Ex Libris. 2008. 10 apr.*
19. Yaspers K. *Artur Shopengauer: soch. v 6 t. T. 6. M.: Terra, 1999. C. 315–321.*
20. Hard R. *Diogenes the Cynic. Oxford: Oxford University Press, 2012. 320 p.*
21. Nehamas A. *Nietzsche: Life as Literature. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987. 240 p.*
22. Plutarch. *Moralia. Boston: Harvard University Press, 1936. Vol. X. 512 p.*

**Received: November 10, 2016; accepted for publication January 17, 2017**

#### Reference to the article

Sychev A. A. *Provocation in the History of Philosophy // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 113–122. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-113-122.*



УДК 165.82

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-123-132

**Алексей Николаевич Фатенков,**

доктор философских наук,

Нижегородский государственный университет

им. Н. И. Лобачевского

(603950, Россия, г. Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23),

e-mail: kfa@fsn.unn.ru

**Мысль М. А. Лифшица в реалистическом развороте отечественной философии**

Уточняется содержание реализма как доминантной черты русской философии. В соотношении с её стратегической линией, в версии экзистенциального реализма, по преимуществу реконструируются и осмысливаются философские взгляды М. А. Лифшица. Реалистическая установка отечественной интеллектуальной традиции и «обыкновенного марксизма» конкретизируется прежде всего в проекции онтогносеологии. В этой связи обсуждаются: вопрос о соотношении субъекта и объекта, проблема идеального, статус и содержание истины, нюансы диалектической методологии и парадигмы возвращения. Рассматриваются причины и особенности эстетизации и поэтизации философии. В целом комплиментарно оценивая реалистическую стратегию отечественной философской мысли, автор указывает на присущее ей противоречие. А именно: русская онтология – это онтология субъекта, живого природно-культурного организма; русская же гносеология полна объективистскими соблазнами. Получается: ценность субъекта бытия у нас теоретически несоразмерно выше ценности субъекта познания. Практика же заставляет усомниться в приподнятом онтологическом статусе субъекта русской жизни, что ещё сильнее бьёт по престижу отечественного реалистического дискурса. Отмеченное противоречие обнаруживается и у М. А. Лифшица, который, осознавая его, мастерски стремится к его разрешению – настолько, насколько позволяет потенциал «обыкновенного марксизма».

**Ключевые слова:** М. А. Лифшиц, русская философия, реализм, экзистенциальный реализм, марксизм, онтогносеология

**Введение.** Реализм – атрибутивная черта русской философии. Отечественные мыслители – независимо от того, материалисты они, или идеалисты – твёрдо убеждены: мир, окружающий человека и погружающий его в себя, существует реально, т. е. ещё до и вне нашего сознания, а не является лишь ментальным, сенсорно-интеллигентным конструктом. Никаких сомнений, даже методологического плана, на сей счёт не возникает. В мудрёных доказательствах здесь нет нужды: они избыточны, стоит только признать, вразрез Р. Декарту, неземемерным собственное тело. Симптоматичны культурно-языковые особенности. Немец говорит, к примеру: «*Der Tisch ist braun*». Фактически: «Стол существует, и он коричневый». Сначала подтверждается существование вещи, ведь в её реальности европейцу-картезианцу дозволено сомневаться, а уже затем она наделяется другими, более конкретными качествами. В пространстве русского языка не требуется дополнительных подтверждений существования, вещь сразу схватывается вместе со своими качествами: «Стол коричневый». Русское бытие никоим образом не связка между субъектом и предикатом. Оно и не предикат толь-

ко – но то, что обуславливает собой, причём обуславливает исподволь и опосредованно, наличие субъектно-предикатной структуры и многих других композиций сущего. Бытие есть определённое состояние сущего: наиболее достоверное и ценное. Бытие есть жизнь, или какие-то мгновения её.

Полнокровный и беспокойный русский реализм (см.: [9, с. 77]) – скорее не идеализм, чем не материализм. Он не нечто третье (ср.: [2, с. 58]), преодолевающее односторонности конкурирующих метафизических полярностей, а *возвращение к исходному*, эллинскому умонастроению: к нему движется разными путями философия после своего раскола. Это диалектическое возвращение: античный эссенциализм обильно насыщается экзистенциальным содержанием, вернее, максимально полно актуализируется потенциал человечности, имманентно присущий философскому корню. Русский реализм в тенденции, в развитии есть *реализм экзистенциальный*. Соотносясь с исконным философским спором, он естественно и родовито противостоит номинализму и конкретизируется в субстанциализме. Субстанция, при строгом её понимании, не может быть чисто

материальной или чисто идеальной; она та и другая одновременно. Неудивительно, что даже для религиозных мыслителей, приверженцев концепции всеединства идеализм не меньшая абстракция, нежели материализм. Номинализм же неминуемо ведёт к идеализму. Хотя бы потому, что сущее, изначально и в действительности рассечённое на отдельные фрагменты, может быть соединено и корректно приравнено к своему понятию – собственно сущего, в отличие от всех конкретно и частно сущих – только идеальным образом, человеческим или мировым разумом. Возникающий интеллигибельный каркас с очевидностью становится доминирующей – идеальной – инстанцией. В параллель с чем материальные, вещественно-телесные вкрапления сущего, внутренне обделённые идеальным и омываемые им только снаружи, обрекают себя на поверхностное, и не более, распознавание. Идеализм в том и состоит, утверждает М. А. Лифшиц, «что материя рассматривается как нечто безнадежно разбитое на конечные части, лишённое цельности, а потому в принципе лишённое идеального и всеобщего» [5, с. 215], этих атрибутов истинного бытия и истинного познания.

**Методологическая сноска.** Реализм отечественной философии методологически проступает в её онтологически выверенном *монизме*. Он означает:

– природа, общество, человек сосуществуют не в мозаической дробности, а в континууме – хорошо ли это или плохо для наличествующей неоднородной сплошности и её относительно автономных фрагментов;

– сфера ценностей и идеалов переплетена со сферой налично данного, они имманентны, а не трансцендентны друг другу – несмотря на возможность деформации, искажения высоких сущностей;

– познавательный акт обосновывается актом бытийным, не наоборот: не «мыслью, следовательно, существую» – а *мыслью постольку, поскольку существую*.

*Констатации и толкования (первых чуть больше).* Из постулата о глубинном сродстве природной и общественной жизни проистекает критическое, но не обскурантистское, отношение к линейным, в частности, прогрессистским, моделям развития. И наоборот, внимание привлекают, хотя опять же не без доли подозрения, господствующие в природе циклические закономерности и их комбинации. Тезис об укоренённости человека в биосфере, среди органических и неорганических тел, трансформирует издавна известный в философии антропоцентризм в

*антропо-космо-центризм*. Человек значим не одним лишь духом и не одними социально-культурными особенностями, но и своей натурой. Одновременно очеловечивается традиционный натурализм: природа наделяется субъектными, личностноподобными чертами и не может уже пребывать абсолютно безразличной к людям.

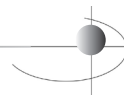
Фундаментальное сопряжение онтологии и аксиологии делает – экзистенциально чуткую – русскую философию *поэтической*, философией поэзиса, небесстрастно-личностного восприятия развивающегося субъекта-универсума. Она отлична и от философии сциентизированной, наукообразной, играющей в объективизм и ценностный нейтралитет, и от философии эстетствующей, которая произвольно, манерно стыкует «трансцендентные» ценности с посюсторонним сущим (апеллирует, например, к возвышенному, отрицая при этом иерархию мироздания). Подлинный реализм понимается как «единство *идеального и реального моментов*»: *реалистично то, что правдиво* (см.: [7, с. 387, 386]).

Прочная взаимосвязь онтологии и гносеологии в нашей интеллектуальной традиции продуцирует становление *онтогносеологии* – философской теории познания, иерархически подчинённой философскому учению о бытии и фундированной им. Немаловажную роль играет тут экзистенциальная онтология. Экспериментируя над чем-то и обдумывая что-то, мы всегда находимся в определённом состоянии, и это наше состояние, в том числе психологическое, накладывает весомый отпечаток на содержание и смысл познанного. Истина приоткрывается только субъекту, находящемуся в координатах бытия.

Онтогносеология, как и подобает перспективной монистической теории, диалектична – и метафизична в смысле чуждости позитивизму. Тот, в свою очередь, ставит задачу «сначала обособить “онтологию” от “гносеологии”, а затем и противопоставить их друг другу, умертвив тем самым существо диалектики...» [4, с. 126].

Очерченные парадигмальные характеристики отечественной философии любопытно соотнести – в аспекте подтверждения и уточнения – с концепцией «обыкновенного марксизма» М. А. Лифшица, в которой влияние и другого – европейского, немецкого – культурного истока с очевидностью велико.

В европейской философии Нового времени гносеологическая проблематика зачастую превалирует над онтологической. В самом деле, если знание выставляется реальной силой, способной кардинально пе-



рестроить природную и социальную жизнь в интересах людей, то вопросы его получения, проверки, накопления и функционирования неизбежно становятся приоритетными. Понятие онтогносеологии легко насыщается в данном случае заметно иным содержанием: познавательный акт признаётся единственно (преимущественно) бытийным актом, замыкая его на себе; онтология подменяется гносеологией, растворяется в ней.

«Онтогносеология» выступает структурообразующей идеей у М. А. Лифшица в его эскизах к системе диалектического материализма. Марксизм в своём родовом формате амбивалентен при расстановке приоритетов между бытием и познанием. Будучи вариацией нововременного, просвещенческого мировоззрения, он изрядно гносеологизирован. Ленинское определение материи – в котором та понимается как нечто, существующее независимо от воспринимающего субъекта, – недвусмысленно свидетельствует об этом. Вместе с тем марксистское учение устанавливает строгую ранжированность между двумя сторонами «основного вопроса философии» и при обсуждении первой его стороны однозначно отдаёт онтологический приоритет не сознанию (без которого познание невозможно), а материи, как бы та ни трактовалась. Нередко, правда, – опять же и в согласии со своим происхождением, и одновременно в пику ему – марксистская онтогносеология наполняется по преимуществу онтологическим содержанием. Это делается, во-первых, для того, чтобы при явном и неявном гипостазировании сознания (шире – идеального) отличать всё же материалистическую позицию, как онтогносеологическую, от идеалистической, от чистой онтологии сознания. Во-вторых, для защиты диалектико-материалистической философии от чрезмерной гносеологизации, от радикальных версий деятельностной концепции познания и сциентизированной когнитивистики. В ремарке М. А. Лифшица по адресу Э. В. Ильенкова (см.: [5, с. 174]) обнаруживаются следы обеих причин.

Онтогносеологическое кредо самого М. А. Лифшица корректно передаёт публикатор его архивного наследия В. Г. Арсланов: «...говорим не мы, говорит “объективная реальность”, через нас и благодаря нам» [1, с. 402]. Объективистский пафос высказывания насторожит, конечно, гуманитария с экзистенциалистским строем ума, однако завершающее фразу «благодаря нам» оставляет надежду на сохранение субъектной выправки. Ситуация вариативна. Иногда объективистский настрой «обыкновенного марксиз-

ма» – далёкого и от официоза, и от реформаторства – смягчён: «*По-русски говорят: “Мне пришла в голову мысль”*. Этим хотят указать на стихийный характер её появления, в отличие от систематического процесса мышления. Но с более существенной точки зрения всякая мысль *приходит* нам в голову. В этом выражении заложено истинное отношение между мыслью и человеческой головой. Последняя может только дать приют этой мысли, приютить эту мысль с более или менее пристойным гостеприимством» [8, с. 325]. Иногда объективистские интенции обострены: «...не человек отражает действительность, а действительность отражается в человеческом сознании» [5, с. 163]. Порой объективизм концептуально сопрягается с субъектным градиентом. Крайне любопытно тут раздумье нашего героя по поводу двух реализмов – «одного, основанного на отражении действительности, и другого, вытекающего из внутренней жизни художника...» [5, с. 152]: легко прочитываемое желание снять указанную оппозицию неизбежно требует повышения субъектного статуса, причём как познающего, так и познаваемого. Мало наделить материю объективными смыслами, независимыми от сознания людей, «нужно понять, что именно сознание является тем органом космоса, благодаря которому он получает смысл от самого себя» [8, с. 452]. По сути, космос должен истолковываться как субъект. Однако для марксиста, даже «обыкновенного», это, наверное, чересчур.

Неидеалистическое онтологическое обоснование познавательных процессов сводится в пределе к положению о том, что душевное (психическое) существует не только в познающем человеке и человеческом обществе, но и вне этих субъектов, ещё и в природном мире. При рационалистической трактовке (уменьшающей роль волевого, чувственного, инстинктивного) душевное и психическое возгоняется к сознательному, интеллигентному, или заменяется идеальным, которое может и приравняться к мыслительному, и ставиться над ним, как род над видом. Диалектико-материалистическая онтогносеология, таким образом, не должна ограничивать сферу идеального областью человеческой деятельности, истории, культуры. В противном случае социальные теподвижения и поступки людей дуалистически выносятся за рамки естественной среды обитания и антагонистически противопоставляются ей. Позиция М. А. Лифшица здесь логически безупречна. В полемике с Э. В. Ильенковым, «Диалектическая логика» которого отрицает наличие идеального в природе как таковой и

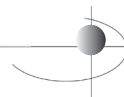
в биологической природе человека (см.: [3, с. 170]), прописывается: «И откуда бы человеческий труд мог извлечь нечто идеальное, если бы он не был полезной общественному человеку стилизацией процессов природы? <...> Словом, идеальное есть во всём, оно есть и в материальном бытии и в сознании, оно есть и в обществе и в природе, или же его нет нигде» [5, с. 204–205]. Идеальное в природе, да и не только в ней, обнаруживается в виде (постулируемой? мыслимой? чаемой?) совершенной, нормированной структуры, вокруг которой постоянно барражирует натуральное сущее, в конце концов – в тождестве всякого сущего с самим собой. В определённом смысле, согласно М. А. Лифшицу, идеальное шире, чем сознание. Отсюда, формально-логически мы вправе ожидать, что любое сознание идеально. Но нет. По Лифшицу, идеально только «сознательное сознание», т. е. тождественное самому себе. Иначе говоря, в некотором смысле уже сознание, индивидуальное и коллективное, оказывается шире идеального.

Тезис о наличии идеального в природе не даёт ещё, конечно, ответа на кардинальный вопрос: мыслит ли она себя? Отечественный онтогносеолог, впрочем, не сомневается: да, в целом мыслит себя, хотя и не в каждом своём звене; однако и не осознающая себя среда обитания не пугает и не отталкивает философа: в ней, конечно, много жестокого и уродливого, но безразличия нет (см.: [5, с. 126, 230]). Вернее, природа индифферентна и, одновременно, не индифферентна (за счёт разумной своей ипостаси) к нам и к нашему её восприятию. Она задаёт и приуготовливает особенные местоположения и ракурсы, которые и позволяют познающему субъекту вплотную подступиться к истине (см.: [8, с. 282]). Они, несомненно, субъектно ориентированы. В итоге полагается очевидный предел инструменталистским методикам и проектам. Ясно, сколько ни совершенствуй технические средства, лимитирующим фактором познавательного процесса всё равно остаётся способность человека обнаруживать уникальные онтогносеологические точки отсчёта. В параллель с инструментализмом осторожно ставится под сомнение безупречность объективной истины. Знание высшей пробы никогда не лишено «известной субъективной окраски», ведь я способен понимать в другом только то, что понимаю в себе (см.: [8, с. 258, 317]).

*Констатации и толкования (чуть больше вторых).* Критика объективности, пусть даже такая умеренная, – смелый и неорди-

нарный шаг в рамках советского марксизма, да и отечественной философской традиции в целом. Здесь нельзя не упомянуть о некоем противоречии, которое последней, как представляется, присуще. Русская онтология – это онтология субъекта, живого организма: природно-культурного или вдобавок ещё и божественного (памятуя о концепциях всеединства). Это наша коренная, реалистическая и отнюдь не примитивная интуиция. А вот в области гносеологии (особенно в той её – дискурсивной – части, которая постепенно отдалается и отпадает от исходных бытийных прозрений) наш реализм нередко – порой искренне, порой наигранно – наивен. Он пасует перед ореолом объективного, не зависящего от психики людей, знания и принимает за чистую монету европейскую «критику» познавательных способностей человека. Возникает онтогносеологический диссонанс: ценность субъекта бытия у нас много выше ценности субъекта познания. Субъективные пристрастия мыслителя – всегда под подозрением; субъективный метод исследования – предмет пересудов, сожалений и бичевания. «Мы пойдём другим путём...», не индивидуалистическим и не субъективистским – это ведь не только о социально-революционной, но и об интеллектуальной практике, причём не сугубо большевистской, партийно-классовой, а и о религиозной, конфессионально-соборной. Хорошо известны – предельно пристрастные и опрометчивые, надо сказать, – суждения Н. О. Лосского и С. Л. Франка о *совершенной чуждости* русской теории субъективистским стремлениям (см.: [10, с. 469; 13, с. 152]). Выходит, даже акт интуитивно-мистического богопознания, требующий, несомненно, определённого душевного состояния, не зависит от подвижничества человека, а полностью приуготовлен объективно существующей трансцендентной инстанцией. Материалистам и атеистам с культом объективности приходится ещё сложнее: на трансцендентность уже не сошлешься и о значимости обратных связей всерьёз не заговоришь. Устранить очерченную выше онтогносеологическую несообразность – если не держаться колеи *экзистенциального* реализма, если не настаивать на конкретизации и насыщении априорных по отношению к экзистенциальному опыту идей личным смыслом – непросто.

Диалектические доводы не экзистенциалиста, марксиста М. А. Лифшица против непомерного превознесения объективности заслуживают посему пристального внимания. Реконструируя его отправную онтологическую посылку, получаем. Всякое нечто есть и



не есть оно само, не есть и нечто себе противоположное, оно становится или не становится тем, чем должно быть по сути (см.: [8, с. 194]). Всякое нечто обоюдоостро в аксиологическом плане: в перспективе положительно ценное всегда обременено превратными формами, которые в конкретных жизненных обстоятельствах легко наполняются негативным содержанием; в тенденции негативное, наоборот, легировано обращёнными формами, пригодными для положительного содержания и соразмерными ему. Стало быть, и объективность объективности рознь: одна не чурается субъектных качеств и развивается до состояния *объективного субъект-объекта*, она без огрехов адекватна самой себе и развенчивает все субъективистские иллюзии; другая напрочь отгораживается от субъекта, но оказывается лишь *субъективностью второго порядка*. Взвешенные и солидные аргументы. Экзистенциальный реалист, правда, найдёт их избыточно взвешенными и центристскими: для него познавательная норма объективности без оговорок является перелицовкой высокомерно-лукавой субъективности. Однако к внутренней логике «обыкновенного» марксиста придраться сложно: для него идеальное и архетипическое обнаруживается не в начале и не в конце, а именно в середине, оно мезотипично; и эта содержательно ёмкая середина качественно отличается от дурной, формально-уравнительной.

Впрочем, вопросы и полемические контраргументы всё же остаются. Да, разумеется, *иногда* «сознание тем активнее в истинном смысле слова, чем оно пассивнее по отношению к действительности, чем больше оно отражает её...» [8, с. 264]. В минуты умиротворения, успокоения, лёгкого и безоблачного единения с лежащим окрест так оно, наверное, и есть. И мгновения эти могут совпадать с мгновениями бытия – но не всегда. Диалектическая парадигма и концепция анализируемого нами автора не могут не допустить существования и никчёмной, оппортунистической пассивности человеческой психики. И напротив, невозможно огульно отрицать бытийный, подвигающий к истине характер таких душевных состояний, когда чувства, воля, интеллект пульсируют от напряжения. Самые убедительные эмпирические доказательства здесь – со значком «18+». Наконец, возвращаясь к неоспоримой гносеологической ценности некоторых пассивных состояний сознания, стоит задуматься о корректности и целесообразности именовать соответствующие им познавательные акты термином «отражение». Вслушаемся в язык. *Отражается* что-

то *от* чего-то; отражённое без потерь ничего не оставляет в использованном зеркальном предмете. Проникнуть и остаться в чём-то можно только *выразившись* в нём; и тут без потерь и обретений никак не обойтись. Кроме того, концепция и лексика отражения – даже применительно к модели двух зеркал, одно из которых принадлежит объективной реальности, – инвариантно задаёт и тиражирует бездушный механистический контекст. Он допустим в науке и наукообразной философии, но не в той, что опирается на диалектический канон, взывает к поэтическому началу в жизни и пронизана пафосом человечности, словом, не в философии, непринуждённо выходящей из-под пера самого М. А. Лифшица.

Художественно-эстетическое освоение мира обладает рядом зримых преимуществ перед научной теорией и практикой. Какая из этих двух стратегий выигрывает в постижении всеобщего (не абстрактно общего), сказать трудно. В постижении же единичного и конкретного художественно-эстетическое творчество вне конкуренции. «Научная логика, как девственность, не терпит исключений» [5, с. 135], отклонений от закона и – шире – от собственного законосообразного стандарта, который подаётся как единственно и исключительно правильный.

Конкуренция гносеологии и онтогносеологии, вернее, двух онтогносеологий (с бытийным и познавательным основанием соответственно), обсуждаемая нами в привязке к марксистской и отечественной философии, берёт начало много раньше, в античной классике, в споре Аристотеля с Платоном. Ободрённо – в узловой точке бытийствующего познания. Для Стагирита *истина* есть всего лишь определённое – адекватное – отображение действительности в человеческом сознании. Для его учителя истина есть прежде всего сама – идеальная – действительность (эйдос истины и весь иерархический ансамбль эйдосов) и только потом – её отображение в познающей душе. Субстанциональное понимание подлинности, свойственное платонизму, в аристотелизме замещается пониманием реляционным (в его корреспондентской версии).

Мысль философа в своём становлении и развитии во многом повторяет исторический путь мировой философии и культуры. Сознание первых любителей мудрости – и каждого диалектического метафизика в его исходном душевно-интеллектуальном акте – очаровано истиной. И неудивительно. Сущее как таковое, стихийное и упорядоченное, представляется поначалу наличествующим с очевидно-

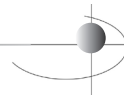
стью, незыблемым. Не данность мира, а его тайная гармония притягивает и завораживает ум. В приоткрываемой структуре мироздания особое место отводится взаимосвязям действительности с человеческим сознанием. Уникальными признаются адекватные отображения действительности в нём. Они составляют истину. Та возвышается настолько, что оказывается дороже учителя и друга. Никого не смущает кощунственность подобного предпочтения: конкретный живой человек ставится ниже виртуальной линии между мной и кем/чем угодно; в перспективе – между отвлечённым от психосоматической природы искусственным интеллектом и объектами его операций. Никого не настораживает процедура тривиального копирования: буквального перевода предметов бытия в предметы познания. Но ведь если сознание бытийствует, получаем банальное умножение сущностей без надобности; если не бытийствует – истина неотличима от мнения, а мнение от бреда. Формирование полного мыслительного дубликата реальности обосновано-чревато тем, что в итоге мы, отступаясь от материальной сферы сущего, становимся ординарными носителями разума, а он замыкается на самом себе. Стратегически, в тенденции – это идеализм, от которого не застрахованы и исторически известные версии материализма; это идеализм, обесценивающий жизнь. Логические игры с раскалыванием реальности и её гиперидеализацией безобидны и привлекательны до тех пор, пока она – сама по себе и осмысливаемая субъектом – остаётся стабильной, монументальной. Аналитические забавы порой уместно доводить до абсурда – чтобы высмеять зарвавшийся рафинированный интеллект и приземлить его. Жизнь не даёт длительных передышек, регулярно приструнивая нас. Со временем всё чаще приходит на ум, что мир неустойчив, зыбок, а быть может, того хуже, падает в пропасть, расплывается на фрагменты. Философ удивляется теперь тому, что существует хоть что-то, а не ничто. Он понимает и надеется: реальность никуда не исчезла, но она не даётся нам просто так; в сущем, что окружает нас, надо ещё отыскать и отстоять островки бытия; за подлинную реальность необходимо бороться; без личных, экзистенциальных усилий здесь не обойтись. Хорошенько потрянуло сущее и наши представления о нём, мгновенно зашаталась истина и её теории. Философская интуиция заставляет задуматься: не исключено, истинная оценка есть всего лишь вид заблуждения, без которого люди не в состоянии жить. И уж наверняка догадываешься:

объективная, содержательно независимая от субъекта истина – небезопасная химера; истина только как отношение между сторонами реальности, но не как сама реальность, обречена на относительность.

Для М. А. Лифшица истина «не формальный концепт человеческой головы, а реальное содержание самой действительности» [5, с. 99]; «не сознание... а интеллигибельная реальность», образующаяся там и тогда, где и когда объект «достигает *отражаемости*, становится субъектом» [8, с. 117, 122]. Тождество субъекта и объекта здесь именно онтогносеологическое. В сугубо гносеологической плоскости его никак не достичь. Даже если мысль познаёт самоё себя или свой собственный конструкт – а не нечто внешнее, материальное и идеальное, с коим она никогда не сравнивается, – ей, чьей-то, не присуще именоваться подлинным, настоящим субъектом. В сугубо онтологическом ракурсе тождество субъекта и объекта тоже проблематично: даже для эссенциалиста, последовательно приверженца классицизма. Охраняя онтологическое тождество субъекта и объекта, он, коли не чужд диалектике, чуть отступив, уточнит: конечно, всякое тождество, включая уравнивание себя с самим собой, есть вместе с тем и не тождество, но и не его отрицание, а некое мезотипичное третье, отличное от банально усреднённого и готовое к новому витку диалектических пертурбаций. Такова, во всяком случае, установка М. А. Лифшица. Истина, стало быть, есть не отношение, не система отношений, но и не система, полностью их лишённая. Продуманная и надёжная позиция.

Познание не только состоятельно, но и процессуально. Такова и его бытийная основа. Характер процессуальности может быть разным. В противовес безоглядному прогрессизму М. А. Лифшиц обнаруживает интерес к циклической модели развития. В его концепции возвращение – атрибутивный элемент прогрессивного движения. Прогресс (термин, конечно, используется: последовательно марксисту его не отбросить) непременно предполагает «и возвращение, и сохранение себя самого, возвращение лучшего»; всякий круговорот есть обращённый прогресс, «всякий прогресс есть *развёрнутый цикл*» [8, с. 199, 200]. Возможность прорыва в будущее связывается с возрождением, «спасением» прошлого. При этом философ избегает прельщения вечностью: в ней, как простом нейтральном тождестве противоположных движений, нет ничего хорошего; ценна лишь вечность, представленная симфонией про-





тивоположностей. И впрямь, бесконечная жизнь скучна и нелепа – жизнь в великом многообразии своих конечных проявлений радостно-тревожна и осмысленна.

Парадигма возвращения, спроецированная на область познания, даёт любопытные картины. М. А. Лифшиц, например, выделяет три позиции сознания: травма – выход из себя – возвращение к себе. Только последний шаг, имманентистской направленности, обеспечивает достижение истины. Момент возвращения оказывается необходимым шагом к искомому мезотипу. Всякое развитие связано с утратами, истинное развитие измеряется способностью человека преодолевать отрицательные последствия собственных завоеваний. Этим и достигается подлинная мера, отличная от тривиального усреднения.

«Возвратные» смыслы и коннотации имеют репутацию социально-консервативных. М. А. Лифшица это ничуть не пугает, напротив, он целенаправленно прибегает к ним, к примеру, защищая от леваков М. А. Булгакова и его «Дни Турбиных». Он относит автора пьесы к подлинно творческим натурам – *консерваторам человечества*, без которых безудержное стремление вперёд оборачивается неуклонным движением вспять. Они не боятся сделать шаг назад, почувствовать под ногами почву, опереться на традицию и канон (см.: [6]). Да, по-булгаковски ответственно примириться с историей труднее и драматичнее, чем по-беньяминовски радикально *чесать её против шерсти* (см.: [11]).

Сам М. А. Лифшиц без всякой ажитации трезво оценивает социальные ретроспекции и прогнозирует перспективы. По окончании сталинской эпохи, пишет он, памятник павшим, «увы, будет стоять на могиле и жертв, и палачей» [8, с. 45]. Будучи (хотя и в меру) левым, а значит, с подозрением относясь к иерархии и элитаризму, философ подчёркивает, что *«самодержавие революционеров... может найти себе оправдание лишь в организованном движении снизу»* [8, с. 48]. Однако широкое демократическое движение, в его превращённых формах, зачастую содействует реакции: нигилистическому разрушению всего и вся; сохранению косных, давно отживших свой век социальных отношений; выстраиванию новых бездарно ранжированных общественно-политических систем.

Умаление роли субъекта познания и его статусный разлад с субъектом бытия, о чём шла речь ранее, отнюдь не безобидны ни для антропологической сферы, ни, бумерангом, для области онтологии. Не ленясь в освоении отечественного культурного наследия, приоб-

рета опыт соприкосновения с разными общественными системами, социалистической и капиталистической, поневоле задумаешься, верит ли действительно, не мифотворчески, русский мир в человека, доверяет ли ему по-настоящему? Или нам из века в век любезен только *маленький* человек, задавленный и загнанный в угол обстоятельствами? Мы ему, конечно, неровниво сочувствуем и сопереживаем – до тех пор, пока он, вдруг, не решится разорвать путы угнетающей его социальности и не станет реально утверждать и отстаивать свою самостоятельность. И тут не радость, а испуг и зависть сразу переполняют утешителей. О гордости человека нам приятнее слышать не от состоявшегося таланта, а от босяка и обитателя социального дна: пусть, дескать, покуражится и отведёт душу, всё равно выше непутёвой головы не прыгнет. Сомнения начинают одолевать и касательно подлинности антропо-космо-центризма, натурального единства и отважной соревновательности индивидуума с природной стихией. Похоже, эта задорная экзистенциально-реалистическая установка подменяется прагматичными социально-космическими программами освоения внеземных пространств трудовыми армиями «общего дела» или компактными подразделениями профессионалов, действующими в интересах клана «избранных». Как бы то ни было, вселенские масштабы и аппетиты оказываются обратно пропорциональными сохранению биологического остова человеческого рода. Дальше – больше. Будоражит ум радикальная мысль. И тут никуда не деться, да и незачем: не в урон себе «русский ум отличается *идейным радикализмом и максимализмом*», парадигмальный тандем с этими чертами составляет его «тяготение к (предельной. – А. Ф.) конкретности» [14, с. 18–19]. Попутно заметим, что у отечественного интеллектуала, в сравнении с западными коллегами, индивидуалистические симпатии гораздо чаще сопрягаются с пессимистическими трактовками социально-исторических перспектив. Так вот, экстремальный вопрос: является русский человек подлинным, бытийствующим субъектом; или он лишь подручный некой субъектной целостности, и полнота бытия ему недоступна? Не стоит обманываться, религиозный ренессанс не поддержит и не спасёт субъектность и бытийственность человека. Показательна здесь позиция С. Л. Франка. Для него жизнь есть «реальная связь между “я” и “бытием”», тогда как мышление – «лишь идеальная связь между ними» [12, с. 170]. Казалось бы, всё в порядке: жизненная субстанция ценнее свое-

го мыслительного атрибута, онтология впереди гносеологии. Однако – внимание! – человеческое Я отделено от бытия (под которым религиозному интеллектуалу логично понимать Бога и сотворённый им мир) и может рассчитывать только на приобщение к нему, в плане социальной онтологии – на приобщение к соборному Мы. Дискуссия в советском марксизме по проблеме идеального проливает свет на горизонт содержательно ёмкого неидеалистического понимания субъекта. У Э. В. Ильенкова идеальное существует в отношении человека к другому индивидууму. У М. А. Лифшица – прежде всего в отношении человека, как и всякого аутентичного субъекта, к самому себе. Отчасти поэтому, кстати, «с точки зрения основного вопроса философии... совершенно безразлично, идёт ли речь о сознании отдельной личности или о сознании общества...» [5, с. 230]. Стороннику экзистенциального реализма логика «обыкновенного марксиста», несомненно, ближе ильенковской.

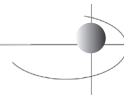
М. А. Лифшиц, вдобавок к прочим достоинствам, эстетизирует, вернее, поэтизирует философию, рассматривая человеческое бытие как служение красоте природы. Иначе говоря, он выказывает особое расположение идеальной проекции природного мира, той, что предметно просится на живописное полотно и в поэтическую строку. Поэтическая философия издавна ориентируется на платоновский синтез, не на аристотелевско-декартовскую аналитику, и провозглашает: философский текст должен быть одновременно и литературным произведением; ему не только не противопоказано, но и вменяется в обязанность вкрапление художественных элементов. Философский язык подпитывается языком литературным и вбирает его в себя в снятом виде. Соприкосновение с бытием там и здесь запечатлевается мыслью пластичной, неоднотонной, со слоем иносказания.

Одна из причин эстетизации философии – феномена, наблюдаемого на протяжении всего XX века и в наши дни, – коренится в понимании недостаточности сугубо когнитивного материала для надёжной истинностной оценки суждения. Взросло и окрепло убеждение, что значимость истины должна быть поддержана и удостоверена сопредельными ценностями. Среди них привычно фигурируют этические и эстетические. Однако мировые войны и другие социально-политические катаклизмы заставили открыто усомниться в

реальности и действенности добра. Остаётся уповать на эстетический аргумент, который в обособлении от этического становится обоюдоострым. Чертовски красивого в жизни немало. Как и изощрённо-пустых фраз, выстроенных ради одной только формы, ради красного словца. Эстетическое не тешит себя иллюзиями относительно собственного происхождения, своих неморальных достоинств, и не идеализирует генеалогию добра и зла. «Любовь скорпионов предвещает Ромео и Джульетту» [5, с. 230]. И «как в обаянии Сатаны более ярко, хотя и в превратной форме, выражается положительное содержание жизни, чем в пресной божественной справедливости, так и в аппетите хищника более определённо выступает “всеобщее”, чем в идиллическом благополучии стада антилоп» [5, с. 239]. Так по М. А. Лифшицу, который дорожит *объективной поэтической справедливостью*. Приверженец экзистенциального реализма во многом согласится с ним – размышляя, правда, в подчёркнуто субъектной стилистике. Ответственно принимая эстетизацию бытия и решительно преодолевая чары объективизма, он поправит статуарный, эссенциальный классицизм небездумным дионисийством.

**Заключительный пассаж.** Поэтика поэтикой, но философский разговор в России заканчивается (прерывается) всё же, как правило, у морально-нравственного порога. Ну а тот, в свою очередь, разворачивает нас вновь к онтологии. Этическое кредо М. А. Лифшица чрезвычайно любопытно и полемично. Абсолютная проблема для него – *преодоление мировой казённости*. «А этика спасения души, собственной души, безнравственна, эгоистична. Истинная нравственность не остановится даже перед тем, чтобы собственную душу загубить, не говоря уже о её нежелании принять награду за добродетель на том свете, да и на этом» [8, с. 461].

О награде, действительно, говорить и думать безнравственно – хотя думается, чего скрывать; да и общественная мораль упорно подсовывает поощрительный приз. Загубленная душа, конечно же, не предмет коллективного порицания – это твоя безвременная утрата и боль. С добром жить и разбираться легче, оно очевиднее, но от зла не уйти. Спасение души – моральная утопия. Покойная совесть – предвестие небытия. Сопротивление злу – нравственная реалья бытия.



### Список литературы

1. Арсланов В. Г. Постмодернизм и русский «третий путь»: *tertium datur* российской культуры XX века. М.: Культурная революция, 2007. 656 с.
2. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // *Вопр. филос.* 1992. № 1. С. 52–60.
3. Ильенков Э. В. Дialeктическая логика: очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984. 320 с.
4. Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. (Размышления над книгой В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). М.: Политиздат, 1980. 175 с.
5. Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003. 368 с.
6. Лифшиц Мих. Заметки о романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Почему я не модернист? Философия. Эстетика. Художественная критика. М.: Искусство – XXI век, 2009. С. 552–564.
7. Лифшиц Мих. Реализм древнерусского искусства // Почему я не модернист? Философия. Эстетика. Художественная критика. М.: Искусство – XXI век, 2009. С. 377–403.
8. Лифшиц Мих. Что такое классика? Онтогносеология. Смысл мира. Истинная середина. М.: Искусство – XXI век, 2004. 512 с.
9. Лосев А. Ф. Русская философия // Страсть к диалектике: литературные размышления философа. М.: Сов. писатель, 1990. С. 68–101.
10. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.
11. Фатенков А. Н. Вальтер Беньямин и Михаил Лифшиц в пространстве поэтической онтогносеологии // *Философия и культура*. 2011. № 9. С. 26–37.
12. Франк С. Л. Русское мировоззрение // *Русское мировоззрение*. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.
13. Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // *Русское мировоззрение*. С. 149–160.
14. Яковенко Б. В. История русской философии. М.: Республика, 2003. 510 с.

Статья поступила в редакцию 16.12.2016; принята к публикации 17.01.2017

### Библиографическое описание статьи

Фатенков А. Н. Мысль М. А. Лифшица в реалистическом развороте отечественной философии // *Гуманитарный вектор*. 2017. Т. 12, № 1. С. 123–132. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-123-132.

**Aleksey N. Fatenkov,**

*Doctor of Philosophy,*

*Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod*

*(23 Gagarin Ave., Nizhni Novgorod, 603950, Russia),*

*e-mail: kfa@fsn.unn.ru*

### M. A. Lifshitz's Thought in the Realistic Turn of Russian Philosophy

The article clarifies the content of realism as the dominant feature of Russian philosophy. It reconstructs and interprets the philosophical views of M. A. Lifshitz in correlation with its strategic line, mostly in the version of existential realism. The realistic setting of national intellectual traditions and “ordinary Marxism” is concretized above all in the projection of ontognosiology. In this connection the article discusses the question of the relationship between the subject and the object, the problem of the ideal, the status and content of the truth, the nuances of dialectical methodology and return paradigm. The article considers the causes and characteristics of aestheticizing and poeticizing philosophy. Overall, complementarily assessing the realistic strategy of Russian philosophical thought the author points out the contradiction inherent in it. Namely: Russian ontology is the ontology of the subject, of the living natural and cultural organism; Russian gnosiology is full of objectivistic temptations. It turns out that the value of the subject of being is theoretically disproportionately greater than the value of the subject of cognition. The practice raises doubts about the ontological status of the subject of Russian life that beats more strongly to the prestige of Russian realist discourse. The stated contradiction is detected in works by M. A. Lifshitz, who, being aware of it, masterfully seeks a solution – so far as the potential of “ordinary Marxism” lets it.

**Keywords:** M. A. Lifshitz, Russian philosophy, realism, existential realism, Marxism, ontognosiology

### References

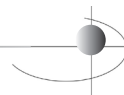
1. Arslanov V. G. Postmodernizm i russkii “tretii put’”: tertium datur rossiiskoi kul’tury XX veka. M.: Kul’turnaya revolyutsiya, 2007. 656 s.
2. Grois B. Poisk russkoi natsional’noi identichnosti // *Vopr. filos.* 1992. № 1. S. 52–60.
3. Il’enkov E. V. Dialekticheskaya logika: ocherki istorii i teorii. M.: Politizdat, 1984. 320 s.
4. Il’enkov E. V. Leninskaya dialektika i metafizika pozitivizma. (Razmyshleniya nad knigoi V. I. Lenina “Materializm i empiriokrititsizm”). M.: Politizdat, 1980. 175 s.

5. Lifshits Mikh. Dialog s Eval'dom Il'enkovym. (Problema ideal'nogo). M.: Progress-Traditsiya, 2003. 368 s.
6. Lifshits Mikh. Zametki o romane M. Bulgakova "Master i Margarita" // Pochemu ya ne modernist? Filosofiya. Estetika. Khudozhestvennaya kritika. M.: Iskusstvo – XXI vek, 2009. S. 552–564.
7. Lifshits Mikh. Realizm drevnerusskogo iskusstva // Pochemu ya ne modernist? Filosofiya. Estetika. Khudozhestvennaya kritika. M.: Iskusstvo – XXI vek, 2009. S. 377–403.
8. Lifshits Mikh. Chto takoe klassika? Ontognoseologiya. Smysl mira. Istinnaya seredina. M.: Iskusstvo – XXI vek, 2004. 512 s.
9. Losev A. F. Russkaya filosofiya // Strast' k dialektike: literaturnye razmyshleniya filosofa. M.: Sov. pisatel', 1990. S. 68–101.
10. Losskii N. O. Istoriya russkoi filosofii. M.: Sov. pisatel', 1991. 480 s.
11. Fatenkov A. N. Val'ter Ben'yamin i Mikhail Lifshits v prostranstve poeticheskoi ontognoseologii // Filosofiya i kul'tura. 2011. № 9. S. 26–37.
12. Frank S. L. Russkoe mirovozzrenie // Russkoe mirovozzrenie. SPb.: Nauka, 1996. S. 161–195.
13. Frank S. L. Sushchnost' i vedushchie motivy russkoi filosofii // Russkoe mirovozzrenie. S. 149–160.
14. Yakovenko B. V. Istoriya russkoi filosofii. M.: Respublika, 2003. 510 s.

**Received: December 16, 2016; accepted for publication January 17, 2017**

**Reference to the article**

*Fatenkov A. N. M. A. Lifshitz's Thought in the Realistic Turn of Russian Philosophy // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 123–132. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-123-132.*



УДК 1(091)(489)  
DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-133-140

**Наталья Валерьевна Чекер,**  
кандидат философских наук, доцент,  
Луганский национальный аграрный университет  
(91008, Украина, г. Луганск, городок ЛНАУ),  
e-mail: tamir73@mail.ru

### Сёрен Кьеркегор: легкомысленная поспешность как смерть культуры

В статье рассматриваются философские взгляды С. Кьеркегора в их связи с современной посткультурной реальностью. Методологической базой исследования явились герменевтический метод, методы сравнительного анализа и обобщения. Автор отмечает особенности рецепции работ С. Кьеркегора русскими мыслителями-экзистенциалистами Серебряного века Л. Шестовым и Н. А. Бердяевым. Цель работы – показать, что реализуемый датским философом и теологом экзистенциальный поиск не есть демоническое противостояние культуре, но представляет собой стремление выброшенной из «уютного» культурного контекста индивидуальности выстроить ответственные отношения с Богом и миром. Выявлено, что истолкование С. Кьеркегором веры как парадокса задаёт особую парадигму религиозного выбора, пути веры. В статье рассмотрены концепты «единичности», «легкомысленной поспешности» как смыслообразующие для понимания датским философом кризиса культуры. Автор показывает, что посткультурная реальность провоцирует выбор «эстетического» жизненного сценария. Современный человек при любых попытках «личностного строительства» оказывается «один на один» с миром и Богом, не имея изначального опыта глубокой включённости в какую бы то ни было общность. И поэтому С. Кьеркегор, с его темами «отчаяния», «индивидуального выбора», «единичности», «личностной ответственности» удивительно современен. Труды С. Кьеркегора – напоминание о возвращении к серьёзному экзистенциальному философствованию, к действенным попыткам преодоления легкомысленной поспешности как нравственной задаче.

**Ключевые слова:** единичность, индивидуальный выбор, посткультурная реальность, легкомысленная поспешность, парадокс веры, жизненный сценарий, экзистенциальный поиск

**Введение.** «Мыслитель, которого нельзя уловить», – так характеризует Сёрена Кьеркегора Д. А. Лунгина [6]. Рассматривая историю рецепции идей датского философа, она выделяет несколько периодов, отличающихся парадигмальными установками перепрочтения и анализа его печатных работ и рукописного наследия [7, с. 113–118]. Представляя современные интерпретации, Д. А. Лунгина пишет: «Во второй половине XX в. обобщённое представление о Кьеркегоре как о предтече экзистенциализма и религиозного модернизма постепенно сменялось и дополнялось специализированным научным интересом к нему как к самобытному писателю и мыслителю, стремлением учесть все стороны его творчества, в том числе и такие, которые оставались малоизученными в рамках господствовавшей ранее интерпретации Кьеркегора через призму «истории идей» [7, с. 117]. Характеризуя интерес современной читающей публики (философской и не-философской) к С. Кьеркегору, исследователь констатирует: «Он снова отодвинут на обочину философии, специалисты сообщают о нём мало нового, он стандартно подаётся в

учебной литературе и не будоражит студентов, вызывает ровное отношение читателей, и на его волну сложно настроиться» [6]. Вторит ей и С. С. Хоружий, в своих видеобеседах о датском мыслителе обращая внимание на то, что как бы мы ни относились к С. Кьеркегору, безусловным остаётся тот факт, что он не только не вписываем в прокрустово ложе экзистенциализма или иррациональной философии (или любой системы с чётким ярлычком-обозначением), но и никак не попадает в русло философского «мейнстрима», какие бы изгибы это русло не совершало до сегодняшнего дня<sup>1</sup>.

И всё-таки философия Кьеркегора продолжает оставаться актуальной. Поставленные им вопросы приобретают ещё более насущную значимость в современной ситуации разрушения религиозных, этических, идеологических метанарративов, кризиса культуры; в ситуации, которая ставит человека перед альтернативой: либо отказ от личностного самоопределения и «растворение» в поле

<sup>1</sup> Хоружий С. С. О Сёрене Кьеркегоре. Ч. 1, 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=-H-kiRhmZIQ> (дата обращения: 10.12.2016).

маскультурных симулякров, либо предельно индивидуализированный, ответственный выбор личного жизненного сценария.

**Методология.** В данной статье принята попытка, используя методы сравнительного анализа и обобщения, герменевтический метод, выявить основные смысловые конструкты философии С. Кьеркегора в их связи с современной посткультурной реальностью. Нами также отмечены особенности рецепции работ С. Кьеркегора русскими мыслителями-экзистенциалистами Серебряного века. Цель работы – показать, что реализуемый датским философом и теологом экзистенциальный поиск не есть демоническое противостояние культуре, но представляет собой стремление выброшенной из «уютного» культурного контекста индивидуальности выстроить ответственные отношения с Богом и миром.

**Дискуссия и результаты.** Одно из студенческих сочинений, посвящённых анализу работы С. Кьеркегора «Страх и трепет» начиналось примерно так: «Эта книга носит совершенно неясный характер! Автор книги выставляет главного героя, Авраама, вечно находящимся в смятении, не зная, правильно ли он поступил. А кто должен знать? Это книга с сомнительным героем и отсутствующей авторской позицией. Но тогда как можно её анализировать? Как можно соглашаться или не соглашаться с автором, если автор сам признаётся в своей неспособности понять Авраама? Автор, не способный помочь своему читателю понять главного героя своей книги, это – вор, отнимающий наше время».

Рассуждение, конечно, поверхностное, но ставящее очень важный вопрос: о чём эта книга, «Страх и трепет», и шире – о чём вообще философствует С. Кьеркегор? Безусловно, мы можем разобрать текст данного произведения (и другие работы датского мыслителя) структурно, выявить многообразие сюжетных линий. Можем говорить о центральной проблематике текста: о вере, абсолютных отношениях единичного человека и Бога, о противоречиях, характеризующих, по С. Кьеркегору, религиозную стадию человеческого существования. Мы можем выявить сложнейшую диалектику философских понятий: «единичного» и «всеобщего», «абстрактного» и «конкретного», «явленного» и «сокрытого», «этического», «героического», «демонического» и т. п. Можем обратить внимание на постоянный диалог С. Кьеркегора с гегелевской концепцией, с современными ему датскими гегельянцами, с рациональной

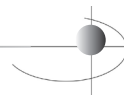
теологией. Вариант такого анализа работы «Страх и трепет» представлен нами в статье «Сёрен Кьеркегор: вера за гранью этики» [10]. И всё-таки, действительно ли философия Кьеркегора значима для современной посткультурной реальности?

Прежде чем ответить на этот вопрос, остановимся на созвучии философских идей С. Кьеркегора русскому религиозному экзистенциализму Серебряного века, представленному в работах Н. А. Бердяева и Л. Шестова, что позволит выявить некоторые устойчивые стереотипы в восприятии философского наследия С. Кьеркегора.

Отметим, что, хотя оба русских философа знакомятся с работами С. Кьеркегора достаточно поздно, находясь в эмиграции, имея собственный сложившийся «стиль» философствования, собственное, выстраданное философское кредо, тем не менее, «встреча» с Кьеркегором переживается обоими как некое «узнавание» ранее «потерянного» близкого друга. Так, в феврале 1929 года Л. Шестов, сообщая о своём неослабевающем интересе к работам датского мыслителя, в шутку замечает: «Иногда кажется, что он читал “Апофеоз беспочвенности” или я читал его книги» [Цит. по: 11, с. 240].

И Н. А. Бердяев, и Л. Шестов видят в С. Кьеркегоре экзистенциального мыслителя. Но если для Н. А. Бердяева С. Кьеркегор экзистенциален в своём философском поиске потому, что весь этот поиск есть путь веры, верующего познания, проникающего в тайны бытия, реализующего творческое «до-страивание» сущего, то для Л. Шестова парадоксализм С. Кьеркегора – свидетельство некой экзистенциальной недостаточности, поражённости грехом, а грех, по сути, есть приверженность к мыслительному реконструированию реальности. Как замечает Л. Шестов о С. Кьеркегоре, «вся воля, какая только бывает у человека – и злая, и добрая, – с бесконечно страстным напряжением искала веры, но вера не приходила, и дальше покорности он не пошёл» [11, с. 67].

Иначе говоря, для Н. А. Бердяева истинно экзистенциальная философия – выражение напряжённого субъективного творческого религиозного действия в мире, направленного на богочеловеческое его преображение, и это невозможно без реализации себя как смыслопорождающего существа, и такие мыслители как Паскаль, С. Кьеркегор предельно экзистенциальны. Л. Шестов же видит в С. Кьеркегоре «экзистенциалиста-неудачника», не сумевшего выйти за пределы сокра-



тической иронии, сократического сомнения и неверия.

Выражая эту мысль словами Н. А. Бердяева, мы можем отметить, что мышление С. Кьеркегора не объективировано, но имманентно бытию. Как пишет Н. А. Бердяев, «в объективации нет “приобщения”» [3, с. 257]. Но мышление возможно и как «приобщение», как разомкнутость к бытию, и в этом Н. А. Бердяев солидаризируется с С. Кьеркегором, тогда как Л. Шестов видит трагедию датского мыслителя в его попытках единения познания и веры. Для Л. Шестова познание и вера – две никогда не сходящиеся противоположности.

В книге «Страх и трепет» есть очень интересное рассуждение о том, что нельзя судить о ком-то или о чём-то «по результатам». С. Кьеркегор иронично высказывается о «доцентах», пытающихся «судить великих людей», о «высокомерии и ничтожестве» судей [5, с. 58–59]. Как правило, это рассуждение рассматривается как своеобразный выпад свободного экзистенциального мыслителя против недалёких представителей академической среды. На наш взгляд, возможно иное, методологическое прочтение, заключающееся в том, что С. Кьеркегор пытается предложить «новый органон» философствования, и подобно Ф. Бэкону, начинает с деконструкции «идолов». Один из таких «идолов» – привычка выносить суждение о действии или событии по исходу. Это общая исследовательская склонность, а вовсе не специфическая черта, скажем, академической философии или же отдельных, посредственных философов. Просто, в случае с «доцентами» всё выглядит предельно комично. На самом деле, С. Кьеркегор говорит о различии между внешним видением (наружностью) и внутренним смыслом. Внешне мы наблюдаем результаты, исходы – и они символизируют нечто скрытое, внутреннее. Но быть символом – это не то же самое, что быть знаком, маркером. Или иначе, вера всегда плодоносна, но нельзя судить о вере по внешним признакам. С. Кьеркегор проигрывает этот тезис в различных вариациях.

Каковы наружные признаки «рыцаря веры»? Великие дела? Счастливая жизнь? Светлый взор и благородство облика? По С. Кьеркегору, это не так: «Те, кто носит в себе драгоценность веры, вполне могут разочаровывать, ибо их внешний вид обладает поразительным сходством с тем, что глубоко презираемо как бесконечной покорностью, так и верой, – сходством с филистёрским мещанством» [5, с. 34]. Вера делает невозмож-

ное возможным. Но глупо полагать, что навык сдвигать горы усилием мысли – это маркер, позволяющий выявить истинно верующего человека.

Л. Шестов попадает в ту же «оценочную матрицу» (судит по исходу), утверждая, что С. Кьеркегор уходит от Сократа к частному мыслителю Иову, чтобы вернуть себе Регину Ольсен, и причина отстранения этического С. Кьеркегором в том, что этическое не обеспечивает желанного результата – обладания Региной Ольсен, и вся суть философствования гениального датчанина – в отстаивании своих прав на Регину Ольсен [11, с. 179]. Он приводит в качестве доказательства правомерности такого толкования дневниковую запись С. Кьеркегора: «Если бы у меня была вера, Регина осталась бы моей» [Цит. по: 11, с. 66].

Интересно, что в статье «Лев Шестов и Кьеркегор» Н. А. Бердяев, критикуя шестовскую интерпретацию С. Кьеркегора, остаётся в рамках того же типа рассуждений. Он пишет, что «Бог не есть исполнение человеческих желаний», и что, возможно, обладание Региной, счастливая семейная жизнь – это вовсе не те желания, которые угодны Богу [2, с. 595]. Но С. Кьеркегор и не утверждает, что Бог есть автомат, исполняющий желания человека, а вера – это та «монетка», которую нужно уметь засунуть в щёлку автомата, дабы получить результат!

Верно, что согласно С. Кьеркегору, вера – это всегда напряжённая личная заинтересованность. И важнейшая личная заинтересованность – это любовь, полнота осуществления любви. Но когда мы пытаемся не идти путём веры, а рассуждать о вере, мы совершаем фатальную ошибку – меняем порядок следования на обратный – и разрушаем внутренний смысл события. Нельзя понять Авраама, сосредоточившись на кульминационном факте «второго обретения» им Исаака, нельзя понять историю Иова, начав с благополучного конца, и прагматично утверждая, что все предшествующие действия и события есть инструменты, обеспечивающие такие исходы. Но, по сути, Л. Шестов предлагает именно такую интерпретацию, утверждая: рациональное познание не обеспечивает подобных результатов и, следовательно, оно инструментально непригодно.

С. Кьеркегор говорит о «чуде веры». Заключается оно в том, чтобы сберечь желание, вопреки объективной невозможности его осуществления, и таким образом, сберечь юность. «Авраам верил, и потому был он

юным, ибо тот, кто всегда надеется на лучшее, становится старым, обманутым жизнью, а тот, кто всегда готов к худшему, становится старым до времени; но тот, кто верит, сохраняет вечную юность» [5, с. 18].

Парадокс веры как раз в том, что желание переживается одновременно как невозможное и возможное. Мы разрушаем парадокс, если оставляем только один полюс переживания, а вместе с разрушением парадокса – разрушаем чудо. Когда желание (лично значимое) осознаётся исключительно как невозможное – это трагедия, это отчаяние. Но и иной, лютеранский вариант (к которому призывает и Л. Шестов), когда утрачивается переживание «невозможности», не есть обретение веры, но, скорее потеря себя в Божественном Абсолюте. Для С. Кьеркегора «вера – это парадокс, согласно которому единственный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту» [5, с. 52]. Здесь важно не только то, что человек оказывается «один на один» с Богом, но и то, что единственный индивид не растворяется в абсолют. И то, что в самом желании запечатлено отношение с абсолютом – т. е. это не может быть любое, вздорное желание. Значимо не только то, что Авраам «повторно» обрёл желанного сына, а Иов – утраченных волов и детей. Они услышали Бога и приняли волю Божью, и именно это, парадоксальным образом, позволило им обрести юность и сохранить желание.

Как было отмечено в начале статьи, С. Кьеркегор не сводим к определённому философскому направлению, в том числе к экзистенциализму (не важно – религиозному или атеистическому, русскому или западноевропейскому). Тем не менее, экзистенциальность его философствования, т. е. обращённость к конкретному, единичному человеческому существованию бесспорна.

Подобно тому, как Сократ начинает и заканчивает своё философствование тезисом: «Я знаю, что я ничего не знаю», С. Кьеркегор представляет своё философствование как открытый диалог с читателем, бесконечный диалог. И подобно тому, как Платон в своих диалогах выводит на сцену Сократа и различных персонажей, С. Кьеркегор от произведения к произведению меняет псевдонимы и сценарные рамки текстов.

Достичь незнания, споткнуться о непонимание в «духовном делании», на пути человека к самому себе – это важно. И может быть, в рамках современной информационной культуры такое нравственное смирение и

духовное трезвение намного сложнее осуществимо, чем ранее.

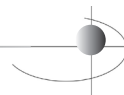
Если коротко попытаться сформулировать, о чём философствует Сёрен Кьеркегор, «за что» и «против чего» он выступает, то, прежде всего, мы натолкнёмся на понятия человеческой «единичности» и «легкомысленности». Единичный индивид в своей единичной конкретности, утверждает С. Кьеркегор, важнее всеобщего и коллективного. Но единственный индивид – это вовсе не наивный эгоист. Потому что наивные эгоисты, разумные эгоисты, экономические «человеки» – это всё типы и, в этом смысле, – носители всеобщности (пусть негативной, пусть абстрактной, но всеобщности). В психологии есть понятия «конформизм» и «нонконформизм». Конформист положительно зависим от общего (группы, коллектива), а нонконформист – хоть и бунтарь – но зависим от общего в той же мере, отрицательно зависим. Единичный индивид не является ни конформистом, ни нонконформистом. Провозгласить себя единственным и неповторимым, ни на кого и ни на что не обращать внимания – это не путь, позволяющий достичь единичности, но путь в никуда. И для датского философа и теолога моральные нормы как выражение всеобщего – это есть нечто высшее, но не самое высшее. Единичное ещё выше.

Верно, конечно, что С. Кьеркегор (в своих поздних публицистических работах) борется с датской церковью; верно, что он полемизирует с Гегелем – и это спор о соотношении единичного и всеобщего. Но то, против чего направлена его критика главным образом – это легкомысленная поспешность как стиль жизни, стиль мышления. Именно такая легкомысленная поспешность – важная характеристика современности.

Мы можем говорить о низком уровне духовности в рамках массового общества, общества потребления, и пытаться этот уровень повысить коллективными и индивидуальными походами в театр, в художественную галерею или даже в церковь – но это мало что даст. С легкомысленной поспешностью можно наслаждаться (или возмущаться) классической музыкой или живописью, например.

Согласно С. Кьеркегору, то, что характеризует эстетическую стадию – это склонность к легкомысленной поспешности. На этой стадии человек может жить скучно, а может жить очень насыщенной и интересной жизнью – любить, творить и даже совершить подвиг. Эстетик ищет наслаждения. Но что такое наслаждение? «Есть упоение в бою», а есть до-





вольство обыденностью. Есть наслаждение как что-то доброе и прекрасное, а есть извращённое наслаждение. Эстетическая стадия, говоря словами Ф. Ницше, находится как бы «по ту сторону добра и зла».

П. П. Гайденок, характеризуя выделенные С. Кьеркегором «стадии жизненного пути», обращает внимание на то, что важно не последовательное трёхступенчатое движение (от стадии к стадии), а смена жизненной позиции – с непосредственной на опосредованную, отягощённую морально-философской рефлексией, различием добра и зла (выбором между божественным и демоническим) [4]. Для С. Кьеркегора действительно очень важно подчеркнуть (в противовес современным ему датским гегельянцам), что, например, вера не есть непосредственное чувство. Но отрицает ли С. Кьеркегор непосредственность как нечто безусловно низшее по отношению к нравственному долгу? Об этом можно спорить. С. Кьеркегор не Кант и не кантианец. Нам представляется, что проблема эстетической стадии не в непосредственности и не в принципе наслаждения как таковых – потому что и то, и другое содержит в себе возможность перехода на этическую стадию. Иначе говоря, если непосредственность и заинтересованность в наслаждениях просто «убрать» или подавить усилием воли, это приведёт к апатии, или к демоническому долженствованию (по типу эйхмановского банального зла, проанализированного Ханной Арендт [1]), к экзистенциальному тупику.

Но чувственная непосредственность и погоня за наслаждениями может порождать легкомысленную поспешность как жизненный стиль – и это главная опасность. Легкомысленная поспешность разрушает культуру в её основаниях, разрушает не для того, чтобы построить нечто лучшее и большее. Может показаться, что С. Кьеркегор, не будучи традиционалистом или ортодоксом, и, полагая единичность выше всеобщности, «противокультурен», но так же, как и в случае с Ф. Ницше (хотя оба мыслителя во многом различны), это не так. Культура и в своих материальных, и в своих духовных аспектах – результат человеческого творческого труда, удач и разочарований, напряжённого поиска себя. Высокомерие и легкомыслие по отношению к культуре для датского мыслителя совершенно неприемлемы. Возможна критика традиции, в том числе религиозной, но критика ответственная. Возможна критика и даже насмешки над философскими построениями и теологическим теоретизированием – но,

только, если то, что я противопоставляю критикуемым культурным продуктам, не есть легкомысленная поспешность «моего мнения».

В работе «Так говорил Заратустра» ницшевский Заратустра говорит: «Бог умер». Разве не кощунственно так говорить? И да, и нет. То, на что обращает внимание Ф. Ницше – нигилизм как болезнь современной культуры. Бог умер, потому что легкомысленная поспешность современности убила его. Конечно, С. Кьеркегор далёк от идеи сверхчеловека и от критики христианства в его глубинных основах, но проблематика культурного обмеления и опошления в духовной ситуации современности – важнейшая для него, так же, как и для Ф. Ницше, тема. Как пишет Д. А. Лунгина, «...Кьеркегор бежал от смерти Бога в писательство. И вполне отдавал себе отчёт, что литература и искусство стали новыми богами эпохи. Способен ли художник оставить Бога свободным от человеческих проектов – вопрос, который преследовал его всю жизнь и который по сей день кипит в каждой фразе писателя» [7, с. 9].

Легкомысленная поспешность, с которой многоинформированный, гордый своей включённостью в современную массовую культуру человек утверждает «своё мнение» – это форма интеллектуальной и духовной пошлости. Этическая строгость, равно как и строгость логическая, и строгость выверенной религиозной традиции оберегает человека от греха легкомыслия. Но, тогда разве, противопоставляя этически всеобщему (как устойчивому фундаменту) нечто загадочно единичное (преступающее этическую всеобщность, и с точки зрения этики – преступное), С. Кьеркегор не подрывает культуру, открывая путь бескультурию и безверию?

Безусловно, путь к Единичности – это огромный риск. Духовное делание – это всегда очень рискованное предприятие (и чем выше ставки – тем риск выше). Но, во-первых, в ситуации, когда культурные (религиозные) основания уже расшатаны, человек вынужден на что-то решаться – альтернатива такой решительности есть потеря себя. Во-вторых, С. Кьеркегор, вероятно, именно поэтому выделяет три стадии жизненного пути человека как, всё-таки, последовательные (даже если эта последовательность, в исключительных случаях, может характеризоваться весьма запутанной траекторией). Не пройдя этической стадии, точнее даже, не пережив этического трагизма существования, не настроив свою волю на трудный подвиг морального совершенствования, ответственной социальности,

уважительного постижения идеалов всеобщности, – человек слишком рискует, пытаясь сразу вступить в абсолютные отношения с Абсолютом – такие попытки чреваты лёгкой победой демонического начала в человеческом духе.

Другой вопрос – способен ли вообще человек к некоей форме общения с Богом, за пределами религиозно выверенной, строгой традиции подвижничества, ограниченной определённым (мистически выработанным, закреплённым в своде правил и практик) канонем? Не будет ли такое общение всегда лишь обольщением, неизбежно демонизирующим человека? Православная, святоотеческая традиция, например, налагает безусловный запрет на подобные попытки. Но не будем забывать двух вещей. Первое – С. Кьеркегор – лютеранин и оказаться в другом, православном, мировосприятии для него невозможно. И второе – религиозную стадию (на которой, согласно датскому мыслителю, человек вступает в абсолютные отношения с Богом), С. Кьеркегор, если так можно выразиться, тщательно оберегает от массового внимания, от легкомысленной поспешности как в её отрицании (критике, осмеянии, возможности пойти «дальше»), так и в примеривании одежд «рыцаря веры» современным человеком на себя. Богообщение – это горизонт, и ни в коем случае не обыденная практика скучающего обывателя, охотника за острыми ощущениями, или какого-нибудь одурманенного сектанта. Культура, в широком смысле, – это и есть осознаваемые горизонты.

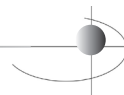
Характеризуя шестой, последний сценарий пути С. Кьеркегора к вере, представленный в работе «Упражнение в христианстве», С. С. Хоружий отмечает, что этот «путь к вере, исполнение житнетворческого задания приобретает черты практики себя, специальной духовной дисциплины – иными словами, приближается к парадигме духовной практики. ... Христоцентризм Кьеркегора поразительно усиливается – но очередной парадокс и конфликт в том, что в это же время усиливаются и его антицерковные тенденции, которые на принципиальном уровне отрицают всякую межчеловеческую общность в вере, а на уровне эмпирическом всё резче отрицают все церковные институты» [9].

Отметим ещё один важный момент. Современность характеризуется как посткультура. В нормативном смысле посткультура – это конгломерат возможностей, с неопределённой приоритетностью выбора. Иначе говоря, индивид оказывается в агрессивной-фрагментарной среде, не задающей ориентиров для личностной самоидентификации. Такая среда провоцирует «эстетический» жизненный сценарий. Тогда как культура с устойчивым традиционным каркасом, наоборот, задавала приоритеты «этического» выбора. Поэтому современный человек, при любых попытках «личностного строительства» оказывается «один на один» с миром и Богом, не вследствие отстранения чего-то нормативно общего, а просто не имея изначального опыта глубокой включённости в какую бы то ни было общность. И поэтому С. Кьеркегор, с его темами «отчаяния», «индивидуального выбора», «единичности», «личностной ответственности» удивительно современен.

**Выводы.** В одной из статей В. Н. Порус отмечает, обращаясь к кьеркегоровскому тексту: «Кажется, философы сегодня больше опасаются, что их примут за клоунов, чем того, что рухнет мир. И как раз поэтому их роль в современном мире – участие в массовках» [8, с. 373]. Труды С. Кьеркегора – напоминание о возвращении к серьёзному экзистенциальному философствованию, к действенным попыткам преодоления легкомысленной поспешности как нравственной задаче. Эти попытки могут быть разнообразными и бесконечными, удачными и неудачными, но отказ от них – это предательство себя, а религиозно говоря – грех человека перед Богом.

**Список литературы**

1. Арндт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008. 424 с.
2. Бердяев Н. А. Лев Шестов и Кьеркегор // Диалектика божественного и человеческого / сост. и вступ. ст. В. Н. Калужного. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. 620 с.
3. Бердяев Н. А. Я и мир объектов: опыт философии одиночества и общения // Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: опыт философии одиночества и общения. М.: АСТ: Хранитель, 2007. 381с.
4. Гайденок П. П. Трагедия эстетизма. О мирозерцании Сёрена Кьеркегора. М.: Республика, 1997. 208 с.
5. Кьеркегор С. Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио // Страх и трепет: пер. с дат. Изд. 2-е, доп. и испр. М.: Культурная революция, 2010. 488 с.
6. Лунгина Д. А. Можно ли понять мыслителя, которого нельзя уловить? [Электронный ресурс] // Гептер. 2013. 29 апр. Режим доступа: <http://www.gefter.ru/archive/8534> (дата обращения: 03.11.2016).



7. Лунгина Д. А. Сёрен Керкегор и история христианства в XIX веке. М.: Издатель Воробьев А. В., 2015. 128 с.
8. Порус В. Н. К вопросу о междисциплинарности философии науки // У края культуры (философские очерки). М.: Канон+: Реабилитация, 2008. 464 с.
9. Хоружий С. С. Неотменимый антропоконтур. Философия Кьеркегора как антропология размыкания // Вопр. философии. 2010. № 6. С. 152–167.
10. Чекер Н. В. Сёрен Кьеркегор: вера за гранью этики // Проблема соотношения естественного и социального в обществе и человеке: материалы VII Междунар. науч. конф. / под общ. ред. Н. Д. Субботиной, О. А. Борисенко (текст на англ. яз.). Чита: ЗабГУ, 2016. С. 245–259.
11. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. (Глас вопиющего в пустыне) / вступ. ст. Ч. Милоша; подгот. текста и прим. А. В. Ахутина. М.: Прогресс-Гнозис, 1992. XVI. 304 с.

Статья поступила в редакцию 16.11.2016; принята к публикации 19.01.2017

#### **Библиографическое описание статьи**

Чекер Н. В. Сёрен Кьеркегор: легкомысленная поспешность как смерть культуры // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 133–140. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-133-140.

**Natalia V. Cheker,**

*Candidate of Philosophy, Associate Professor,  
Lugansk National Agrarian University  
(gorodok LNAU, Lugansk, 91008, Ukraine),  
e-mail: tamir73@mail.ru*

### **Søren Kierkegaard: Thoughtless Haste as Culture Death**

The article deals with S. Kierkegaard's views in their connection with modern post-cultural reality. Methodology includes comparative analysis, hermeneutic method and generalization. The author notes the reception features of Kierkegaard's works by the Russian existentialists – L. Shestov and N. Berdyaev. The purpose of this research is to show that the Danish philosopher's existential search is not in demonic opposition to culture, but represents the aspiration of an individual, thrown out from a "cozy" cultural context, to build up the responsible relationship with God and the world. The article reveals that Kierkegaard's interpretation of faith as paradox sets a special paradigm of the religious choice, way of faith and considers the concepts of "singularity", "thoughtless haste" as crucial for the cultural crisis understanding by the Danish philosopher. The author shows that the post-cultural reality provokes the "aesthetic" life-scenario choice. In any attempts of "self-construction" modern man appears "in private" with the world and God, without having initial experience of a deep inclusiveness in any community. Therefore, Kierkegaard with his philosophy of "despair", "individual choice", "singularity", "personal responsibility" is surprisingly modern. His works remind us of the need for serious existential philosophizing and attempts of overcoming thoughtless haste as a moral task.

**Keywords:** singularity, individual choice, post-cultural reality, thoughtless haste, paradox of faith, life-scenario, existential search

#### **References**

1. Arendt Kh. Banal'nost' zla. Eikhman v Ierusalime. M.: Evropa, 2008. 424 s.
2. Berdyaev N. A. Lev Shestov i Kirkegor // Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo / sost. i vstup. st. V. N. Kalyuzhnogo. M.: AST; Khar'kov: Folio, 2005. 620 s.
3. Berdyaev N. A. Ya i mir ob'ektov: opyt filosofii odinochestva i obshcheniya // Dukh i real'nost': osnovy bogochelovecheskoi dukhovnosti. Ya i mir ob'ektov: opyt filosofii odinochestva i obshcheniya. M.: AST: Khranitel', 2007. 381s.
4. Gaidenko P. P. Tragediya estetizma. O mirosozertsanii Serena Kirkegora. M.: Respublika, 1997. 208 s.
5. K'erkegor S. Strakh i trepet. Dialekticheskaya lirika Iokhannesa de Silentsio // Strakh i trepet: per. s dat. Izd. 2-e, dop. i ispr. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2010. 488 s.
6. Lungina D. A. Mozhno li ponyat' myslitelya, kotorogo nel'zya ulovit'? [Elektronnyi resurs] // Gefter. 2013. 29 apr. Rezhim dostupa: <http://www.gefter.ru/archive/8534> (data obrashcheniya: 03.11.2016).
7. Lungina D. A. Seren Kerkegor i istoriya khristianstva v XIX veke. M.: Izdatel' Vorob'ev A. V., 2015. 128 s.
8. Porus V. N. K voprosu o mezhdistsiplinarnosti filosofii nauki // U kraya kul'tury (filosofskie ocherki). M.: Kanon+: Reabilitatsiya, 2008. 464 s.
9. Khoruzhii S. S. Neotmenimiy antropokontur. Filosofiya K'erkegora kak antropologiya razmykaniya // Vopr. filosofii. 2010. № 6. S. 152–167.

10. Cheker N. V. Seren K'erkegor: vera za gran'yu etiki // Problema sootnosheniya estestvennogo i sotsial'nogo v obshchestve i cheloveke: materialy VII Mezhdunar. nauch. konf. / pod obshch. red. N. D. Subbotinoy, O. A. Borisenko (tekst na angl. yaz.). Chita: ZabGU, 2016. S. 245–259.

11. Shestov L. Kirgegard i ekzistentsial'naya filosofiya. (Glas vopiyushchego v pustyne) / vstup. st. Ch. Milosha; podgot. teksta i prim. A. V. Akhutina. M.: Progress-Gnozis, 1992. XVI. 304 s.

**Received: November 16, 2016; accepted for publication January 19, 2017**

***Reference to the article***

*Cheker N. V. Søren Kierkegaard: Thoughtless Haste as Culture Death // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 133–140. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-133-140.*

# ГУМАНИТАРНАЯ ГЕОГРАФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ТРАНСГРАНИЧЬЯ

## HUMANITARIAN GEOGRAPHY AND PHILOSOPHY OF TRANSBORDER

УДК 911

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-141-151

**Владимир Николаевич Бочарников,**  
доктор биологических наук, профессор,  
Тихоокеанский институт географии  
Дальневосточного отделения Российской академии наук  
(690041, г. Владивосток, ул. Радио, 7),  
e-mail: vbocharnikov@mail.ru

### Природа, общество, ландшафт, взаимодействие: конструктивизм идей отечественной географии

География – это традиционная наука, она же ещё – древнейшая область знаний, разнообразие текстов постмодерна, специфичное средство познания образов и конструкций. Позитивность классической науки «вскрыла» коренные различия между натурфилософией и физикой, что отвернуло географию от пристрастия к умозрительным рассуждениям. Деятельностная установка в текущий период развития общества потребления с высоким уровнем информационного познания коренным образом изменила прежний предмет научного познания путём объединения человечества и стремлением достижения устойчивого развития, где технократический идеал науки стягивает всё многообразие мира к необходимости исполнения конкретного и прагматичного общественного заказа. Современное общество знаний обуславливает новый фокус, запрос к многократно рассматриваемой теме соотношения знания и незнания, а сама логика научного исследования зачастую приводит к необходимости изучения круга проблем, которые выходят за рамки одной науки. Утверждается, что среди исключительного многообразия современных наук лишь география способна обеспечивать успешно пространственную наглядность, как и ситуационно-временное понимание упорядоченного бытия человека. Текстовая приставка «гео-» маркирует и адекватно проявляет особость образно-объектного понимания пространственных локусов предметов, взаимосвязей и взаимодействий в ориентировании прошлой и современной жизнедеятельности человека. В содержании предложенного сообщения рассмотрим подробнее эволюционный процесс развития географического знания, включённого в контекст взаимодействия человека и природы и отражённо-сконструированным в одном из наиболее известных терминов географии – ландшафте.

**Ключевые слова:** география, конструктивизм, природа, общество, ландшафт, геоинформационная система (ГИС)

**Вводная часть.** В современной жизни есть настроенность на то, что любая статичность воспринимается в качестве угрозы для функционирования сознания. Подходы синергетики, ориентированные на выявление нелинейных зависимостей, обеспечивают междисциплинарный фокус внимания к процессуальным аспектам эволюции и самоорганизации открытых систем, позволяют понять сущность и охарактеризовать суть сложней-

ших категорийных проблем на основе использования немногих простых моделей [17].

Постнеклассическая наука, вследствие этого, создаёт такую установку человеку к миру, при котором всё сущее рассматривается как наличное постоянство, что подразумевает конструирование картины мира как совокупности предметов и их взаимосвязей, познаваемое в множественных установках «истинной реальности», той нашей действи-

тельности, где главным критерием выступают эмпирический опыт и индукция [15]. Следует вспомнить здесь, что наш великий соотечественник В. И. Вернадский пришёл к фундаментальной мысли о том, что само появление человека на планете, так и его деятельность представляет собой определённый эволюционный этап существования биосферы, органично завершаемый наиболее сложной, ноосферной стадией её развития, что позволяет утверждать – география сопровождает человека изначально [8].

Философия современности успешно раскрывает причинность и кризисность проявления общественной идентичности, рассматривая вызовы «информационного обилия» и определяя специфику дискурсивного многообразия в существовании постнеклассической науки. Постнеклассическая реальность – это «мир калейдоскопа множества проекций, фиксируемых в системе конечных, относительных к средствам воздействия картин, каждая из которых не претендует на всесторонний и всеохватывающий тип реальности» [22, с. 73].

И вполне естественным предстаёт, что понятия «общество образования», «общество знания», «супериндустриальное общество», «информационное общество» не исключают друг друга, а являются различными проекциями одного и того же социального процесса, что, впрочем, не решает всех существующих экономических и социальных противоречий [21]. Вызовом здесь предстаёт то обстоятельство, что общество знаний обуславливает новый фокус, формирует принципиально иной запрос к «вечной» теме установления соотношения знания и незнания, технократический же идеал науки «стягивает» всё многообразие мира и его познания к необходимости исполнения конкретного и прагматичного общественного заказа наукой [18].

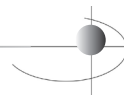
**Данные о методологии и методике исследования.** Наука развивается в процессе теоретического обновления прогрессивно с приростом нового знания, ныне она всё больше включает в своё рассмотрение социальные потребности множественного, не имеющего единой идентичности современного общества, и при этом «не забывая» отдельного человека, что обуславливает непостоянную даже при современных информационных технологиях необходимость «видеть» всё происходящее в мире, как «объективно» существующее, так и передаваемое в общество в различных проекциях окружающей среды – природной, социальной, техногенной, культурной.

Впрочем, к примеру, ещё в советский период философами было установлено, что «определение природы через противопоставление человеку как целесообразно сознательно действующему существу, позволяет очертить тот круг предметов и явлений природы, способом существования которых является взаимодействие «слепых бессознательных сил»<sup>1</sup>. Однако, взаимодействие современного человека с природой во всё большей степени приобретает форму опосредованной деятельности, носит «удалённый» характер, неполно, искажённо и невнятно выражается результатами традиционных естественнонаучных исследований, с одной стороны, и одновременно с этим, формирует всё более заметно новую сторону гуманитарной и общественной реальности [6].

Философским анализом проблем природы занимается онтология, изучающая фундаментальные принципы бытия, наиболее общие сущности и категории сущего, а также натурфилософия или философия природы, способная постичь целостность природы и её первоначала, осмыслить природу как общее, предельное понятие, выявляя с помощью выстраивания рационально-научной картины мира постигать принципы взаимосвязи и детерминации вещей [20, с. 55].

В процессе жизни человек познаёт окружающий мир непосредственно и посредством получения результатов особой познавательной деятельности, и нынешний объём знания о природе и человеке увеличивается непрерывно. В самом же исследовательском процессе любой эволюционной идеи принципиально продолжает оставаться важной такая постановка научных задач, возможная к их сопоставлению с соответствующим ходом истории, в контексте собственно развития человека, так и в демонстрации эволюции взаимодействия общества и природы. И научная география должна совершенствовать свой «инструмент» в эпоху смены парадигмы «информационного познания», эта наука способна успешно обеспечивать междисциплинарные контакты исследователей наук о неживом и живом с науками о социуме и культуре, множественно происходящие в структуре географической оболочки [11]. Здесь вспомним, что география, наряду с математикой, историей, философией, – древнейшая наука, имеющая свои «корни» в Античности, как и история, и в отличие от математики и философии, география была всегда направлена на фиксацию

<sup>1</sup> Кобылянский В. А. Философия экологии. Краткий курс: учеб. пособие для вузов. – М.: Акад. проект, 2010. – 632 с.



индивидуальных явлений, событий, обстоятельств на поверхности планеты.

География – это традиционная наука, и она же ещё – древнейшая область знаний, специфичное средство познания. Она занята изучением пространственных закономерностей, а также временной изменчивости в связи с пространственными особенностями, изучением связи с различными особенностями ландшафта и географического пространства, географического районирования явлений культуры, и, разумеется, осуществляет картографический анализ с помощью разнообразных специальных карт и другие приёмы представления. География бытийная (по В. С. Преображенскому), стремится отражать всё «несметное» количество процессов, происходящих на земной поверхности, а также то многообразие пространственных форматов и способов взаимодействия и улучшения адаптации как отдельного человека, так и общества к среде. В научно-географическом способе познания принимается чаще всего постулат пространства как формы материального движения, а от Аристотеля длится логический, объективный, абстрактный, и, наконец, чувственный результат познания.

Глобализация открыла новый этап в географии мира, и фундаментальные, и общенаучные категории «пространство» и «время» приобрели новое содержание в своих географических проекциях, таких, как «территория» и «период». Широко известно, что в постнеклассической науке устойчивое выражение «поставить задачу» для решения определённой проблемы отражает глубокое человеческое стремление к упорядочиванию и познанию окружающей среды [6]. География обеспечивает регистрацию, характеристику и объяснение взаимосвязей различных объектов, процессов и явлений, позволяя организовывать и систематизировать новое знание, тем самым способствует интеграции и лучшей структурированности всей науки, развивая особый географический подход, «раскрывающий связь в пространстве сосуществующих вещей, явлений» (Б. М. Кедров).

**Результаты исследования.** География наиболее успешно обеспечивает пространственную наглядность и временное понимание упорядоченного бытия, совсем неслучайно приставка «гео-» маркирует и всегда обеспеченность, особость объектного понимания. В самой сути своей она способна раскрывать многообразие практик человечества, исторически приобретая и сохраняя способность осуществления конструктивист-

ских процессов отображения социокультурных, политических, институциональных, коммуникативных и иных аспектов научно-познавательной деятельности. Пространственная определённость как географическая основа, от Аристотеля и Птолемея, привели к материализации и систематизации её объектов. Это был путь познания Логоса как всеобщего закона, принципа всякого подлинного Бытия, опосредованного мышлением. Фридрих Энгельс писал: «В многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше почти все позднейшие типы мировоззрений» [25, с. 369]. География была «вписана» там естественным образом, что позволяет утверждать о её устойчивых множественных истоках возникновения и развития как метанауки [24, с. 15].

Наиболее доказательный ряд этого можно найти среди сохранившихся «древнегреческих подтверждений», также убедительно показывающих, что география была способна заменять в таком сочетании человеку все науки, вплоть до периода специфичных запросов на объяснение природных феноменов и явлений общественной практики в Афинах<sup>1</sup>. Основы для этого в контексте ныне ведущей формы познания были заложены античными философами (Парменид, Платон, Демокрит, Аристотель и др.). Аристотелевский научный идеал «наблюдателя» постепенно сменялся под социальным диктатом обязательной полезности знания, изменялось само восприятие среды обитания и жизнедеятельности человека. Обозначим хорошо известное условие того, что в традициях многих философских и научных школ происходила непосредственная передача знания при одновременном ограничении круга вовлечённых в познание, с ориентацией на копирование лучших образцов «мастерских творений». География в этой логике отвечает за пространственное изложение человеческой истории, в том числе в формате суммативного обобщения, визуализации, наглядном представлении человеческих знаний, что можно отметить в очерчивании динамично меняющейся границы между человеческим знанием и незнанием [9].

Устной передачей знания, длительностью и тщательностью персонального овладения методом «от учителя» в школах постепенно преодолевались трудности понимания, при этом наставниками вводилась **обязательность постижения истины, стрем-**

<sup>1</sup> Исаченко А. Г. Теория и методология географической науки: учебник для студ. вузов. – М.: Академия, 2004. – 400 с.

ление к достижению гармоничного сочетания использования средств языка, образной интерпретации действительности при сохранении альтернатив как обращению к тексту, так и действуя в контексте символичности, поддержания образности воспринимаемого. Диалектика Гегеля породила мощное наступление материалистических тенденций в нашей «евронастройке» на объективность потенции чувственного построения, феноменологического и других философских течений. Но географические условия (факторы) исключают возможность равномерного и постепенного заселения людьми земной поверхности, поэтому уже с древности, на базе географического знания людьми выбирались для проживания лучшие места, поскольку самой природой обуславливался начальный очаговый тип расселения людей [1].

И ныне интеграция знаний – важнейшая функция пространственного образа, формируемого географией, в геообразе географический взгляд даёт во всей широте уникальный фокус визуализации «жизни вокруг нас». Средствами географии передаётся всеохватывающая реальность как действительность, бесконечная, стабильная, объективная, вечно существующая субстанция бытия. Даже средствами философской антропологии невозможно адекватно отражать множественность убеждений и проекций конструирования человеком окружающего мира и самого человека с его сознанием [7]. В совокупности географические знания всегда составляют уникальный, постоянно меняющийся и практически значимый геопространственный (географический) рисунок земной действительности, вызывающий растущий интерес различных наук, в том числе негеографических, исследующих те или иные конкретные земные сферы.

В этой парадигме любые научные исследования всё больше основываются на восприятии и представлении в упорядоченной образно-конструктивной форме предметов, явлений, процессов, которые могут иметь пространственно-временную «локализацию». И если обращаться к последовательной эволюционной перспективе развития географического знания, то в неустановленной временной ретроспективе география – «протонаука» (По: В. В. Ильину) обеспечивает «конденсацию» географического знания, собираемого и применяемого с самого начала появления на планете древнего человека. Ныне вполне очевидно подтверждается всё отчётливее гениальный тезис В. И. Вернадского о том, что научная мысль человека создаёт технику, с

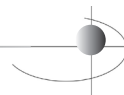
помощью таковой для человека, как и подчеркнутая им особая организованность, своеобразие и предельная функциональность биосферы, в которой «становится практически имманентной связь с ней человека, занимающего своё, но обособленное, отличное от другого “живого вещества” место, роль, предназначение» [8, с. 27].

В то время как гуманитарное знание, структурированное в концептах и идеях географии, отображает единый «общечеловеческий аксиологический феномен» в многообразных исследованиях объективно существующих материальных объектов географической сферы Земли, распознаваемой как «условие, среды и материальной основы развития человеческого общества» в решении задачи изучения элементов (блоков, компонентов) «человеческой» сферы, развивающейся в дихотомической связи с эволюцией географической оболочки планеты [9, с. 40]. Так мы получаем географическое пространство в культуре (не только как представление о географическом пространстве в разных культурных контекстах, образы различных местностей и территорий), но и «врождённое» отношение местных сообществ к той природной и социальной среде, в которых живут люди – носители той или иной культуры). Но если ранее наука стремилась создать систему универсального знания о мире, то в современных условиях кардинальным образом изменилась её социальная природа, статус и внутренняя конфигурация, таковая из «духовной опоры человечества превратилась в орудие экономического прогресса» [10].

В геосистемной парадигме географии физико-географическое пространство по мере и в силу своего освоения упорядочивается, преобразуется, может признаваться организованным социоэкономическим пространством. Логично будет заметить, что современная необходимость осуществления междисциплинарного подхода к восприятию человеком предметов и явлений географической среды также объясняется осознанием того, что изучаемые естествознанием проблемы далеко выходят за рамки строго очерченных предметов всех отдельных академических дисциплин, они нуждаются в синтезе подходов биологии, географии, психологии, когнитивной и региональной наук, более того, они нуждаются во включении «в себя» философии, техники и искусства.

Пятиязычная географическая энциклопедия определяет термин «география» как «комплекс наук, изучающих природные и антропогенные процессы и явления на поверх-





ности Земли и в окружающих её сферах, их пространственное распределение и изменения во времени»<sup>1</sup>. В парадигмальных основах, начиная со второй половины XX века, происходит распад неклассической науки как замкнутого целого, проявляется и вновь исчезает для масс постмодернистская концепция, получает новое развитие концепция конструктивизма в науке [19]. Формирование образов в географии – это элементы последовательного пространственного осмысления окружающего мира, где сочетаются элементы процедурного знания (как надо действовать), и знания декларативного (совокупность прошлого опыта о тех или иных событиях и действиях). «Природа» может рассматриваться как материальный мир и как ситуативный континуум или процесс событий. В прикладном аспекте такие задачи в зарубежной географии решаются с активным применением методов математического моделирования и массово исполняются с помощью технологий ГИС.

Но культура человека формирует облик антропогенного ландшафта, географические объекты становятся символами в том случае, если существуют определённые ассоциации с определёнными историческими событиями или уникальными чертами природного наследия. Когда-то это было знание «рецептурно-эмпирическое, утилитарно-технологическое», сохраняющееся в такой функции своей в течение многих тысячелетий и даже миллионов лет существования древнего человека. Принципиальным моментом было то, что в зависимости от того, какие предмет претерпевает превращения-метаморфозы («оборачивание») в контексте духовно-личностного отношения к действительности, происходит вполне определённое суждение древнего человека.

В этой связи в содержательном раскрытии предложенного нами в названии данной статьи «понятийного ряда», сфокусируемся на некоторых этапах, определяющих «форматы» требуемого географического знания в нашем представлении, отображаемого в контексте взаимодействия общества и природы в субъект-объектной взаимосвязи одного из основных терминов географии – ландшафте. Данный компактный географический образ аккумулирует основные типы знания, переводя достаточно сложные структуры человеческого восприятия и описания географического пространства в универсальные коды.

<sup>1</sup> Котляков В. М., Комарова А. И. География: понятия и термины. Пятиязычный академический словарь: русский – английский – французский – испанский – немецкий. – М.: Наука, 2007. – С. 122.

Ю. Н. Гладкий, акцентируя данный аспект, приводит слова М. Фуко: «Гуманитарные науки обращаются к человеку, поскольку он живёт, говорит, производит», и выразительно подчёркивает новый текущий характер формирования иной, чем прежде, «комбинированной» природно-социально-культурной среды [9, с. 22].

На этой основе следует с уверенностью отметить, что в последние полвека экологическая география за рубежом, так же, как и более «признаваемая» у нас геоэкология, ориентированная на выявление новых закономерностей во взаимоотношении человека и природы, оказались сфокусированы на проблемах природопользования, сущность которого предстаёт «...в непрерывном обмене (метаболизме) между человечеством и географической средой» [4]. Принципиальной основой для моделирования пространственных образов стала территория, которая сама по себе представляет сложнейшее образование, пространственную проекцию человеческих представлений, и таковые получают теоретическое осмысление через установку «органицизма», связанного с системными по своей сущности учениями о ландшафтах, биогеоценозах, биосфере и ноосфере. Таким образом, в эклектике разных форматов познания в предельно обобщённой картографической модели оказалось возможным представить географическое пространство.

Ранее, в связи с новыми географическими знаниями, проблема человека так же, как и природы, рассматривалась первыми философами Индии, Китая, Древней Греции, но специальные и отдельные исследования о природе и о человеке появились лишь в Средние века. От эмпирического стиля описаний множеств явлений окружающей действительности неуклонно происходил постепенно, но не завершился до сих пор переход к количественной определённости, выявлению закономерностей и причинности с одновременным развитием идеальных конструкций. В отличие от географии, познание о самом человеке, философская антропология рассматривает в контексте признания наукой сущностной структуры человека, как и отображение его основных отношений к другим людям, обществу, природе, и на этом «надстраивает» социальные и метафизические основания человеческого существования в категориях и законах бытия, хотя методология такого представления концептуализируется лишь в последние два столетия, вполне очевидно

поэтому не включают в свой дискурс географически важные «находки прошлого»<sup>1</sup>.

Безусловно, взаимоотношения между человеком и природой были и остаются обязательной частью общественной рефлексии, сущностное содержание которой изменяется в различные человеческие эпохи. Появление объекта обусловило переход мышления к конструктивности в большей степени, чем к отражению, тем самым выведя процесс самого познания на иной, менее зависящий от субъектности, уровень, предполагающий конструирование мира «из него самого». Стиль мышления стал диктовать иные способы классификации объектов, модальности их понимания и репрезентации. Последнее означает необходимость кардинальной перемены системы взглядов на определённые явления и процессы, что показывает важность научного поиска как доказательного выражения целостного представления о конкретной и ограниченной области действительности.

Современной задачей разработчиков в данной области является создание геообразов, представляющих географические данные в понятной, хорошо скомпонованной и читаемой, точной и удобной для восприятия и анализа информации форме. Также стало понятно, что в эпоху постнеклассической науки, в её многообразии научных представлений уже не возникает необходимость апеллировать к тому, что можно найти единые эволюционные и системные закономерности как для природы, так и для общества. Больше всего ныне необходим рабочий союз философии с наукой, который должен привести к новому этапу соединения всё более «обильной» эмпирической базы и философских методов категорийного и логического анализа. И есть большая вероятность того, что ландшафт как предельно целостный образ человека, определённый в разных формах, включая как материальные, так и нематериальные свои составляющие, может помочь новому представлению человечества о нашем наследии.

Геосистемное представление обеспечило фундаментальную базу как для понимания современных, так и прошлых, и будущих (прогнозных) состояний географической оболочки планеты. Рассмотрение ландшафта в качестве системы, воспроизводящей ресурсы и среду жизни общества, – новая современная грань в учении о природно-антропогенных территориальных системах. Только таким образом мы способны ещё обращать

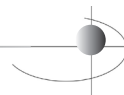
адекватное внимание на процесс интеграции результатов и методов различных областей знания вокруг вечно актуального «проблемного поля» выявления динамичных закономерностей взаимодействия общества (человека) и природы.

Но антропогенное воздействие искажает ландшафтно-геофизические и ландшафтно-геохимические поля, смещая границы диапазонов естественных экологических условий существования и динамики ландшафтных систем. По В. Л. Каганскому, ландшафтоведение вырабатывает некоторую *реконструкцию* (интерпретацию): исследуется ландшафт, каким он был (или каким он бы был) без влияния человека; гипотетический компонент здесь и заведомо неустраим, и культурно нагружен. И только включение ландшафта как ключевой единицы в многоуровневой и полиструктурной иерархии физико-географического районирования позволило взять именно её за точку отсчёта в многолетних исследованиях с целью установления пространственно-временных закономерностей «территориального естествознания» на территории нашей страны [12, с. 5].

**Обсуждение результатов.** В гуманитарной географии, по мнению Ю. Н. Гладкого, сочетается интердисциплинарность, многие базисные конструкты являются базисными не только для всех географов, но и для социологов, экономистов, культурологов, экологов. Но каждый в этом едином «понятийном поле» способен формировать новые смыслы одних и тех же объектов с помощью обособляемых методов и способов различных дисциплин. Сейчас, по меткому замечанию П. С. Гуревича, «среда обитания преобразилась в огромную мастерскую, которая призвана обеспечивать телесный и душевный комфорт» [10]. Базовая сущность ландшафтоведческого подхода заключается: во-первых, в учёте индивидуальности природы земной поверхности, организованной в сочетании природно-территориальных комплексов (ПТК-геосистем), образующих относительно однородные по генезису территории, называемые ландшафтами; во-вторых, в учёте их пространственно-временной иерархической структуры; в-третьих, причинно-следственных взаимосвязей между отдельными компонентами (К. Н. Дьяконов).

Выявление индивидуальных особенностей ландшафтов, исторически сложившихся в результате воздействия на земную поверхность зональных и азональных факторов географической дифференциации и отличающихся по генезису и структуре, лежит в

<sup>1</sup> Губин В. Д., Некрасова Е. Н. Философская антропология: учеб. пособие. – М.: Форум, 2008. – 400 с.



основе обособления физико-географических регионов разного ранга. Принимая же во внимание тезис, что целью любой науки является описание, объяснение и предсказание процессов и явлений действительности, составляющих предмет её изучения и развивающейся на основе открываемых ею законов, следует отметить, что из всех наук география, «вооружённая» ГИС, способна обеспечивать исключительную широту, системность и разносторонность изучения своего объекта исследований. И в этом ряду последовательностей география продолжает неуклонно оставаться наукой «...о пространственных соотношениях развивающихся территориальных объектов» (В. С. Жекулин).

В современном научном дискурсе геоинформатика обеспечивает передовые технологии и мобильные средства получения и обработки данных, включая, естественно, и разработку многих технически, математически и методологически сложных проблем обработки пространственных данных, таких, как новые способы выявления реальных рубежей в географическом пространстве и установлении специфических структурных границ. Важной является автоматизированная сфера измерений в переходных, граничных зонах. В западной литературе принята простая формула – География + ГИС, формирующая наиболее прогрессивную платформу для понимания нашего мира. Метод пространственной фиксации реальности становится гораздо существеннее концептуального единства прежней композиции диалектического мышления. Более поздняя замена сего формата мышления сформировала объектно-субстанциональное новое мышление гуманитарной географии.

Научное постижение здесь состоит в выявлении разнообразия концепций культурного ландшафта. В их применении в реалиях современной постиндустриальной экономики, отчётливого нарастания процессов глобализации и интеграции, перманентной экономико-финансовой модернизации, диффузии инноваций, сжатия экономического пространства, повышения значимости институциональных факторов и мобильности производства необходимо полнее реализовать стремление, научно осмыслить пространственно-временные свойства, специфику корреляционных отношений в рамках очеловеченной природы. Так, в современных условиях с помощью информационной составляющей «стираются» пространственные барьеры, в политике и экономике, всё более

глубокой становится разница в возможностях оперативной обработки, способах моделирования и технологий обработки и использования информации [3].

Суть ГИС и анализ пространственных данных – синонимичные процедуры, ведь вся изначальная организация данных в геоинформационной среде основывается на простой пространственной матрице данных. Эта наука на базе современных научных технологий всё в большей степени развивает свою информационную функцию, основываясь на соответствующей информационной парадигме географии (А. Д. Арманд, Н. В. Багров). Технологии ГИС становятся всё более открытыми для всеобщего использования, доступ к геоданным и ГИС-инструментам возможен ныне практически из любой точки мира. Выигрывают многократно и сами пользователи географической информации, они получают всё больше способов и вариантов для обмена и совместной работой над исследовательскими проектами. Стоит вспомнить, что в заветах по составлению карт советского классика географии Н. Н. Баранского отмечалась необходимость строгого отбора наиболее важных объектов упрощения линий и контуров, так как «...объект географии слишком велик для человека» [2, с. 52, 57].

Отметим, что использование любого научного метода даёт возможность объяснить явление, объект. Это значит не только сделать его понятным, но и раскрыть его сущность, и с развитием науки объяснение становится всё более сложным, при этом таковое совсем не облегчает понимания. И если карта представляет собой только образную, но статическую модель местности, процесс создания которой обусловлен логикой построения генерализованного графического изображения, то ГИС обеспечивает отображение динамических аспектов любого процесса, явления или предмета. Специфическая суть ГИС состоит в обеспечении сложнейших процедур анализа и синтеза пространственных данных, важно здесь отметить то, что именно комбинация табличной организации данных и возможность послойного изображения (разделения и визуализации тематической информации) стало характерной формой создания комплексных и тематических карт на основе данных технологий.

Геоинформатика обеспечивает технологии и мобильные средства получения и обработки данных, включая, естественно, и разработку многих технически, математически и методологически сложных проблем анализа

пространственных данных. ГИС, в идеологию функционирования которой изначально «вложена» акцентуация выделения «очеловечиваемой природы», показывает как природные и социально-экономические компоненты географической оболочки, а также целостных географических комплексов, так и отображаемые автоматизированной диверсификацией локализации отдельных объектов, зон, множеств точечных, линейных и полигональных характеристик. Применение технологий ГИС позволяет раскрыть «истинную географичность» (Ю. Н. Гладкий), «...определяемую реальной связью, сильно опосредованной ресурсными, антропологическими и другими детерминантами объектов экономической, социальной, политической, культурной географии, противопоставленных в бинарной предельно контрастной оппозиции природного и антропогенного.

Семантика пространственных объектов ГИС очень проста, и таковая в своей сути отображается как два табличных столбца, содержащих пару координат: широту и долготу, или  $x$  и  $y$  в утверждённой системе координат. Вся, и практически бесконечная матрица, будет состоять из строк и столбцов, где строки соответствуют экземплярам (элементам данных), а столбцы – признакам или атрибутам этих экземпляров. Так технологии современности коренным образом изменили мир человека; с появлением и развитием интернета и мы перешли к конструированию той персональной реальности, которая во всё большей степени заменяет истинную, общественную, и даже личную материальную, непосредственно осязаемую. Полученные результаты геоинформационных расчётов как бы «накладываются» как отдельные картографические слои (проекты) в «контекст» наиболее часто используемых систем географического районирования нашей страны, в частности – экономического.

ГИС-подход тем самым позволяет выявить взаимосвязи и пространственные отношения в пределах огромных территорий, легко поддерживает коллективное использование данных и обеспечивает их интеграцию и объединение в единый информационный массив в контексте решения сложных многопользовательских задач [3]. Можно обозначить особое влияние технологии геоинформационной парадигмы, которая в существенной степени предопределяет реалистичность запросов в современном исследовательском поле. Известно также, что в исследовательские приоритеты ландшафтоведения вхо-

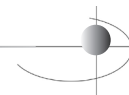
дит: изучение воздействия внешних условий, включая антропогенные факторы на геосистемы; и исследования разнообразных воздействий природных условий на состояние биоты и самого человека в условиях, когда ненарушенной человеком природной среды остаётся всё меньше и меньше [5].

Нужно новое «географическое видение», к примеру, представление о природном ландшафте – базовое, исходное и развёрнутое, подробное; а вот таковое, с учётом человеческой деятельности трактуется обычно нерасчленённо и неполно, хотя учение о ландшафтоведении было изначально основано на интеграции, и оно опиралось на установление отдельных взаимосвязей между многими компонентами [13]. Сейчас как никогда среда обитания человека или географическая, не включает в себя полностью географическую оболочку планеты, хотя именно ей присущ исторический характер, изменчивое в результате развития общества содержание, формирующее особую сферу взаимопроникновения – «очеловеченную природу» [14, с. 75–76].

**Заключение – выводы и рекомендации.** М. Мерло-Понти утверждал, что «всеобщность и мир коренится в сердце индивидуальности и субъекта. Этого не понять, пока мир будет считаться объектом. Это становится ясным, если мир предстаёт полем нашего опыта, если мы сами – не что иное, как взгляд на мир, ибо тогда сама скрытая пульсация нашего психологического бытия возвещает о мире»<sup>1</sup>. Будущая интеграция многих наук географией даёт возможность не просто накладывать в четырёхмерном пространстве-времени проекции частных систем (экономических, социальных, культурных, экологических и т. д.), но и позволяет подниматься до выявления интегральных систем и структур, до открытия интегральных законов географической науки [23, с. 21].

Но что же тогда обозначает современная географическая наука в рефлексии её возможных путей и рубежей развития? Наука – как способ познания современности не имеет конкурентов: её осмысление взаимосвязи и зависимости общества от природы предстают насущной необходимостью постижения реальности. Но ныне деятельностно-геопространственный подход, по сути своей, представляет собой качественно новый уровень понимания и изменения традиционного географического видения общественно-геогра-

<sup>1</sup> Губин В. Д., Некрасова Е. Н. Философская антропология: учеб. пособие. – М.: Форум, 2008. – С. 155.



фических наук. Это должно быть изменено, ГИС не только инструментарий, но и географическое «ново-упорядоченное» мышление, с такой помощью будет возможен тот многообразный материальный и духовный «след шагов» нового способа междисциплинарной кооперации.

Главный ожидаемый от географической науки результат – представление наглядного способа организации и прояснение реальности, дополняющей и раскрывающей философские категории формальной структуры жизненного пространства человека, как той основной позиции, способной реализовать абстрактное отображение пространственной онтологии в географическую концептуальную схему. В общетеоретическом плане имеет смысл подчеркнуть, что взаимодействие географического (геосистема) и негеографического (экосреда) компонентов в контексте на-

учного познания следует рассматривать как геоэкологическое исследование, предметом которого служит изучение структуры, взаимодействия и особенностей трансформации под воздействием деятельности людей.

ЛАНДШАФТ, таким образом, превратился в такое явление современности, что по своей сути далеко выходит за рамки географии и даже науки в целом, что объясняет смысл рассмотрения его с позиций его представленности во всех основных областях человеческого познания. Так мы выходим на дихотомию антропогенного, изменённого или культурного ландшафта, в контексте его множества промежуточных состояний. К сожалению, пока же, как и в прошлом веке, географическая наука оказывается ещё неподготовленной к квалифицированному и «объёмному» изучению взаимосвязей между социальными и природными процессами.

#### Список литературы

1. Анучин В. А. Географический фактор в развитии общества. М.: Мысль, 1982. 334 с.
2. Баранский Н. Н. Научные принципы географии: избр. тр. / ред. В. В. Анучин [и др.]. М.: Мысль, 1980. 239 с.
3. Бочарников В. Н. География общая, экологическая, гуманитарная, информационная... Взят социальный «заказ» на природу! Конспект. Ч. 1. // Астраханский вестн. экологического образования. 2016. № 4. С. 18–42.
4. Бочарников В. Н. География, гештальт и ГИС-технологии // Психолого-экономические исследования. 2012. Т. 5, № 2. С. 84–100.
5. Бочарников В. Н. Глобальная перспектива в области биоразнообразия // Биология в школе. 2011. № 2. С. 4–8.
6. Бочарников В. Н. Новый взгляд на проблему сохранения дикой природы // Астраханский вестн. экологического образования. 2013. № 1. С. 72–87.
7. Бочарников В. Н. О географическом подходе и междисциплинарном синтезе при решении региональных задач // Астраханский вестн. экологического образования. 2015. № 2. С. 54–64.
8. Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление. М.: Наука, 1991. 271 с.
9. Гладкий Ю. Н. Гуманитарная география: научная экспликация. СПб.: Филол. факультет СПбГУ, 2010. 664 с.
10. Гуманитарные науки: вчера, сегодня, завтра (материалы круглого стола) // Человек. 2015. № 3. С. 5–26.
11. Данилова В. С., Кожевников Н. Н. Основание географической картины мира // Вестн. Северо-Восточного федер. ун-та. 2008. Т. 5, № 3. С. 68–72.
12. Дронин Н. М. Эволюция ландшафтной концепции в русской и советской физической географии (1900–1950-е годы). М.: ГЕОС, 1999. 232 с.
13. Ландшафтоведение: теория, методы, региональные исследования, практика: материалы XI Междунар. ландшафтной конф. / ред. К. Н. Дьяконов [и др.]. М.: Геогр. факультет МГУ, 2006. 788 с.
14. Лямин В. С. География и общество. (Философские и социологические проблемы географии). М.: Мысль, 1978. 309 с.
15. Микешина Л. А. Философия науки. Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования. М.: Прогресс-Традиция: МПСИ: Флинта, 2005. 464 с.
16. Мукитанов Н. К. От Страбона до наших дней: эволюция географических представлений и идей. М.: Мысль, 1985. 237 с.
17. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. М.: Мир, 1990. 345 с.
18. Осипов Г. В., Кара-Мурза С. Г. Общество знания: Переход к инновационному развитию России. М.: Либроком, 2013. 368 с.
19. Петренко В. Ф. Парадигма конструктивизма в гуманитарных науках // Методология и история психологии. 2010. Т. 5, № 3. С. 5–13.
20. Попкова Н. В. Философская экология. М.: Либроком, 2010. 352 с.
21. Ракитов А. И. Постинформационное общество // Филос. науки. 2016. № 12. С. 7–19.

22. Сагатовский В. Н. Принципы конкретности истины в системе субъектно-объектных отношений // Филос. науки. 1982. № 5. С. 73–75.
23. Саушкин Ю. Г. Географическая наука в прошлом, настоящем, будущем. М.: Просвещение, 1980. 269 с.
24. Саушкин Ю. Г. От метагеографии к теоретической географии // География в системе наук. Л.: Наука, 1987. С. 11–20.
25. Энгельс Ф. Диалектика природы // Сочинения / Маркс К., Энгельс Ф. Т. 20. С. 339–626.

Статья поступила в редакцию 11.12.2016; принята к публикации 15.01.2017

#### **Библиографическое описание статьи**

Бочарников В. Н. Природа, общество, ландшафт, взаимодействие: конструктивизм идей отечественной географии // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 141–151. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-141-151.

**Vladimir N. Bocharnikov,**  
*Doctor of Biology, Professor,*  
*Pacific Institute of Geography*  
*Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences*  
*(7 Radio St., Vladivostok, 690041, Russia),*  
*e-mail: vbocharnikov@mail.ru*

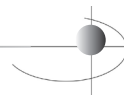
### **Nature, Society, Landscape and Interaction: Constructivist Ideas of National Geography**

Geography is a traditional science. It is also the oldest area of knowledge, as well as a variety of postmodern texts, the specific means of images cognition and designs. Positivity of classical science has “revealed” the fundamental differences between natural philosophy and physics and turned geography away from addiction to speculative reasoning. The activity directive in the current period of development of consumer society with a high level of information knowledge has radically changed the former object of scientific knowledge through the unification of humanity and the desire to achieve sustainable development, where the technocratic ideal of science is pulling together all the diversity of the world to the need of fulfilling a specific pragmatic and social order. Modern knowledge society necessitates a new focus, a query for the repeatedly considered topic of relations between knowledge and ignorance, and the logic of scientific research often leads to the necessity of studying the range of concerns that go beyond a single science. It is argued that among the great diversity of modern sciences only geography is able to ensure a successful spatial visualization, and situational-temporal understanding of an ordered human existence. The text prefix “geo-” marks and adequately manifests the uniqueness of the imagery and object understanding of the items spatial loci, interrelations and interactions in the past and contemporary human life. The content of the proposed message considers the evolutionary process of geographical knowledge development within the context of interaction between man and nature and its reflection in one of the most well-known geographical terms – landscape.

**Keywords:** geography, constructivism, nature, society, landscape, geo-information system (GIS)

#### **References**

1. Anuchin V. A. Geograficheskii faktor v razvitii obshchestva. M.: Mysl', 1982. 334 s.
2. Baranskii N. N. Nauchnye printsipy geografii: izbr. tr. / red. V. V. Anuchin [i dr.]. M.: Mysl', 1980. 239 s.
3. Bocharnikov V. N. Geografiya obshchaya, ekologicheskaya, gumanitarnaya, informatsionnaya... Vzyat sotsial'nyi "zakaz" na prirodu! Konspekt. Ch. 1. // Astrakhanskii vestn. ekologicheskogo obrazovaniya. 2016. № 4. S. 18–42.
4. Bocharnikov V. N. Geografiya, geshtal't i GIS-tehnologii // Psikhologo-ekonomicheskie issledovaniya. 2012. T. 5, № 2. S. 84–100.
5. Bocharnikov V. N. Global'naya perspektiva v oblasti bioraznoobraziya // Biologiya v shkole. 2011. № 2. S. 4–8.
6. Bocharnikov V. N. Novyi vzglyad na problemu sokhraneniya dikoi prirody // Astrakhanskii vestn. ekologicheskogo obrazovaniya. 2013. № 1. S. 72–87.
7. Bocharnikov V. N. O geograficheskom podkhode i mezhdistsiplinarnom sinteze pri reshenii regional'nykh zadach // Astrakhanskii vestn. ekologicheskogo obrazovaniya. 2015. № 2. S. 54–64.
8. Vernadskii V. I. Nauchnaya mysl' kak planetarnoe yavlenie. M.: Nauka, 1991. 271 s.
9. Gladkii Yu. N. Gumanitarnaya geografiya: nauchnaya eksplikatsiya. SPb.: Filol. fakul'tet SPbGU, 2010. 664 s.
10. Gumanitarnye nauki: vchera, segodnya, zavtra (materialy kruglogo stola) // Chelovek. 2015. № 3. S. 5–26.

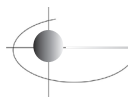


11. Danilova V. S., Kozhevnikov N. N. Osnovanie geograficheskoi kartiny mira // Vestn. Severo-Vostochnogo feder. un-ta. 2008. T. 5, № 3. S. 68–72.
12. Dronin N. M. Evolyutsiya landshaftnoi kontseptsii v russkoi i sovetskoj fizicheskoi geografii (1900–1950-e gody). M.: GEOS, 1999. 232 s.
13. Landshaftovedenie: teoriya, metody, regional'nye issledovaniya, praktika: materialy XI Mezhdunar. landshaftnoi konf. / red. K. N. D'yakonov [i dr.]. M.: Geogr. fakul'tet MGU, 2006. 788 s.
14. Lyamin V. S. Geografiya i obshchestvo. (Filosofskie i sotsiologicheskie problemy geografii). M.: Mysl', 1978. 309 s.
15. Mikeshina L. A. Filosofiya nauki. Sovremennaya epistemologiya. Nauchnoe znanie v dinamike kul'tury. Metodologiya nauchnogo issledovaniya. M.: Progress-Traditsiya: MPSI: Flinta, 2005. 464 s.
16. Mukitanov N. K. Ot Strabona do nashikh dnei: evolyutsiya geograficheskikh predstavlenii i idei. M.: Mysl', 1985. 237 s.
17. Nikolis G., Prigozhin I. Poznanie slozhnogo. M.: Mir, 1990. 345 s.
18. Osipov G. V., Kara-Murza S. G. Obshchestvo znaniya: Perekhod k innovatsionnomu razvitiyu Rossii. M.: Librokom, 2013. 368 s.
19. Petrenko V. F. Paradigma konstruktivizma v gumanitarnykh naukakh // Metodologiya i istoriya psikhologii. 2010. T. 5, № 3. С. 5–13.
20. Popkova N. V. Filosofskaya ekologiya. M.: Librokom, 2010. 352 s.
21. Rakitov A. I. Postinformatsionnoe obshchestvo // Filos. nauki. 2016. № 12. S. 7–19.
22. Sagatovskii V. N. Printsipy konkretnosti istiny v sisteme sub"ektno-ob"ektnykh otnoshenii // Filos. nauki. 1982. № 5. S. 73–75.
23. Saushkin Yu. G. Geograficheskaya nauka v proshlom, nastoyashchem, budushchem. M.: Prosveshchenie, 1980. 269 s.
24. Saushkin Yu. G. Ot metageografii k teoreticheskoi geografii // Geografiya v sisteme nauk. L.: Nauka, 1987. S. 11–20.
25. Engel's F. Dialektika prirody // Sochineniya / Marks K., Engel's F. T. 20. S. 339–626.

**Received: December 11, 2016; accepted for publication January 15, 2017**

**Reference to the article**

*Bocharnikov V. N. Nature, Society, Landscape and Interaction: Constructivist Ideas of National Geography // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 141–151. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-141-151.*



УДК 332.122130.1

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-152-160

**Татьяна Ильинична Герасименко,**  
доктор географических наук, профессор,  
Оренбургский государственный университет  
(460018, Россия, Оренбург, пр. Победы, 13),  
e-mail: tanyag26@yandex.ru

### Этнокультурная трансграничность: взгляд географа

В статье рассматривается феномен трансграничности как междисциплинарная проблема. Подчеркивается роль географии в её изучении. Теоретико-методологический и методический инструментарий этой научной дисциплины позволяет обобщить разные подходы и подойти к решению проблемы всесторонне и комплексно. Показана трансформация функций и роли границ, а также их условность в современном глобализирующемся мире. Приводится авторское определение трансграничности и трансграничных регионов (ТГР), в том числе этнокультурных (ЭКТГР), с точки зрения системного подхода. Под ТГР следует понимать разные по размеру части географической оболочки, которые обладают свойствами системности (такими, как внутреннее единство, взаимодействие, преобладание центростремительных тенденций). ЭКТГР могут быть поликультурными и монокультурными. Выявлены закономерности развития этнической трансграничности и формирования этнокультурных трансграничных регионов, а также специфика их развития на постсоветском пространстве. Показана двоякая роль этнокультурной трансграничности как связующего звена между культурами («окон» в «иные» миры) и в то же время как источников проблем и сепаратистских тенденций. Высказывается точка зрения о невозможности делимитации ЭКТГР. Доказана теоретико-методологическая и практическая необходимость их изучения.

**Ключевые слова:** граница, трансграничный регион, этнокультурный трансграничный регион, делимитация

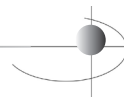
**Вводная часть.** Интерес к трансграничной проблематике постоянно растёт среди представителей разных наук, в том числе и среди географов, о чём свидетельствуют многочисленные публикации (например, [2–4; 7–16; 20; 25; 28; 31; 32] и др.). И это не случайно. Их изучение актуально как с общественно-политической, так и с теоретико-методологической точек зрения. Зачастую трансграничные регионы (ТГР) представляют собой очаги нестабильности, центры сосредоточения сепаратистских тенденций. Напряжённая ситуация, к примеру, сложилась в Дагестано-Азербайджанском порубежье, где лезгинскими националистами провозглашена цель – создание Лезгистана. Хорошо известна ситуация в Курдистане. В Российско-Грузинском ТГР, охватывающем территорию Северной и Южной Осетии, положение приняло форму военного конфликта. Возможны осложнения и в других ТГР. В этих условиях необходим постоянный мониторинг с целью корректировки региональной и межгосударственной политики.

**Данные о методологии и методике исследования.** Очевиден междисциплинарный характер этой проблематики, она находится в сфере интересов представителей лимнологии, геоэкологии, ресурсоведения,

ландшафтоведения, экономики, социологии, психологии, политологии, антропологии, этногеографии, культурной географии, этноконфликтологии, геоаксиологии, истории, археологии, геополитики и других научных дисциплин. Объективной реальностью и спецификой научных исследований на современном этапе является то, что многие объекты перестали быть узко «специализированными» по отраслям науки. Несомненна теоретическая, методологическая, методическая и прикладная необходимость обобщения концептуальных междисциплинарных подходов к исследованию данной проблемы. Теоретико-методологический и методический инструментарий позволяет географии стать тем объединяющим звеном, которое способно интегрировать сведения разных научных направлений, комплексно и всесторонне подойти к исследованию.

**Результаты исследования.** О разного рода границах, пограничных и переходных зонах много написано представителями разных наук – таких, как история, политология, биология, экономика, социология, психология и др. [4; 6; 19; 21–25; 29; 31; 32 и др.]. Многочисленные дискуссии продуктивны, актуальны, имеют практическое значение. Они помогают определить геополитические





и геоэкономические векторы развития, а также сформулировать направления региональной стратегии и региональной политики.

Границы подразделяются на сущностные, исторические и географические (пространственные). Все они обладают сходными признаками. В рамках данной статьи остановимся на характеристике границ географических. Как в пространстве, так и во времени, точных рубежей не бывает, за исключением установленных человеком (к каким относятся государственные, административные, экономические, нормативные, природоохранные), но и они проведены субъективно и часто меняются. Естественные границы (морские побережья, хребты, водоразделы, этнические и культурные [4; 7]) – это переходные полосы, никак не обозначенные на местности. По сути, границы – это всего лишь способ структуризации знания о пространстве. Они устанавливаются в значительной степени в соответствии с задачами исследования, а также с уровнем исследуемого пространства, и весьма субъективны. В определённом смысле любой участок геопространства – это граница, переход, рубеж либо смена состояний. Яркий пример – этнокультурные границы.

Возможна делимитация этнокультурного пространства (ЭКП) в маргинальных (контактных) зонах, где происходит некое взаимодействие. С этой точки зрения почти всё российское геопространство – по сути граница. На некоторых его участках можно выделить этнокультурные ареалы, но, поскольку большая часть регионов представлена мультикультурными взаимодействующими сообществами и контактными зонами, – даже такое простейшее районирование (или, точнее, дифференцирование) проблематично. Российское ЭКП – это маргинальная (рубежная, контактная) территория, которая не имеет чётких границ. Впрочем, жёстких культурных границ в современном глобализирующемся мире и быть не может. Как метко выразился М. М. Бахтин, культура «расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент её» [5, с. 9]. Любая попытка делимитации культуры носит условный характер. Геокультурное пространство (ГКП) сплошь заполнено переходными и трансграничными – контактными зонами, пересечено переходными разломами культур и цивилизаций.

Предпринимаются попытки выделить пространственно-временные границы (например, геомары – энергоизбыточные гра-

ничные поля, которые взаимодействуют с геостратами – многомерными коммуникационными пространствами [19]).

В глобализирующемся постмодернистском обществе меняется географический рисунок мировой цивилизации, сглаживаются, «размываются» пространственно-временные границы. Рубежные, приграничные ареалы, как и эпохи, становятся причинами пограничных состояний, характеризующихся смутами. В исторической науке они получили название катастроф [22]. Для таких состояний характерно «пограничное сознание».

Функции пространственных (географических) границ различны: разделительная (барьерная), геоэкономическая, информационная, геополитическая и др. Несомненно, важнейшая функция границы в современном мире – это контактная, которая в той или иной мере сохраняется даже в случае границы-фронта [21].

Разные исследователи пытались выявить естественные этнические и этнокультурные границы, в том числе естественные границы России ([17] и др.). По мнению А. Пенка [33], объективно естественная граница России совпадает с южными границами лесной зоны. Рассматривая культуры в рамках эволюционистского подхода, этот автор справедливо заметил разницу условий существования леса и степи. Именно в силу таких различий на нижней ступени развития культуры граница между этими природными зонами превращается в государственную границу. Жители лесов становятся осёдлыми, поскольку массовые миграции в этой зоне невозможны. Чтобы что-то производить, им приходится прилагать огромные усилия для раскорчёвки и окультуривания даже небольших участков. Степным жителям, напротив, перемещаться легко: именно простор толкает их к движению. Именно поэтому «степной народ легко завоёвывает власть над другими, проникает, отбрасывает или уничтожает их. Быстро возникают и быстро исчезают большие империи». Именно так происходило в течение длительного времени в южных районах России. В начале нашей эры здесь обосновались готы, затем возникли империи булгар, хазар, мадьяр, печенегов. В лесной зоне появились небольшие княжества славянских и финских народов, о которых мало что известно.

Роль естественных границ в историко-географической ретроспективе не раз менялась. Морские течения, когда-то разделявшие народы, по мере развития цивилизации превращались в связующие их звенья, а морское побережье из опоры – в линию соприкосновения

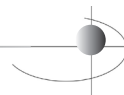
народов и стран, как только человек освоил мореплавание. Сходные процессы имеют место на рубеже степной и лесной зон. По мере распространения земледелия на плодородные почвы степи, превращения их в поля и уменьшения угрозы завоевания жителей леса степняками пограничная зона между лесом и степью превращается в предмет геоэкономических и геополитических интересов и продвижения государства в глубь плодородной степи, обладающей серьёзными преимуществами по сравнению с лесом. Для других экотонных характерны аналогичные изменения.

В условиях глобализующегося мира условность любых границ очевидна, а принадлежность к какому-то месту утрачивает смысл. Трансграничные связи нередко не связаны с территорией, они носят информационный, внепространственный характер. Учитывая, что и само пространство континуально, географы отлично понимают субъективность границ, не полное их соответствие либо несоответствие объективной реальности. Даже государственные и административные границы в ряде случаев никак не маркированы. Однако в случае российской действительности они обозначены и чётко выражены на местности, на что обратил внимание Б. Б. Родоман [29]. Он заметил, что границы между районами России выражены в ландшафте, поскольку связи между ними ослаблены. Их наличие (при условии выраженной барьерной функции) приводит к серьёзным изменениям территориальной организации общества, географического рисунка, связей и динамике социально-экономического и этнокультурного пространства. Тем не менее, даже в этом случае объективной реальностью являются разного рода трансграничные процессы.

Всё же, имея в виду трансграничные регионы, мы говорим о государственной границе. На административную трансграничность также следует обращать внимание, поскольку процессы развиваются по сходному сценарию. Административные границы нередко делят этносы, что при определённых условиях порождает ряд проблем. Примеров тому множество. В 90-е годы татарские националисты предпринимали попытки объединения Татарстана с Башкортостаном и частью Оренбургской области, населённой татарами, – с тем, чтобы получить выход к государственной границе. Чеченцы-акинцы претендовали на создание национального чеченского района, желая присоединиться к Чечне (в многонациональном Хасавюртовском и части Новолакского района Республики Дагестан ([27]).

Приграничная полоса условно и формально проведённых после распада СССР государственных границ разделила во многих случаях единое прежде этнокультурное пространство, единые экономические и культурные ландшафты. В настоящее время барьерность рубежей усиливается по большей мере искусственно, политическими мерами. Де-факто большая часть границ остаётся полупрозрачной. Для населения по обе стороны границы характерна тяга к взаимным контактам. Немаловажные факторы этого явления – экономический, а также исторический опыт, комплиментарность и этнокультурное единство. У населения по обе стороны границы сформировался отрицательный образ границы. Тем не менее, как справедливо отмечает Б. Б. Родоман, «в Западной Европе проницаемость границ – результат многих десятилетий послевоенного развития в сторону интеграции, в СНГ это реликт советской эпохи. ЕЭС и СНГ движутся в разные стороны; Европа уже объединилась, а СССР фактически ещё до конца не распался. В Европе “прозрачные” границы считаются достижением гуманного, правового, демократического общества, а в СНГ – следствием недостаточного финансирования силовых ведомств» [29, с. 298].

Для России этническая трансграничность традиционно играет важную роль и отражает её историко-географическое развитие. Географическое пространство России, как и её геополитическое влияние в мире, меняется в историко-географической ретроспективе. Оно то сокращается, как после коллапса СССР, то расширяется, как это происходит в настоящее время. Иными словами, представляет собой «пульсирующий хронотоп» (термин М. П. Крылова). Во время его «сжатия», обусловленного разного рода кризисами, геоэкономические и геополитические позиции России сокращаются, однако затем неизбежно наступает «расширение», чему способствуют экономические, социальные и – что наиболее важно – этнокультурные предпосылки. Постсоветские государственные границы в значительной степени условны. Трансграничность стала результатом делимитации. В настоящее время Российская Федерация граничит по суше с четырнадцатью зарубежными государствами, к которой имеют выход 39 субъектов РФ. На территории 339 приграничных муниципальных районов и городов, занимающих четверть площади страны (около 5 млн кв. км), проживает около восьми процентов населения. Одиннадцать



субъектов РФ граничат с Республикой Казахстан (с учётом Крыма)<sup>1</sup>. Национальные интересы сопредельных государств, несомненно, совпадают с необходимостью развивать и поддерживать контакты, сложившиеся на основе этнокультурного единства. В ряде приграничных регионов подобные связи только формируются.

В силу условности границ практически невозможно делимитировать ТГР. Следует согласиться с точкой зрения Д. Н. Замятина, который считает: «Существенно и понимание необязательной в данном случае фиксации (демаркации) трансграничного региона как географического объекта в традиционных географических координатах на современной карте» [20]. Однако, по нашему мнению, ТГР – не виртуальный образ, а объективная географическая реальность.

Любой из трансграничных регионов уникален, поскольку объективными факторами их формирования стали специфические этноисторические условия и тип становления экономики. Несмотря на это, они нередко сталкиваются со сходными проблемами разного рода, что делает корректными выводы о неких закономерностях их развития. ТГР становятся «окнами», «коридорами» в «иные» миры. Этому способствует целый ряд факторов – экономических, инфраструктурных, геополитических. Важнейшим из них видится этнокультурное взаимодействие.

Трансграничные процессы и ТГР – несомненно, объективная реальность современного мира. Однако до настоящего времени не выработано единого понимания этого феномена. Все исследователи сходятся в одном: ТГР представляют собой части геопространства по обе стороны государственной границы, характеризующиеся общностью или целостностью по каким-либо основаниям. Нет единства в определении уровня связей, различаются взгляды на размеры и другие параметры. В качестве признаков указываются

экономическое, интеграционное, ландшафтное единство и др.

**Обсуждение результатов.** В основу формирования ТГР кладут разные признаки: к примеру, делают акцент на природном факторе (природные ресурсы и др.) даже при комплексном подходе (например, [4]). В других источниках важнейшей считают экономическую интеграцию [24]. В зависимости от приоритетных факторов выделяют экономические, культурно-исторические, природно-экологические и другие трансграничные регионы. Каждый из этих типов имеет право на существование как части единого природно-антропогенного пространства. В зависимости от целого ряда факторов и обстоятельств приоритетное значение приобретает конкретный «слой» участка геопространства. Автор данной статьи считает важнейшим этнокультурный критерий выделения ТГР: ведь единство ЭКП – мощнейший фактор его формирования [9–16 и др.].

Многие авторы используют комплексный и системный подходы к изучению трансграничных территорий, что вполне правомерно. К примеру, в работе П. Я. Бакланова и С. С. Ганзея в основе международных трансграничных территорий лежит «...единая геосистема, либо сочетание двух или более геосистем регионального уровня» [4, с. 31]. Географическая структура таких регионов характеризуется комплексностью и сочетает природные ресурсы, инфраструктурные, расселенческие и хозяйственные объекты в пределах единой геосистемы. По мнению этих авторов, подобные территории – это части природно-антропогенной геосистемы регионального уровня и в то же время природно-хозяйственный район. Иными словами, они представляют собой единую природно-антропогенную двухзвёздную систему. Несмотря на справедливость комплексного подхода, главным методом исследования учёные считают физико-географическое районирование. Комплексный и системный подход лежит и в определении В. А. Колосова и Р. Ф. Туровского [24].

Существенно различаются взгляды на размеры трансграничных регионов. Одни предлагают выделять небольшие территории. В качестве примера можно привести ТГР, включающий Восточную Финляндию и Олонецкую Карелию. Д. Н. Замятин считает таковым огромный по размерам Азиатско-Тихоокеанский регион [20]. На наш взгляд, это второстепенный вопрос. Размеры зависят от историко-культурной и геополитической спе-

<sup>1</sup> Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. в отношении численности, размещения, возрастно-половой структуры, состояния в браке, рождаемости, числа и состава домохозяйств, национального состава и владения языками, гражданства, образования, источников средств к существованию, экономической активности населения, численности граждан Российской Федерации, постоянно проживающих в Российской Федерации, но находившихся на дату проведения переписи за пределами Российской Федерации, а также численности лиц, временно находившихся на дату проведения переписи на территории Российской Федерации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm) (дата обращения: 21.10.2016).

цифики формирования ТГР, а вот внутренние связи и единство определяют системное единство и потому являются определяющими факторами.

Определение понятия «трансграничный регион» было дано нами ещё в [7], уточнено в [10]. Под ТГР следует понимать разные по размеру части географической оболочки (Э. Л. Файбусович называет их хоронами), которые обладают свойствами системности (такими, как внутреннее единство, взаимодействие, преобладание центростремительных тенденций).

Конкретный тип ТГР – этнокультурные (ЭКТГР) – автор данной статьи определяет как единые, формирующиеся в определённом вмещающем ландшафте и обладающие региональной целостностью части ЭКП, расчленённые государственной границей. Для населения ЭКТГР (как для любых других этнокультурных регионов) характерно наличие регионального самосознания, которое в некоторых случаях доминирует над этническим; оно обладает общими культурными чертами, сформировавшимися в процессе длительного совместного проживания, сопровождавшегося взаимодействием культур; как правило, национальная культурная традиция имеет местную специфику [8].

Этнокультурное пространство (ЭКП) – часть полиструктурной системы, одна из наиболее существенных системообразующих её частей. От ЭКП зависят специфика её функционирования, динамики и эволюции. Важна увязка всех её составляющих: природно-экологической, социально-демографической, экономической, геополитической, психологической, топонимической, идентификационной, социологической с точки зрения эволюционного подхода, который позволяет применить экстраполяцию и прогнозировать дальнейшую трансформацию системы.

ЭКП – самая уязвимая часть геопространства, нарушение его целостности порождает целый ряд далеко идущих последствий и проблем.

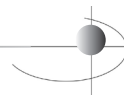
Формирование ЭКТГР (монокультурных и поликультурных) происходит двумя путями: либо в результате интеграции этнокультурных общностей по обе стороны государственных границ с ярко выраженной контактной функцией, либо в результате делимитации регионов с единым этнокультурным пространством (как в случае разделения земель Оренбургского казачества между Россией и Казахстаном). ТГР первого типа преобладают в Западной Европе. Для постсоветского

этнокультурного пространства, как и для некоторых азиатских и африканских стран характерны ЭКТГР второго типа. Их развитие – сложный, длительный поэтапный процесс. Государственная граница рассекает единые этнокультурные общности в силу разных причин. Это может быть результат сецессии, аннексии, либо распада государства. Во время периода развития «врозь» происходит дивергенция, результатом которой может стать этническое разделение. Следующим этапом неизбежно становится интеграция.

Единые трансграничные регионы следует дифференцировать с приграничными, которые не представляют единого целого, хотя и для них в определённой степени характерны интеграционные процессы. Таковы, к примеру, регионы российско-китайского порубежья. Соглашение об основных принципах приграничного сотрудничества определяет статус приграничных регионов. Он прописан в Договоре от 29.03.1996 года. Окончательное подписание состоялось 26.02.1999 года. Приграничный регион согласно Соглашению – это регион в пределах административных или других территориальных единиц, официальные границы которых совпадают с государственной границей государств-участников. Существует определение приграничной территории в работе географов. Помимо географического положения вблизи государственной границы, на этой территории происходит реализация функции разного рода взаимодействия соседних стран, а также «проявляется влияние соседнего государства, его экономики и политики на все сферы жизнедеятельности населения» [4, с. 28].

Как правило, приграничные регионы слабо связаны с регионами соседних стран. В отличие от трансграничных, в них гораздо сильнее развиты связи с внутренними регионами своих государств. Причины могут быть разными: доминирующая барьерная функция границы, принадлежность этнокультурных общностей к некомплиментарным (по Л. Н. Гумилёву [18]) мирам и др. В ТГР картина иная. В качестве примеров можно привести регионы российско-казахстанского порубежья. Тем не менее, в современный период и такие изолированные регионы всё более проницаемы для диффузии разного рода инноваций со стороны соседей. Этому способствуют миграции.

Со временем приграничные регионы сопредельных государств могут трансформироваться в трансграничные. Этот процесс происходит постепенно. На первом этапе



формируется единое экологическое, экономическое, затем – социальное пространство. Формирование единого ЭКП – наиболее сложный, длительный и необязательный процесс, особенно если этнокультурные группы некомплементарны.

Этнокультурные трансграничные регионы характеризуются следующими чертами:

1) они расположены по обе стороны государственной границы. Естественные границы чётко не выражены;

2) обладают диахронным (во времени) и синхронным (в пространстве) этнокультурным единством;

3) степень барьерности границы предопределяет дивергенцию либо конвергенцию этнических культур;

4) маргинальность этнических культур, нередко – положение их «на фронтире» в поликультурных ТГР приводит к образованию переходной зоны – «кайма» (по А. Пенку [33]).

Основу ЭКТГР, так же, как любого этнокультурного региона, составляет этнокультурный каркас территории. Таковым служит этнокультурный территориальный комплекс (ЭТК).

Важнейшие факторы развития и трансформации ЭКТГР – географическое положение, вмещающие ландшафты и специфика взаимодействия этносов (с учётом знака комплементарности), политика властей – региональная и международная, степень барьерности границы (методика её определения описана в [31; 32]).

В этнокультурном развитии роль фактора трансграничности велика и неоднозначна. Она предопределена типом границы. В случае усиления её барьерной функции, как правило, преобладают процессы этнического разделения, результатом чего становится этническая трансформация – дивергенция, парциация, сепарация единого прежде этноса. В полиэтничном регионе ситуация зависит от соотношения численности этнокультурных групп, определяется знаком комплементарности, коррелирует с международной и региональной политикой «принимающей стороны» и степенью сплочённости своей группы. Результатом действия этих факторов становятся разные сценарии этнокультурогенеза и этнических процессов. Возможны процессы этнического объединения: дисперсизация, ассимиляция; разная степень интеграции в новом сообществе либо изоляционизм.

Показателен пример бурятско-монгольского ТГР. Этнокультурные системы монголов и бурят очень схожи. Некоторые исследовате-

ли считают бурят разновидностью монгольского этноса. Но длительное отсутствие контактов между ними, обусловленное проживанием по разные стороны границы, привело к языковой и экономической дивергенции: среди бурят распространилась земледельческая культура, а монголы оставались скотоводами. Интересно, что монголы дистанцируются от бурят, а буряты себя идентифицируют как часть монгольского этноса. Перемены последних лет привели к хозяйственной конвергенции. Часть бурят вновь стала заниматься скотоводством.

Ещё один пример этнокультурной дивергенции под воздействием высокой степени барьерности границы – эвенки, этнические ареалы которых оказались в трёх разных государствах: России, Монголии и Китае [1]. Трансграничность характерна и для субэтнических групп: агинские хори-буряты расселены по Внутренней Азии в Забайкальском крае и Республике Бурятия Российской Федерации; в Эвенкийском аймаке КНР, а также в четырёх восточных аймаках Монгольской Народной Республики. Другой пример – тывинцы (сойоты), проживающие в Бурятии (РФ) и западном Прихубсугулье (МНР). Что касается Курило-Сахалинско-Японского ТГР, то это вопрос дискуссионный: айны были вывезены в Японию [30]. Скорее, можно говорить о культурном следе и историко-географическом аспекте трансграничности. Эскимосы проживают и в России, и в США, здесь можно говорить об этнокультурной трансграничности, осложнённой длительным периодом дивергенции.

**Заключение.** Многие трансграничные регионы, сформировавшиеся вдоль границ Российской Федерации, этнокультурные. Большая их часть сформировалась в результате размежевания в разное время (в досоветский период, в советское либо постсоветское время). Есть среди них монокультурные, поликультурные и даже этнически контрастные ЭКТГР. Есть и сформировавшиеся или формирующиеся в результате интеграции. Различаются ЭКТГР и по интенсивности связей. Генезис ТГР оказывает серьёзное влияние на геополитическую ситуацию в том или ином регионе.

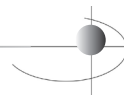
Большая часть постсоветских ЭКТГР – результат искусственной делимитации единых прежде территорий, а их трансформация происходит в сторону дивергенции их этнокультурного пространства. Этот процесс пока не окончательный. Однако в обозримой перспективе возможны варианты их трансформации.

Таким образом, формирование территориальных этнокультурных различий происходит на уровне региональной самоидентификации и специфики. Играет важную роль и социальная стратификация общества. Социально-экономические и региональные культурные различия во многих случаях доминируют над этническими, языковыми и религиозными. Это

во многом обусловлено формированием социума в условиях СССР. В этот период этнокультурные различия сглаживались. Следует заметить, однако, что причина лежит глубже. Россия издавна развивалась не как национальное государство, а как мультиэтническое сообщество. Это обстоятельство необходимо учитывать при проведении региональной политики.

#### Список литературы

1. Амурские звенки. Большие проблемы малого этноса: сб. науч. тр. / под ред. Г. В. Быковой. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2003. Вып. 1. 266 с.
2. Анисимов А. М., Вардомский Л. Б., Колосов В. А. Приграничное сотрудничество регионов России, Беларуси и Украины: состояние и перспективы // Евразийская экономическая интеграция. 2013. № 4. С. 77–96.
3. Баденков Ю. П. Трансграничные горные территории в условиях глобализации: Алтайский синдром // Известия РАН. Сер. Геогр. 2002. № 3. С. 21–24.
4. Бакланов П. Я., Ганзей С. С. Приграничные и трансграничные территории как объект географических исследований // Известия РАН. Сер. Геогр. 2004. № 4. С. 27–34.
5. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе // Литературно-критические статьи. М.: Худ. лит., 1986. 543 с.
6. Вардомский Л. Б. Российское порубежье в условиях глобализации. М.: Либроком, 2008. 212 с.
7. Герасименко Т. И. Проблемы этнокультурного развития трансграничных регионов. СПб., 2005. 235 с.
8. Герасименко Т. И. Трансграничные этнокультурные регионы: методологические подходы к изучению // Известия РГО. 2005. Т. 137, вып. 1. С. 73–83.
9. Герасименко Т. И. Трансграничные этнокультурные регионы: специфика межэтнического взаимодействия и проблемы интеграции // География в школе. 2006. № 5. С. 11–18.
10. Герасименко Т. И. Трансграничные регионы // Гуманитарная география: науч. и культурно-просветительский альманах. М.: Ин-т наследия, 2006. С. 343–346.
11. Герасименко Т. И. Вмещающий ландшафт и комплиментарность этносов – основа формирования региональной идентичности // Вестн. СПбГУ. Спецвыпуск. 2012. С. 31–41.
12. Герасименко Т. И. Этнокультурное пространство оренбургско-казахстанского трансграничного региона в историко-географической динамике // Вопр. геогр. 2014. Сб. 136. С. 339–355.
13. Герасименко Т. И. Трансформация этнокультурного пространства оренбургско-казахстанского порубежья // Стратегия развития приграничных территорий: традиции и инновации. Курск: Курск. гос. ун-т, 2014. С. 25–32.
14. Герасименко Т. И. Влияние новой государственной границы на развитие этнокультурного пространства (пример Оренбургско-Казахстанского порубежья) // Наука. Инновации. Технологии. 2015. С. 109–121.
15. Герасименко Т. И., Лапаева М. Г. Формирование трансграничных регионов как пространственно-временной результат трансграничного взаимодействия // Вестн. ОГУ. 2012. № 2. С. 298–302.
16. Герасименко Т. И., Филимонова И. Ю. Оренбургско-Казахстанское порубежье: историко-этнографический и этногеографический аспекты. Оренбург: ОГУ, 2011. Ч. 1. 160 с.
17. Геттнер А. Европейская Россия. Антропогеографический этюд. 1907 // Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике XVI–XX века. М.: Наука, 2004. С. 152–154.
18. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Айрис-Пресс, 2004. 557 с.
19. Дергачев В. А. Геополитика. М.: Юнити-Дана, 2004. 526 с.
20. Замятин Д. Н. Дискурсивные стратегии в поле внутренней и внешней политики // Космополис. 2003. № 3. С. 41–49.
21. Замятина Н. Ю. Картографирование открытых горизонтов: фронтир с точки зрения когнитивной географии // Книга картины Земли: сб. ст. / под ред. Т. Н. Джаксон, А. В. Подосинова. М.: Индрик, 2014. С. 117–131.
22. Земсков В. Б. Одноглазый Янус. Пограничная эпоха – пограничное сознание // Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания: в 2 ч. Ч. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 6–21.
23. Каганский В. Л. Ситуация границы и логико-семиотические типы границ // Границы и пограничность в культуре: междунар. журн. исследований культуры [Электронный ресурс]. 2015. № 4. Режим доступа: <https://www.docviewer.yandex.ru/?uid=3962771&url=yamail> (дата обращения: 21.10.2016).
24. Колосов В. А., Туровский Р. Ф. Типы новых российских границ // Известия РАН. Сер. Геогр. 1999. № 5. С. 39–47.
25. Кувакин В. А. Ретроспектива виртуальности // Цифровое общество как культурно-исторический контекст развития человека: сб. науч. ст. / под общ. ред. Р. В. Ершовой. Коломна: Гос. социально-гум. ун-т, 2016. С. 215–219.
26. Культурная география / под ред. Ю. А. Веденина и Р. Ф. Туровского. М.: Ин-т наследия, 2001. 192 с.



27. Паин Э. А. Этнополитический маятник. Динамика и механизмы этнополитических процессов в постсоветской России. М., 2004. 327 с.
28. Попкова Л. И. Приграничное пространство как особый тип территории (на примере российско-украинского приграничья) // Известия РГО. 2005. Т. 137, вып. 1. С. 83–89.
29. Родоман Б. Б. Государственные границы в СНГ и приграничная политика // Поляризованная биосфера: сб. ст. Смоленск: Ойкумена, 2002. С. 298–302.
30. Русские Курилы: история и современность: сб. документов по истории формирования русско-японской и советско-японской границы. Изд. 2-е, расш. и доп. М.: Алгоритм, 2002. С. 43–44.
31. Российское пограничье: социально-политические и инфраструктурные проблемы / под ред. В. А. Колосова и А. Б. Володина. М., 2016. 188 с.
32. Социально-экономические, геополитические и социокультурные проблемы развития приграничных районов России / отв. ред. В. Н. Стрелецкий. М.: Эслан, 2016. 344 с.
33. Penk A. Die natürlichen Grenzen Rußlands. Ein Beitrag zur politischen Geographie des europäischen Ostens // Meereskunde. 1918. Heft 1. Berlin. S. 1–39.

Статья поступила в редакцию 15.12.2016; принята к публикации 25.01.2017

#### **Библиографическое описание статьи**

Герасименко Т. И. Этнокультурная трансграничность: взгляд географа // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 151–160. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-152-160.

**Tatiana I. Gerasimenko,**  
*Doctor of Geography, Professor,*  
*Orenburg State University*  
 (13 Pobeda Ave., Orenburg, 460018, Russia),  
 e-mail: tanyag26@yandex.ru

#### **Ethno-cultural Trans-border Regions: A Geographer's View**

The article deals with the phenomenon of trans-border regions as an interdisciplinary problem. It emphasizes the role of geography in its research. The theoretical and methodological tools of this discipline allow the author to generalize different approaches and tackle the problem in a comprehensive and integrated manner. The article describes the transformation of border functions and roles, as well as their conditional character in the modern globalized world. The author gives a definition of trans-border and a trans-border region (TBR), including ethno-cultural regions through a systematic perspective. Trans-border regions are different-sized parts of the geographical envelope, which have the properties of the system (such as internal unity, cooperation, predominance of centripetal tendencies). Ethno-cultural trans-border regions (ECTBR) can be multicultural and monocultural. The article presents the regularities of the development and formation of ethnic and cultural trans-border regions, as well as the specificity of their development in post-Soviet space. Ethno-cultural trans-border regions have a dual role: they act as bridges between cultures ("windows" to "other" worlds) and at the same time sources of problems and secessionist tendencies. The author expresses a point of view of the impossibility of delimitating ECTBR and proves the necessity of their theoretical, methodological and practical study.

**Keywords:** border, trans-border region, ethno-cultural trans-border region, delimitation

#### **References**

1. Amurskie evenki. Bol'shie problemy malogo etnosa: sb. nauch. tr. / pod red. G. V. Bykovo. Blagoveshchensk: Izd-vo BGPU, 2003. Vyp. 1. 266 s.
2. Anisimov A. M., Vardomskii L. B., Kolosov V. A. Prigranichnoe sotrudnichestvo regionov Rossii, Belarusi i Ukrainy: sostoyanie i perspektivy // Evraziiskaya ekonomicheskaya integratsiya. 2013. № 4. S. 77–96.
3. Badenkov Yu. P. Transgranichnye gornye territorii v usloviyakh globalizatsii: Altaiskii sindrom // Izvestiya RAN. Ser. Geogr. 2002. № 3. S. 21–24.
4. Baklanov P.Ya., Ganzei S. S. Prigranichnye i transgranichnye territorii kak ob'ekt geograficheskikh issledovaniy // Izvestiya RAN. Ser. Geogr. 2004. № 4. S. 27–34.
5. Bakhtin M. M. Formy vremeni i khronotopa v romane // Literaturno-kriticheskie stat'i. M.: Khud. lit., 1986. 543 s.
6. Vardomskii L. B. Rossiiskoe porubezh'e v usloviyakh globalizatsii. M.: Librokom, 2008. 212 s.
7. Gerasimenko T. I. Problemy etnokul'turnogo razvitiya transgranichnykh regionov. SPb., 2005. 235 s.
8. Gerasimenko T. I. Transgranichnye etnokul'turnye regiony: metodologicheskie podkhody k izucheniyu // Izvestiya RGO. 2005. Т. 137, вып. 1. С. 73–83.

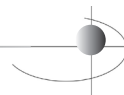
9. Gerasimenko T. I. Transgranichnye etnokul'turnye regiony: spetsifika mezhetnicheskogo vzaimodeistviya i problemy integratsii // *Geografiya v shkole*. 2006. № 5. S. 11–18.
10. Gerasimenko T. I. Transgranichnye regiony // *Gumanitarnaya geografiya: nauch. i kul'turno-prosvetitel'skii al'manakh*. M.: In-t naslediya, 2006. S. 343–346.
11. Gerasimenko T. I. Vmeshchayushchii landshaft i komplimentarnost' etnosov – osnova formirovaniya regional'noi identichnosti // *Vestn. SPbGU. Spetsvypusk*. 2012. S. 31–41.
12. Gerasimenko T. I. Etnokul'turnoe prostranstvo orenburgsko-kazahstanskogo transgranichnogo regiona v istoriko-geograficheskoi dinamike // *Vopr. geogr.* 2014. Sb. 136. S. 339–355.
13. Gerasimenko T. I. Transformatsiya etnokul'turnogo prostranstva orenburgsko-kazahstanskogo porubezh'ya // *Strategiya razvitiya prigranichnykh territorii: traditsii i innovatsii*. Kursk: Kursk. gos. un-t, 2014. S. 25–32.
14. Gerasimenko T. I. Vliyanie novoi gosudarstvennoi granitsy na razvitie etnokul'turnogo prostranstva (primer Orenburgsko-Kazahstanskogo porubezh'ya) // *Nauka. Innovatsii. Tekhnologii*. 2015. S. 109–121.
15. Gerasimenko T. I., Lapaeva M. G. Formirovanie transgranichnykh regionov kak prostranstvenno-vremennoi rezul'tat transgranichnogo vzaimodeistviya // *Vestn. OGU*. 2012. № 2. S. 298–302.
16. Gerasimenko T. I., Filimonova I. Yu. Orenburgsko-Kazahstanskoe porubezh'e: istoriko-etnograficheskii i etnogeograficheskii aspekty. Orenburg: OGU, 2011. Ch. 1. 160 s.
17. Gettner A. Evropeiskaya Rossiya. Antropogeograficheskii etyud. 1907 // *Aziatskaya Rossiya v geopoliticheskoi i tsivilizatsionnoi dinamike XVI–XX veka*. M.: Nauka, 2004. S. 152–154.
18. Gumilev L. N. Etnogenez i biosfera Zemli. M.: Airis-Press, 2004. 557 s.
19. Dergachev V. A. Geopolitika. M.: Yuniti-Dana, 2004. 526 s.
20. Zamyatin D. N. Diskursnye strategii v pole vnutrennei i vneshnei politiki // *Kosmopolis*. 2003. № 3. S. 41–49.
21. Zamyatina N. Yu. Kartografirovanie otkrytykh gorizontov: frontir s tochki zreniya kognitivnoi geografii // *Kniga kartiny Zemli: sb. st. / pod red. T. N. Dzhakson, A. V. Podosinova*. M.: Indrik, 2014. S. 117–131.
22. Zemskov V. B. Odnoglazyi Yanus. Pogranichnaya epokha – pogranichnoe soznanie // *Kanuny i rubezhi. Tipy pogranichnykh epokh – tipy pogranichnogo soznaniya: v 2 ch. Ch. 1*. M.: IMLI RAN, 2002. S. 6–21.
23. Kaganskii V. L. Situatsiya granitsy i logiko-semioticheskie tipy granits // *Granitsy i pogranichnost' v kul'ture: mezhdunar. zhurn. issledovaniy kul'tury [Elektronnyi resurs]*. 2015. № 4. Rezhim dostupa: <https://www.docviewer.yandex.ru/?uid=3962771&url=yamail> (data obrashcheniya: 21.10.2016).
24. Kolosov V. A., Turovskii R. F. Tipy novykh rossiiskikh granits // *Izvestiya RAN. Ser. Geogr.* 1999. № 5. S. 39–47.
25. Kuvakin V. A. Retrospektiva virtual'nosti // *Tsifrovoe obshchestvo kak kul'turno-istoricheskii kontekst razvitiya cheloveka: sb. nauch. st. / pod obshch. red. R. V. Ershovoi*. Kolomna: Gos. sotsial'no-gum. un-t, 2016. S. 215–219.
26. Kul'turnaya geografiya / pod red. Yu. A. Vedenina i R. F. Turovskogo. M.: In-t naslediya, 2001. 192 s.
27. Pain E. A. Etnopoliticheskii mayatnik. Dinamika i mekhanizmy etnopoliticheskikh protsessov v postsovetskoi Rossii. M., 2004. 327 s.
28. Popkova L. I. Prigranichnoe prostranstvo kak osobyi tip territorii (na primere rossiisko-ukrainskogo prigranich'ya) // *Izvestiya RGO*. 2005. T. 137, vyp. 1. S. 83–89.
29. Rodoman B. B. Gosudarstvennye granitsy v SNG i prigranichnaya politika // *Polyarizovannaya biosfera: sb. st. Smolensk: Oikumena*, 2002. S. 298–302.
30. Russkie Kurily: istoriya i sovremennost': sb. dokumentov po istorii formirovaniya russko-yaponskoi i sovetско-yaponskoi granitsy. Izd. 2-e, rassh. i dop. M.: Algoritm, 2002. S. 43–44.
31. Rossiiskoe pogranich'e: sotsial'no politicheskie i infrastrukturnye problemy / pod red. V. A. Kolosova i A. B. Volodina. M., 2016. 188 s.
32. Sotsial'no-ekonomicheskie, geopoliticheskie i sotsiokul'turnye problemy razvitiya prigranichnykh raionov Rossii / otv. red. V. N. Streletskii. M.: Eslan, 2016. 344 c.
33. Penk A. Die naturlichen Grenzen Rußlands. Ein Beitrag zur politischen Geographie des europaischen Ostens // *Meereskunde*. 1918. Heft 1. Berlin. S. 1–39.

**Received: December 15, 2016; accepted for publication January 25, 2017**

#### **Reference to the article**

*Gerasimenko T. I. Ethno-cultural Trans-border Regions: A Geographer's View // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 152–160. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-152-160.*





УДК 81'373.21

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-161-169

**Александра Александровна Соколова,***доктор географических наук,**Русское географическое общество**(190000, Россия, Санкт-Петербург, пер. Гривцова, 10 А),**e-mail: falcones@list.ru***Аргунское поречье: территориальная дифференциация информационного пространства (на материале русской диалектной лексикографии и топонимики)**

Статья посвящена народной географической терминологии и топонимии русских говоров. Объект исследования – Аргунское поречье (долина реки Аргунь с прилегающими территориями). Методологической основой исследования являются комплексный подход к изучению территории и информации, методы географии и лингвогеоики, близкой по методологии к этнофизиографии. Систематизация языкового материала осуществляется на основе комплексного анализа физико-географических, этнокультурных и социально-экономических особенностей исследуемой территории. Географической основой для построения системы народной терминологии служат геоморфологический каркас территории и широтная зональность ландшафтов. Терминология включает в себя названия форм рельефа Речной долины, деформаций русла реки, растительности и отдельных видов растений, названия мест, пригодных и непригодных для размещения населённых пунктов, пашен, сенокосов, пастбищ. Географический анализ народной терминологии позволил создать схему информационной дифференциации региона. На основании языковых данных выделены три сегмента. Сегменты степи (Аргунский урман) и тайги (Аргунская закамна) слабо освоены. Сегмент лесостепи (Аргунский алтан) выступает в качестве центра развития территории и ядра концентрации информации. Практическая ценность исследования связана с перспективами развития образовательного экологического и этнического туризма. Народные географические термины и топонимы являются важной составляющей туристской информации.

**Ключевые слова:** геопространство, информационное пространство, традиционное землепользование, русская народная географическая терминология, топонимия, восприятие ландшафта, Забайкалье, река Аргунь

**Вводная часть.** В настоящее время объектом исследования гуманитарной географии становятся материально-идеальные системы – географические объекты в совокупности с информацией о них, формирующейся на различных этапах общественного развития и образующей вторую, «отражённую» географическую реальность – информационное пространство (информосферу), многоуровневую, многослойную структуру [17]. Стратификация информации обусловлена гетерогенностью содержания, разновременностью и культурно-обусловленными условиями формирования, разнообразием носителей. Каждый слой имеет структуру и характерные особенности горизонтального (территориального) распределения содержания и объёма информации. Наиболее доступны для изучения языковые пласты – результат топонимизации и терминологизации географических объектов и явлений в рамках научного знания, народных (традиционных) и повседневного-бытовых представлений [17].

Исследование терминологии русских говоров на макро- и мезорегиональном уровне

показало, что на развитой стадии освоения объём накопленной географической информации приходит в соответствие со сложностью геопространственных систем, а основное содержание информации составляют морфологические и ресурсные характеристики их элементов и компонентов, доступные для непосредственного восприятия [13; 16; 17]. Наличие подобного рода положительных корреляций между составляющими материально-идеальной системы определено автором как правило соответствия [14].

**Цель** данного исследования – выявление корреляционных связей между пространственным и информационным освоением на локально-региональном уровне. Объект исследования – Аргунское поречье, левобережная часть бассейна Аргуни, ограниченная Нерчинским, Урюмканским хребтами и их отрогами. Основное внимание уделено долино-речным системам, поскольку именно они играли роль осей и ядер сельскохозяйственного освоения в ходе становления производственно-расселенческой системы Нерчинского горного округа и в последующий период. В

настоящее время южная часть поречья входит в Приаргунскую сельскохозяйственную зону по производству зерна, кормов, продукции животноводства.

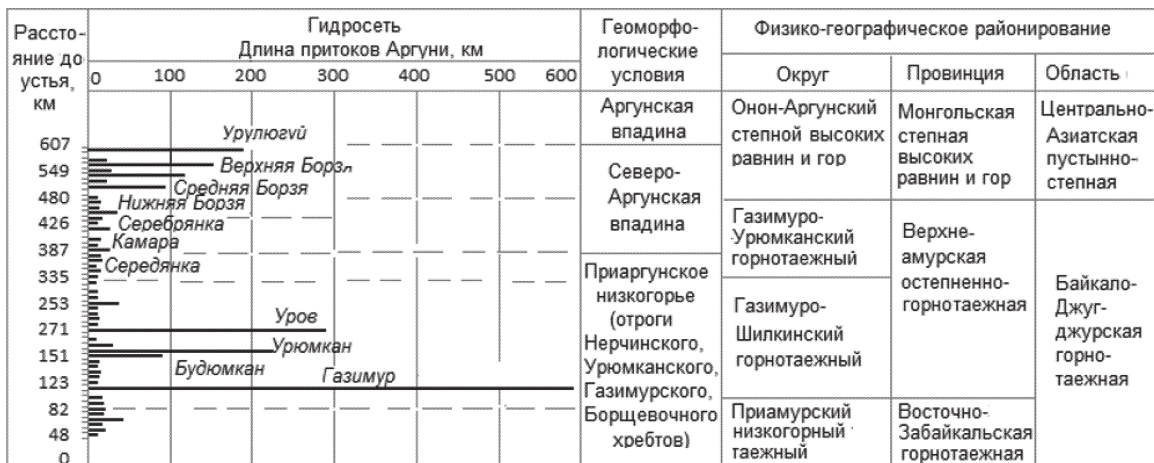
**Задачи исследования:** 1) создание географической основы для систематизации народной терминологии и топонимии; 2) идентификация народных и научных терминов, выявление языковых маркеров, фиксирующих восприятие пространственных объектов и явлений носителями языка; 3) создание схемы дифференциации реального и информационного пространства.

**Методология и методики исследования.** Методологическую основу исследования составляет концепция геопространства как объективно существующей и субъективно воспринимаемой географической реальности. Исследование базируется на информационно-географическом подходе и приёмах лингвогеоиконики – классификации, количественном анализе, картографической и графической формах представления результатов [15]. Систематизация языкового материала строится от объекта и опирается на сопряжённый анализ ландшафтной, природно-ресурсной, этнокультурной и социально-экономической специфики района исследования. Это предотвращает размывание границ между географией и науками гуманитарного блока – диалекто-

логией, топонимикой, этнолингвистикой, несмотря на использование одних и тех же источников [2; 4; 18 и др.]. Комплексный подход сближает лингвогеоиконику с получившей развитие за рубежом этнофизиографией [19–21] и более узкими по тематике исследованиями, выполненными в рамках исторической географии и культурного ландшафтоведения [5; 7; 8]. Основной источник – «Словарь русских говоров Забайкалья», составленный Л. Е. Элиасовым на основе записей 1930–1960-х годов<sup>1</sup>.

**Результаты исследования.** Освоение Аргунского поречья детерминировано двумя взаимодополняющими факторами: геолого-геоморфологическими условиями и широтной зональностью геосистем. Долина реки с прилегающими территориями отчётливо делится на равнинную и горную части – Агинско-Керуленское межгорное понижение и Приаргунскую область хребтов и котловин [3], на степной, лесостепной, таёжных сегменты (рис. 1).

**Геоморфологический каркас.** Особенности строения рельефа нашли отражение в народной географической терминологии и топонимии. В пределах котловин Аргунь имеет равнинный характер (табл. 1), в народной терминологии – *смиряга* – ‘о реке без порогов и больших камней’<sup>2</sup>, *онён* – ‘тихая, безопасная для сплава река, имеющая мно-



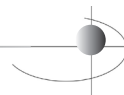
**Рис. 1.** Схема физико-географической дифференциации Аргунского поречья (на основе картографических материалов [3])<sup>3</sup>

**Fig. 1.** The scheme of physical-geographical differentiation of the Argun riverlands (on the basis of cartographic materials [3])

<sup>1</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – 471 с.

<sup>2</sup> Там же. – С. 384.

<sup>3</sup> Государственный водный реестр [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.textual.ru/gvr> (дата обращения: 19.10.2016); Атлас Забайкалья. – М.; Иркутск: ГУГК, 1967. – С. 76.



го бродов<sup>1</sup>. Народные термины и гидронимы фиксируют характерные виды русловых деформаций: а) пойменную многорукавность – *примак* – ‘место, где река расходится на несколько рукавов’: «*На примаке рыбу не ловят. На примаке вода всегда мутная и сору много*» (Приаргунск)<sup>2</sup>; *прорва* – в значении ‘проток, рукав реки или проток, соединяющий два рукава реки’<sup>3</sup>, отсюда гидроним

протока *Прорва*; *исток* – ‘узкий рукав реки, огибающий остров’<sup>4</sup> (протока *Кривой Исток*); б) бифуркацию русла – *тумба* – ‘маленький островок, возвышающийся над руслом реки’<sup>5</sup>; в) петлеобразные и крутые сегментные излучины – *хомутина* – ‘русло реки, имеющее форму подковы’: «*Хомутина версты на две тянется*» (Олочи, Доно)<sup>6</sup> (озеро *Хомутиное*).

Таблица 1

**Морфология пойменно-руслового комплекса Аргуни**  
(по топографическим и специальным картам, публикациям [6])<sup>7</sup>

Тип поймы	Тип русла, русловые деформации	Топонимические маркеры
1. Среднее течение		
1.1. Аргунская котловина (Дуроевская впадина)		
Ложбинно-островная с протоками и старичными озерами, ширина 2,5–17 км	Разветвленно-извилистое, широкопойменное; свободное меандрирование, многорукавность; скорость течения –0,5–0,8 м/с	Протока <i>Прорва</i> , <i>Мутная Протока</i>
1.2. Северо-Аргунская котловина		
1.2.1. Участок Урулюнгуй – Чалбуча		
Ложбинно-островная с протоками и старичными озёрами, ширина 0,5–5 км	Неразветвлённое с отдельными пойменно-русловыми разветвлениями, петлеобразными и крутыми сегментными излучинами, скорость течения –0,8–1,2 м/с	Протоки <i>Кривой Исток</i> , <i>Курья Долгая</i> , острова <i>Лужки</i> , <i>Лог</i> , <i>Ушканы</i> , озеро <i>Хомутиное</i>
1.2.2. Участок Серебрянка – Камара		
Чётко видная, в расширениях – ложбинно-островная, ширина 0,5–2,5 км	Пологие излучины и одиночные пойменно-русловые разветвления, скорость течения – 1,0–1,2 м/с; в крупных врезанных излучинах – надпойменные террасы ( <i>елани</i> )	Остров <i>Казачий</i> , падь <i>Щелья</i>
2. Нижнее течение		
2.1. Участок Средняя – падь Межева		
Выражена фрагментарно (сегменты в излучинах), ширина 0,5 км	Врезанные излучины, изредка – русловые разветвления, скорость течения –1,0–1,2 м/с	Острова <i>Кошкинский</i> , <i>Поворотный</i>
2.2. Участок падь Чёрная – Белая речка		
Не развита	Врезанные излучины, изредка – русловые разветвления, скорость течения –1–1,4 м/с	Падь <i>Каменка</i>
2.3. Участок Мельничная – Шилка (Закаменный)		
Выражена фрагментарно в излучинах русла и устьях главных притоков, ширина 0,2–1,5 км	Врезанное русло со спрямлёнными участками, некрутыми излучинами, изредка русловые разветвления, скорость течения –1,2–2,8 м/с	Острова <i>Черёмуховый</i> , <i>Ильмовый</i> , <i>Берёзовый</i>

<sup>1</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 266.

<sup>2</sup> Там же. – С. 331.

<sup>3</sup> Словарь русских народных говоров. Вып.1–47. – СПб.: Наука, 1965–2014. – Вып. 32. – С. 216.

<sup>4</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 143.

<sup>5</sup> Там же. – С. 417.

<sup>6</sup> Там же. – С. 444.

<sup>7</sup> Русловые процессы на реках СССР: для высш. учеб. заведений. Масштаб 1:4 000 000. – Минск: ГУГК СССР, 1990.

Таблица 2

## Морфология долин притоков Аргуни

Типы притоков, характерные водотоки	Порядок по Р. Хортону	Длина, км	Морфологические особенности долин
Крупные притоки (Урулюн-гуй, Нижняя Борзя)	IV–V	100–200	Широкие корытообразные; в межгорных понижениях хорошо развиты поймы и террасы, переходящие в подгорные шлейфы
Средние притоки (Серебрянка)	III–IV	25–100	V- и U-образные, расширяющиеся в приустьевой части
Малые притоки (Борщевка, Килга)	II–III	Менее 25	V-образные с узкой, часто заболоченной поймой
Притоки притоков, сухие пади	I–II	Менее 15	

Для долины Аргуни ниже устья Чалбучи характерны крупные врезанные излучины с сегментами поймы (*отлука* – ‘пологий берег в излучине реки’<sup>1</sup>) и высокие надпойменные террасы – *елани*. Термин *елань* зафиксирован в Забайкалье в значениях ‘возвышенная голая и открытая равнина’<sup>2</sup>, ‘безлесная долина реки’<sup>3</sup>. Елань-терраса противопоставлялась пойме: «*Это еланна сторона, а это – луговая, здесь заливаает*»<sup>4</sup>. Прируслевая пойма определялась как *толгористый берег* – ‘пологий, песчаный’: «*Толгористый берег затопило*» (Олочи)<sup>5</sup>. Микрорельеф ложбинно-островной поймы способствовал дифференцированному использованию угодий, что отражено в иллюстрации к термину *поём* – ‘впадина, заливаемая водой даже при небольшом наводнении’: «*Косили в поёме, а стоговали на бугре*» (Нерчинский Завод)<sup>6</sup>.

В нижнем течении Аргуни условия формирования русла местами приобретают полугорный характер<sup>7</sup>, часто встречается тип берега, обозначенный народным термином *притёр* – ‘крутой, обрывистый берег, к которому вплотную подходит река’ (Нерчинский Завод)<sup>8</sup>. В месте впадения Урова ширина поймы увеличивается до 1,5 км, образуются русловые разветвления и старичные озера. В д. Усть-Уров отмечен термин *завить* – ‘заводь, протухшая вода’<sup>9</sup>.

Морфология долин притоков Аргуни определяется порядком водотока (табл. 2). В народной терминологии учитываются водность и динамика стока. Водотоки горного типа имеют определение *потужный* – ‘сильный’: «*Речка с горы идёт, вода потужная, можно колесо и лоболу сделать*» (Нерчинский Завод)<sup>10</sup>. Малые реки, впадающие в Аргунь, пересыхают в летнюю межень и носят название *сухара* – ‘часто пересыхающая речка’: «*Не полеваем, речка-то сухара*» (д. Ишага)<sup>11</sup>.

Русскоязычные гидронимы встречаются преимущественно среди названий водотоков I–III порядка. В северной части Северо-Аргунской впадины они составляют более половины гидронимов, ниже Аргунского острога – более 70 %. Севернорусский компонент представлен названиями падей *Калтусная*, *Щелья*, остров *Кошкинский*, *Курья Долгая*. Долины различаются по следующим признакам: 1) морфологические особенности: а) ширина (*Широкая*, *Прижимовка*, *Щелья*); глубина эрозионного вреза (*Глубокая*, *Подкрутая*); б) плановый рисунок (*Поперечный*, *Кривяшка*, *Прямая* и *Кривая Конда*); 2) литология, геохимические особенности (*Каменка*, *Грязная*, *Калтусная*, *Солонечная*); 3) микрорельеф (*Кочковка*, *Гладуха*); 4) режим стока (*Сухая*, *Сухой Лог*); 5) состав растительности (*Осиновка*, *Берёзовка*), ресурсы дикоросов (*Ягодная*). В ряде случаев название определяют культовые объекты (*Крестовка*), положение относительно поселения (*Занадвориха*), следы горных разработок (*Старая Жила*). В отдельных гидронимах зафиксированы сочетания признаков: размеры и засоление почв (*Большая Солонечная*); размеры и удалённость (*Дальняя*, *Широкая*).

*Широтная зональность, природные ресурсы, природопользование.* Южная часть поречья в пределах степного Онон-Аргунского округа ограниченно пригодна для развития русского традиционного сельского хозяйства, специализированного на земледелии и разведении крупного рогатого скота. Крупнозлаковые степи на чернозёмах и каштановых по-

<sup>1</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 275.

<sup>2</sup> Там же. – С. 109.

<sup>3</sup> Словарь русских народных говоров. Вып. 1–47. – СПб.: Наука, 1965–2014. – Вып. 8. – С. 336.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 412.

<sup>6</sup> Там же. – С. 313.

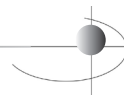
<sup>7</sup> Русловые процессы на реках СССР: для высш. учеб. заведений. Масштаб 1:4 000 000. – Минск: ГУГК СССР, 1990.

<sup>8</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 333.

<sup>9</sup> Там же. – С. 116.

<sup>10</sup> Там же. – С. 326.

<sup>11</sup> Там же. – С. 400.



чвах определялись как *степняк* 'малопродуктивное степное место': «У нас степняк, кого на них делать. На степняке ни пахать, ни косить. Чтобы на степняке что-нибудь получить, надо десять потов с себя согнать» (Борзя)<sup>1</sup>. Обозначены типичные растения степей – *калганá* – 'разновидность ковыля с толстым стеблем': «От калганы скот сыт не будет» (Борзя)<sup>2</sup>, видимо, ковыль байкальский и ковыль Крылова (*Stipa baicalensis*, S. Krylovii) и *хилганá* – 'трава мятлик': «Нечего косить, так хоть хилгану заготовим» (Кадая)<sup>3</sup>. Слово заимствовано из бурятского языка, где *хилгааһа(н)* – 'конский волос'<sup>4</sup>, *хилгана* – 'мятлик, ковыль сибирский'<sup>5</sup>, в современной систематике – чий сибирский (*Achnatherum sibiricum*). Чиевые степи характерны для засоленных понижений и притеррасной части степных долин [11].

При выборе мест для поселения учитывался уровень грунтовых вод. Низкую оценку имело днище Аргунской впадины с переувлажнёнными вейниковыми лугами и тростниковыми зарослями – *подмористые* (сырые) места: «...подмористое место не годно для житья»<sup>6</sup>. Разреженную сеть поселений в этой части поречья характеризует термин *урман* – 'большое степное пространство, где не встречаются населённые пункты': «Вся Даурия – сплошной урман»<sup>7</sup>. Языковые данные соответствуют свидетельствам очевидца, посетившего регион в начале XX века: «Население верховьев редко. Жители выше Булдуруйского караула живут почти исключительно скотоводством и коневодством» [1].

К этой части поречья применимы терминологические словосочетания *алгистые места* – 'открытые, освещаемые солнцем': «У нас кругом алгистые места» (Забайкальск)<sup>8</sup> и *скотистые места, скотистые деревни* – 'богатые скотом'<sup>9</sup>.

Средняя часть поречья на границе Онон-Аргунского и Газимуро-Урюмканского горно-таёжного округов имеет более сложную ландшафтную структуру и высокий природно-ресурсный потенциал. Луговые степи

и луга Северо-Аргунской впадины и широкие долины притоков определялись как *алтай*, *алтан* – 'богатое во всех отношениях место': «На алтане коней кормить будем, на алтане всегда трава до колена. У нас тут алтанов много»<sup>10</sup>. К ценным кормовым растениям относилась *синюха* – 'низкорослая жёсткая трава с синеватым оттенком', предположительно, мятлик аргунский (*Poa argunensis*), горностепной вид, и мятлик оттянутый (*Poa attenuata*), произрастающий в злаковых и разнотравно-злаковых степях по долинам рек и склонам сопок: «Бугор весь синюхой зарос» (Калга); «Хоть синюха и грубовата, корм с неё полезительный»<sup>11</sup>.

Разнотравно-злаковые луга и разнотравно-нителистниковые луговые степи и обозначены в говорах словами *кукольник* – 'разнотравье': «Самое хорошее сено бывает из кукольника: в кукольник разные травы входят» (Борзя)<sup>12</sup>. Они распахивались и использовались под сенокосы и пастбища крупного рогатого скота, как следует из иллюстрации к термину *разжёл* – 'трава с большой примесью цветов': «Пусть разжел не для коней, коровы всё съедят» (Калга)<sup>13</sup>. В народной ботанической терминологии разнотравье представлено названиями полыни – *шавага* 'высокая ветвистая полынь', видимо, полынь эстрагон (*Artemisia dracunculus*): «От шаваги за версту пахнет»<sup>14</sup>; названиями декоративных и лекарственных растений, часть которых ядовита: *богдбйка* (*бодбйка*)<sup>15</sup> – лилия карликовая (*Lilium pumilum*); *волчья сарана*<sup>16</sup> – красоднев малый (*Nemerocallis minor*); *петушок*<sup>17</sup> – мак оранжево-красный (*Papaver rubro-aurantiacum*) и др.

Мелкие контуры березняков и лиственничников обозначались термином *арал* – 'лесная роща в степи, лесной островок': «Арал – от ветра заслон» (Явленка)<sup>18</sup>. Низкую сомкнутость древостоя лесов из берёзы даурской (*Betula davurica*) [11] фиксирует термин *чачархай* – 'редкий лес, в котором звери и птицы почти не водятся' (Нерчинский Завод, Большом Зерентуй, Михайловка)<sup>19</sup>. Почвы под

<sup>1</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 394.

<sup>2</sup> Там же. – С. 146.

<sup>3</sup> Там же. – С. 441

<sup>4</sup> Бурятско-русский словарь / сост. К.М. Черемисов. – М.: Сов. энцикл., 1973. – С. 571.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 308.

<sup>7</sup> Там же. – С. 429.

<sup>8</sup> Там же. – С. 52.

<sup>9</sup> Словарь русских народных говоров. Вып.1–47. – СПб.: Наука, 1965–2014. – Вып. 38. – С. 116.

<sup>10</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 53.

<sup>11</sup> Там же. – С. 378.

<sup>12</sup> Там же. – С. 173.

<sup>13</sup> Там же. – С. 346.

<sup>14</sup> Там же. – С. 457.

<sup>15</sup> Словарь русских народных говоров. Вып.1–47. – СПб.: Наука, 1965–2014. – Вып. 3. – С. 47.

<sup>16</sup> Там же. – Вып. 5. – С. 49.

<sup>17</sup> Там же. – Вып. 26. – С. 335.

<sup>18</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 55.

<sup>19</sup> Там же. – С. 451.

лесными массивами, произрастающими на северных склонах низкогорий, были непригодны для земледелия, что отмечено в иллюстрации к слову *подбёр* – ‘опушка леса’: «Сразу у подбора земля камениста и глиниста» (Калга)<sup>1</sup>. О запасах древесины в долинах малых горно-таёжных рек свидетельствует иллюстрация к производственному термину *разбивок* – ‘отведённая в тайге делянка для заготовки леса или сенокоса’: «...разбивок тянется вдоль пади сажен на двадцать вдоль и сажен десять в ширину. На этом разбивке могу нарубить себе леса хоть на два дома» (Олочи)<sup>2</sup>.

Густота сельских населённых пунктов в лесостепном поречье в пределах Северо-Аргунской впадины и ниже по течению Аргуни до д. Нижняя Веря оставалась наиболее высокой вплоть до реорганизации системы расселения, проведённой в середине XX века. Об успешном ведении хозяйства свидетельствует прозвище аргунских казаков – *мучник*<sup>3</sup>.

Граница между освоенной частью поречья и нижним течением реки, где расстояние между поселениями увеличивается до 40–70 км и более, проходит по сужению долины Аргуни между падями Чёрная, Каменка, Белая речка. Данную часть поречья маркирует ойконим *Закамень* – названия подобного рода используются в регионе для обозначения территорий, оторванных от трасс и ядер освоения: *Закамень* – ‘местность по Восточную сторону Яблонового хребта’<sup>4</sup>; *Закаменная* – населённый пункт в нижнем течении Газимура; *Закамна* – русские села в долине Джиды за пределами Усть-Джидинской впадины (Закаменский район, Бурятия)<sup>5</sup>. В число русских гидронимов, характеризующих природно-ресурсные особенности, входят названия островов *Черёмуховый*, *Берёзовый*, *Ильмовый*, гидронимы *Студеная*, *Мельничная*, ландшафтный термин *топольники* – ‘заросли тополя’: «Топольники тянутся десятки вёрст вдоль рек»<sup>6</sup>. Горно-таёжные травяно- и ерниково-моховые лиственничники маркируют лексемы *шалк* – ‘мох’: «Шалк рядом, а изба дуван-дуваном» (Усть-Уров)<sup>7</sup> и *нюкса* – смола лиственницы, используемая для изготовле-

ния серы для жевания<sup>8</sup>. Положение нижнего течения Аргуни вне основного поля освоения обеспечило сохранения биоразнообразия, что послужило объективным основанием для создания ООПТ.

*Территориальная и информационная дифференциация Аргунского поречья.* Языковые данные позволяют выделить и обозначить с использованием народной географической терминологии и топонимии три сегмента, составляющих клиновидный контур (сектор) поречья: 1) степной котловинный – *Аргунский степняк*, *скотистые места*; 2) долинно-котловинный лугово-степной, горный лесостепной и таёжный – *Аргунские алтаны*, ядро освоения территории со сложной ландшафтной структурой и наиболее высокой концентрацией языковой информации; 3) долинный горно-таёжный с фрагментами остепнённых лесов и лугов – *Аргунская Закамна* (рис. 2). Дополнительно выделены части сегментов: *Камень* – антецендентный участок долины нижнего течения, естественный барьер, препятствующим «сквозному» освоению поречья (гидроним *Каменная*); *Елани* – северная часть Северо-Аргунской впадины; *Урман* – наименее освоенная часть Аргунской впадины.

Сектор поречья	Сегменты	Часть сегмента	Концентрация языковой информации
	Аргунская Закамна	Камень	■ высокая
	Аргунские алтаны	Елани	■ средняя
	Аргунский степняк	Урман	■ низкая

Рис. 2. Пространственная дифференциация Аргунского поречья по языковым данным

Fig. 2. Spatial differentiation the Argun valley on the basis of linguistic data

**Обсуждение результатов.** Представленная на рис. 2 схема частично совпадает с социально-экономико-географическими моделями территории – системой поясов регионального развития, выделенных М. С. Новиковой [10] и радиально-дуговыми приграничными зонами А. Н. Новикова [9, с. 70–71]. Вместе с тем, локализация геометрического центра в наименее освоенной *Закамне* отличается представленную схему от построений А. Н. Новикова и сближает с моделью сетевого «поляризованного ландшафта» Б. Б. Родомана [12, с. 186]. Следует отметить, что на схеме отражена ситуация на начало – середину XX века. Для получения современной

<sup>8</sup> Там же. – С. 247.

<sup>1</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 305.

<sup>2</sup> Там же. – С. 344.

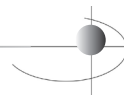
<sup>3</sup> Словарь русских народных говоров. Вып. 1–47. – СПб.: Наука, 1965–2014. – Вып. 19. – С. 42.

<sup>4</sup> Там же. – Вып. 10. – С. 115.

<sup>5</sup> Словарь русских говоров Забайкалья / сост. Л. Е. Элиасов. – М.: Наука, 1980. – С. 36.

<sup>6</sup> Там же. – С. 413.

<sup>7</sup> Там же. – С. 459.



картины необходимы дополнительные полевые исследования.

**Заключение.** Полнота отображения географической специфики отдельных частей Аргунского поречья в народной терминологии и топонимии свидетельствует о действии правила соответствия. Детальность отображения объектов сопоставима топографическими картами крупного масштаба и мелкомасштабными специальными картами<sup>1</sup>. В качестве лингвомаркеров выступают народные геоморфологические термины, гидронимы (Каменка), народные ботанические термины, обозначающие виды злаков и разнотравья, моховой ярус и др.

Установка на развитие в Аргунском поречье познавательного и экологического туризма определяет практическое значение исследования, поскольку языковая составляющая является важнейшим компонентом информационного обеспечения туров и широко используется при продвижении региона как туристской территории, а также в геоинформационных системах, представляющих природные и историко-культурные достопримечательности, в учебной географии, географическом просвещении. Географическая лексика с положительной семантикой (**алтан**) может быть использована в региональном брендинге.

#### Список литературы

1. Александров В. Аргунь и Приаргунье. Путевые заметки и очерки [Электронный ресурс] // Вестн. Европы. 1904. № 9. Режим доступа: [http://www.drevlit.ru/docs/kitay/XX/1900-1920/Aleksandrov\\_V/text1.php](http://www.drevlit.ru/docs/kitay/XX/1900-1920/Aleksandrov_V/text1.php). (дата обращения: 19.10.2016).
2. Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: пространство и человек. М.: Либроком, 2009. 318 с.
3. Геоморфологическое районирование // Национальный атлас России: в 4 т. Т. 2. М.: АСТ, 2008. 496 с.
4. Герд А. С. Введение в этнолингвистику: курс лекций и хрестоматия. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 457 с.
5. Жекулин В. С. Историческая география: предмет и методы. Л.: Наука, 1982. 224 с.
6. Завадский А. С., Иванов В. В., Чернов А. В. Морфология и горизонтальные деформации русел пограничных рек бассейна Амура [Электронный ресурс] // Эрозия почв и русловые процессы. 2012. Вып. 18. С. 241–268. Режим доступа: <http://www.makkeveev-lab.narod.ru/SEFP18-4.pdf> (дата обращения: 20.10.2016).
7. Калущков В. Н. Ландшафт в культурной географии. М.: Новый хронограф, 2008. 320 с.
8. Колбовский Е. Ю. Ландшафтоведение. М.: Академия, 2006. 478 с.
9. Новиков А. Н. Приграничное положение Забайкальского края в трансграничном трёхзвенном регионе: роль в территориальной организации населения и хозяйства. Чита: ЗабГУ, 2015. 94 с.
10. Новикова М. С. Экономико-географические особенности освоения юго-восточных районов Забайкальского края. Новосибирск: Гео, 2014. 161 с.
11. Пешкова Г. А. Даурская лесостепь (состав, особенности, генезис). Барнаул: АРТНКА, 2010.
12. Родоман Б. Б. География, районирование, картоиды: сб. науч. тр. Смоленск: Ойкумена, 2007. 368 с.
13. Соколова А. А. Лексико-географический метод изучения ландшафта: автореф. дис. ... канд. геогр. наук. СПб., 1996. 21 с.
14. Соколова А. А. Ландшафт и его имя в крестьянской культуре: правило соответствия // Вестн. Воронежского отдела Рус. геогр. о-ва. 2001. Т. 3. С. 22–24.
15. Соколова А. А. Двинский Север как объект лингвогеоикионики (организация пространства по вертикали «вода – земля – небо») // Гуманитарная география М.: Ин-т наследия, 2005. Вып. 2. С. 90–112.
16. Соколова А. А. Folk-география Забайкалья: опыт кросс-культурного анализа научных и народных представлений о ландшафтах региона. Saarbrücken: LAP, 2011. 301 с.
17. Соколова А. А. Геопространство в традиционной и современной культуре (российский контекст): автореф. дис. ... д-ра геогр. наук: 25.00.24. СПб., 2013. 49 с.
18. Толстой Н. И. Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды. М.: Наука, 1969. 262 с.
19. Duvall C. S. "Land" and life Ethnoecology and ethnogeography as complementary approaches to the analyses of landscape perception // Landscape in language: transdisciplinary perspectives (Culture and Language Use. Vol. 4). Philadelphia; Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 2011. P. 121–142.
20. Turk A. G., Mark D. M., Stea D. Ethnophysiography // Landscape in language: transdisciplinary perspectives (Culture and Language Use. Vol. 4). Philadelphia; Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 2011. P. 25–46.
21. Turk A. G., Mark D. M. Perspectives on the ethical conduct of landscape in language research // Landscape in language: transdisciplinary perspectives (Culture and Language Use. Vol. 4). Philadelphia; Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 2011. P. 411–434.

Статья поступила в редакцию 05.12.2016; принята к публикации 20.01.2017

<sup>1</sup> Атлас Забайкалья. – М.; Иркутск: ГУГК, 1967. – 167 с.; Растительность СССР: карта для высш. учеб. заведений. Масштаб 1:4 000 000. – Минск: ГУГК СССР, 1990; Русловые процессы на реках СССР: для высш. учеб. заведений. Масштаб 1:4 000 000. – Минск: ГУГК СССР, 1990.

**Библиографическое описание статьи**

Соколова А. А. Аргунское поречье: территориальная дифференциация информационного пространства (на материале русской диалектной лексикографии и топонимики) // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 161–169. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-161-169.

**Alexandra A. Sokolova,**

*Doctor of Geography,*

*Russian Geographical Society*

*(10A Grivtsova Per., St. Petersburg, 190000, Russia),*

*e-mail: falcones@list.ru*

**Land Along the Argun River: Territorial Differentiation of Information Space  
(Based on Russian Dialectal Lexicography and Place Names)**

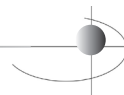
The article is devoted to folk geographical terminology and toponyms in the Russian patois. The object of the research is the land along the Argun River (Argun River valley and surrounding areas). The methodological basis of investigation is an integrated approach to the study of the territory and information, methods of geography and lingogeographics that is close to ethnophysiology. The systematization of the linguistic material is based on a comprehensive analysis of physical-geographical, ethno-cultural and socio-economic features of the study area. The geographical basis for constructing a terminology system is the geomorphologic framework of the region and geographical latitudinal zones. The terminology includes the names of the landforms of the River valley, deformations of the river bed, vegetation and certain types of plants, names of places suitable and unsuitable for the placement of settlements, croplands, hayfields and pastures. The geographical analysis of folk terminology helped to create an information scheme for the differentiation of the region. Language data have allowed us to identify three segments. The segment of the steppe zone (Argun urman) and the segment of the taiga zone (Argun zakamna) are poorly developed. The segment of the forest-steppe zone (Argun altan) acts as the center of the territory development and information concentration. The practical value of this research is connected with the development prospects of ecological and ethnic tourism. Folk geographical terms and place names are an important part of the tourist information.

**Keywords:** geospace, information space, traditional land use, Russian folk geographical terminology, toponymy, landscape perception, Transbaikalia, Argun River

**References**

1. Aleksandrov V. Argun' i Priargun'e. Putevye zametki i ocherki [Elektronnyi resurs] // Vestn. Evropy. 1904. № 9. Rezhim dostupa: [http://www.drevlit.ru/docs/kitay/XX/1900–1920/Aleksandrov\\_V/text1.php](http://www.drevlit.ru/docs/kitay/XX/1900–1920/Aleksandrov_V/text1.php). (data obrashcheniya: 19.10.2016).
2. Berezovich E. L. Russkaya toponimiya v etnolingvisticheskom aspekte: prostranstvo i chelovek. M.: Librokom, 2009. 318 s.
3. Geomorfologicheskoe raionirovanie // Natsional'nyi atlas Rossii: v 4 t. T. 2. M.: AST, 2008. 496 s.
4. Gerd A. S. Vvedenie v etnolingvistiku: kurs lektsii i khrestomatiya. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2005. 457 s.
5. Zhekulin V. S. Istoricheskaya geografiya: predmet i metody. L.: Nauka, 1982. 224 s.
6. Zavadskii A. S., Ivanov V. V., Chernov A. V. Morfologiya i gorizonta'nye deformatsii rusel pogranichnykh rek basseina Amura [Elektronnyi resurs] // Eroziya pochv i ruslovy protsessy. 2012. Vyp. 18. S. 241–268. Rezhim dostupa: <http://www.makkaveev-lab.narod.ru/SEFP18–4.pdf> (data obrashcheniya: 20.10.2016).
7. Kalutskov V. N. Landshaft v kul'turnoi geografii. M.: Novyi khronograf, 2008. 320 s.
8. Kolbovskii E. Yu. Landshaftovedenie. M.: Akademiya, 2006. 478 s.
9. Novikov A. N. Prigranichnoe polozhenie Zabaikal'skogo kraja v transgranichnom trekhzvennom regione: rol' v territorial'noi organizatsii naseleniya i khozyaistva. Chita: ZabGU, 2015. 94 s.
10. Novikova M. S. Ekonomiko-geograficheskie osobennosti osvoeniya yugo-vostochnykh raionov Zabaikal'skogo kraja. Novosibirsk: Geo, 2014. 161 s.
11. Peshkova G. A. Daurskaya lesostep' (sostav, osobennosti, genezis). Barnaul: ARTHKA, 2010.
12. Rodoman B. B. Geografiya, raionirovanie, kartoidy: sb. nauch. tr. Smolensk: Oikumena, 2007. 368 s.
13. Sokolova A. A. Leksiko-geograficheskii metod izucheniya landshafta: avtoref. dis. ... kand. geogr. nauk. SPb., 1996. 21 s.
14. Sokolova A. A. Landshaft i ego imya v krest'yanskoi kul'ture: pravilo sootvetstviya // Vestn. Voronezhskogo otdela Rus. geogr. o-va. 2001. T. 3. S. 22–24.
15. Sokolova A. A. Dvinskii Sever kak ob"ekt lingvogeikoniki (organizatsiya prostranstva po vertikali «voda – zemlya – nebo») // Gumanitarnaya geografiya. M.: In-t naslediya, 2005. Vyp. 2. S. 90–112.
16. Sokolova A. A. Folk-geografiya Zabaikal'ya: opyt kross-kul'turnogo analiza nauchnykh i narodnykh predstavlenii o landshaftakh regiona. Saarbrücken: LAP, 2011. 301 s.





17. Sokolova A. A. Geoprostranstvo v traditsionnoi i sovremennoi kul'ture (rossiiskii kontekst): avtoref. dis. ... d-ra geogr. nauk: 25.00.24. SPb., 2013. 49 s.
18. Tolstoi N. I. Slavyanskaya geograficheskaya terminologiya. Semasiologicheskie etyudy. M.: Nauka, 1969. 262 s.
19. Duvall S. S. "Land" and life Ethnoecology and ethnogeography as complementary approaches to the analyses of landscape perception // Landscape in language: transdisciplinary perspectives (Culture and Language Use. Vol. 4). Philadelphia; Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 2011. P. 121–142.
20. Turk A. G., Mark D. M., Stea D. Ethnophysiology // Landscape in language: transdisciplinary perspectives (Culture and Language Use. Vol. 4). Philadelphia; Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 2011. P. 25–46.
21. Turk A. G., Mark D. M. Perspectives on the ethical conduct of landscape in language research // Landscape in language: transdisciplinary perspectives (Culture and Language Use. Vol. 4). Philadelphia; Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 2011. P. 411–434.

**Received: December 05, 2016; accepted for publication January 20, 2017**

***Reference to the article***

Sokolova A. A. Land Along the Argun River: Territorial Differentiation of Information Space (Based on Russian Dialectal Lexicography and Place Names) // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 161–169. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-161-169.

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

## SCIENTIFIC LIFE

---

УДК 910.1

**Александр Николаевич Новиков,**  
кандидат географических наук, доцент,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30),  
e-mail: geonov77@mail.ru

**Рецензия на монографию В. И. Блануцы «Развёртывание  
информационно-коммуникационной сети как географический процесс  
(на примере становления сетевой инфраструктуры сибирской почты)»**

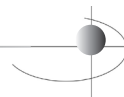
Монография является основой нового направления в географической науке – информационно-сетевой географии, возникновение которой продиктовано проявлением феномена информационного общества. В монографии изложены результаты первого географического исследования развёртывания региональных информационно-коммуникационных сетей. Автор провёл тщательный историко-географический анализ. Собрал и переработал огромный массив данных, выделив пять поколений (слоёв) развёртывания информационно-коммуникационной сети: почтовую, телеграфную, телефонную, радиоволновую и компьютерную. Выявленная историко-структурная корреляция позволила в качестве нового географического знания представить сетевые эффекты, как географические детерминированные структурные элементы. На примере становления почтовой сети Сибири в монографии сформулировано представление о фронтирности сети, позволяющее определять модели проникновения сети на новые территории, разработан алгоритм оценки сетевого положения поселений, выявлена сетевая модель пространственной диффузии инноваций, идентифицированы эффекты расширения сети (краевое искривление, неравномерность течения времени, образование ловушек развития, барьеров и фильтров) и предложен новый подход к выявлению районов. Автор монографии не только решает конкретные научные проблемы, он предлагает перспективные темы по исследованию информационно-коммуникационных сетей для других исследователей. Монография может представлять интерес для географов, историков и философов.

**Ключевые слова:** В. И. Блануца, барьерность, информационно-коммуникационные сети, краевое искривление, освоение территории, почта, пространственная диффузия инноваций, сетевые эффекты, Сибирь, фронтирность, экономико-географическое положение (ЭГП)

Одним из главных атрибутов современного информационного общества является стремительное развитие информационно-коммуникационных сетей. Явление стремительного развития как географический процесс выводит глобализацию, начавшуюся с эпохи Великих географических открытий, на качественно новый уровень. Сильно изменившееся в последние годы под влиянием информационно-коммуникационных сетей общество диктует географической науке свой заказ – историко-географическое обобщение на теоретическом уровне этого сложного процесса. В течение последних лет данный социальный заказ после-

довательно выполнял в виде серии статей в передовых отечественных научных журналах, а также зарубежных изданиях, самый успешный по версии сайта «Рейтинг российских географов» (<http://www.rusgeorating.ru/rating.htm>) географ – доктор географических наук, эксперт РАН, старший научный сотрудник Института географии им. В. Б. Сочавы Сибирского отделения Российской академии наук Виктор Иванович Блануца, занимающий в указанном рейтинге за 2016 год почётное первое место среди сотен географов.

Рецензируемая монография – это обобщение и систематизация многолетнего тру-



да. Необходимо отметить инновационный характер работы. Она открывает новый этап в развитии географической науки, автор не только решает конкретные задачи и проводит оценку сетевых эффектов, но и намечает контуры нового научного направления, указывая их географическому сообществу. Последнее утверждение – это уже свершившийся факт. Рецензент, являясь доцентом кафедры географии, теории и методики обучения географии, в 2012 году на дисциплине «Актуальные проблемы развития современной географии» познакомил студентов с одной из статей В. И. Блануцы [2], где указано более 30 перспективных направлений исследования в информационно-сетевой географии. Большая часть тем была выбрана студентами и реализована в дальнейшем на уровне курсовых работ по географии. Молодёжь, обладая гибкостью ума, отлично воспринимает идеи нового географического направления.

Нельзя не отметить сбалансированность инноваций и традиций. Работа В. И. Блануцы – это развитие традиционных для иркутской экономико-географической школы исследований: географического процесса освоения территории, ЭГП, экономического районирования. Указанные традиции были заложены Кириллом Петровичем Космачёвым, памяти которого автор и посвящает свой труд.

Рецензируемая монография состоит из введения; шести глав, которые логически связаны между собой и представляют целостное научное объяснение от постановки проблем до разработки нового районирования Сибири; заключения; списка литературы и приложения.

Введение книги – это своеобразный путеводитель по ней, объясняющий её замысел и направленность развития научного объяснения. Подобный подход к написанию введения весьма уместен, учитывая инновационный характер работы – читателю необходимо получить определённый настрой в восприятии материала.

В главе 1 «Информационно-коммуникационные сети» автор представляет свою трактовку эволюции информационно-коммуникационных сетей, анализирует опыт их географического изучения, механизм развёртывания и перспективы расширения.

Информационно-коммуникационные сети (ИК-сети) представлены автором как «материальная основа» развития информационного общества [3, с. 19]. Опираясь на идею К. П. Космачёва, что освоение – это

процесс создания инфраструктуры, который имеет слоистый характер, В. И. Блануца выделяет пять поколений ИК-сетей: почтовую, телеграфную, телефонную, радиоволновую и компьютерную.

На с. 17 монографии отмечается: «Именно почтовые сети сформировали исходный информационно-коммуникационный каркас территории, топология, а во многих случаях и метрика которого воспроизводилась в последующих ИК-сетях».

Каждое из пяти поколений ИК-сетей – это отдельный слой, который развёртывается поверх предыдущего и вступает с ним во взаимодействие. Главная заслуга автора монографии в том, что он, благодаря огромной инвентаризационно-географической работе, по крупицам собрал материал о формировании первоначального слоя, который стал матрицей для развёртывания последующих. Только поняв эту матрицу, можно объяснить закономерности развёртывания последующих слоёв.

Глава 2 «Сетевое освоение» посвящена анализу взглядов на процесс освоения территорий; изучению алгоритма проникновения сети на новые территории и расширения почтовой сети, выявлению географических особенностей почтового освоения.

Для того чтоб понять ценность второй главы, укажем на один факт. В отечественной географии в постсоветский период начали отказываться от термина «освоение», подменяя его более понятным для зарубежных географов понятием «территориальное развитие» или «региональное развитие». В этом факте есть стремление быть понятным зарубежным коллегам, а термин «освоение» имеет специфическое для отечественной географии содержание, которое иногда вульгарно сводили к колонизации и к первоначальному – пионерному этапу освоения. Исходя из этого зауженного понимания процесса освоения, географы, подменяющие термин «освоение» «развитием», признали, что всё освоено, теперь нужно только развивать. В этой подмене есть политический подтекст. Однако, процесс освоения – многослойный и бесконечный. Монография В. И. Блануцы воспринимается рецензентом как успешная попытка вернуть термину «освоение» законное положение. Автор монографии выявляет его сетевую специфику и подчёркивает многослойность.

Глава 3 «Изменение положения поселений» целиком посвящена развитию учения об ЭГП.

У рецензента и автора монографии совпадают взгляды на трактовку ЭГП как свойства структурированной территории, которая была впервые дана П. Я. Баклановым и М. Т. Романовым [2009]. Виктор Иванович выявил эволюцию структуры (сети), предложив свои критерии оценки ЭГП объектов. Автор не только ввёл свою метрику оценки ЭГП и выделил его новый вид – инфокоммуникационно-географическое, но и продемонстрировал его исторический характер, отметив неравномерность течения времени в сети. Ключевым критерием оценки ЭГП объектов стало определение его относительно фронта. Фронт в работе В. И. Блануцы приобрёл вполне конкретное математико-географическое определение.

Глава 4 «Пространственная диффузия нововведений» представляет модели диффузии, выявляет особенности сетевой диффузии, нововведения по расширению сети, выявляет почтово-инновационные волны Сибири.

Автор монографии обобщает опыт по географическому изучению диффузии инноваций, представляя его в виде двух моделей: горизонтального движения нововведений между соседними точками (контагиозная модель, названная автором А-логикой распространения инноваций); вертикального перемещения инноваций только в определённые точки, находящиеся в определённой субординации между собой (каскадная модель с Б-логикой). На примере своего объекта исследования В. И. Блануца выделяет третью модель диффузии инноваций с В-логикой, когда горизонтальное продвижение нововведений между отдельными точками пространства, которые не являются соседями, не имеют иерархии, но образуют сетевую структуру. В данной операции проявилась незаурядная способность автора к научному обобщению и его ценный теоретический вклад в развитие географической науки.

В главе 5 «Эффекты расширения сети» автор монографии среди сетевых эффектов выделил: неравномерность течения сетевого времени, появление сетевых ловушек раз-

вития, генерирование краевых искривлений сети, образование барьеров и фильтров.

Особо заинтересовало рецензента, в силу совпадения научных интересов с автором монографии, исследование краевого (граничного) эффекта искривления, возникающее при взаимодействии сети с государственной границей. В. И. Блануца демонстрирует принципиально иной тип развёртывания сети на сопредельных территориях Китая и Монголии, доказывая, что время развёртывания затормозилось после проникновения через границу. Именно поэтому, по словам автора: «заграничная структура за все годы своего существования так и не смогла превратиться хотя бы в простейшее древо [3, с. 130]».

Глава 6 «Развёртывание сети в районы» освещает следующие вопросы: контуры учения о районах; количественные методы районирования; типология почтовых сетей; почтово-сетевые районы Сибири. Заключительная глава работы целиком посвящена одному сетевому эффекту – регионализации сети, который выражен автором в виде почтово-сетевого районирования Сибири.

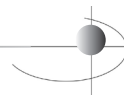
Рецензируемая монография, безусловно, открывает новый этап в развитии гуманитарной географии, соответствующий духу современного информационного общества. Представленное в монографии направление автор идентифицирует как информационно-сетевую географию. По нашему мнению, возможны и иные трактовки. Например, сетевая география внедрения инноваций. По своей сути каждый историко-географический этап развёртывания ИК-сетей – это внедрение инноваций. Хотя инновационность присутствует и характеру самой работы, здесь термин «инновационная география» уже отражает не объект и предмет исследования, а методологию работы.

Ценность монографии в том, что её прочтение думающими людьми порождает у них новое восприятие географической науки, её роли и места в эпоху информационного общества, твёрдую уверенность в обогащении предмета изучения экономической географии.

#### Список литературы

1. Бакланов П. Я., Романов М. Т. Экономико-географическое и геополитическое положение Тихоокеанской России. Владивосток: Дальнаука, 2009. 168 с.
2. Блануца В. И. Географическое изучение сетевого мира: исходные установки и перспективные направления // География и природные ресурсы. 2012. № 1. С. 5–13.
3. Блануца В. И. Развёртывание информационно-коммуникационной сети как географический процесс (на примере становления сетевой структуры сибирской почты). М.: Инфра-М, 2016. 246 с.
4. Космачёв К. П. Пионерное освоение тайги (экономико-географические проблемы). Новосибирск: Наука, 1981. 109 с.

Статья поступила в редакцию 23.11.2016; принята к публикации 26.12.2016



**Библиографическое описание статьи**

Новиков А. Н. Рецензия на монографию В. И. Блануцы «Развёртывание информационно-коммуникационной сети как географический процесс (на примере становления сетевой инфраструктуры сибирской почты)» // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 170–173.

**Aleksandr N. Novikov,**  
*Candidate of Geography, Associate Professor,*  
*Transbaikal State University*  
 (30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, 672039, Russia),  
 e-mail: geonov77@mail.ru

**Review of the Monograph by V. I. Blanutsa  
 “The Deployment of Information and Communication Networks as Geographical  
 Process (Exemplified by the Formation of the Siberian Mail Network Infrastructure)”**

The monograph is the basis for a new direction in geographical science – information and network geography whose emergence is dictated by the manifestation of the information society phenomenon. The book presents the results of the first study of geographical deployment of regional information and communication networks. The author conducted a thorough historical and geographical analysis, collected and processed a huge amount of data, highlighting five generations (layers) of the deployment of information and communication networks: mail, telegraph, telephone, radio frequency and computer. As a new geographical knowledge, revealed historical and structural correlations allowed the author to present network effects as geographical deterministic structural elements. Considering the example of the Siberia postal network formation, the monograph formulates an idea about the frontier network, allowing to determine the models of network penetration into new territories, works out the algorithm of evaluating the network position of settlements, discovers the network model of spatial diffusion of innovations, identifies the network expansion effects (edge bending, uneven flow of time, formation of development traps, barriers and filters) and offers a new approach to the identification of areas. The author of the monograph not only solves specific scientific problems, he offers perspective topics to study information and communication networks for other researchers. The book may be of interest to geographers, historians and philosophers.

**Keywords:** V. I. Blanutsa, barrier, information and communication networks, edge bending, territory development, post-office, spatial diffusion of innovations, network effects, Siberia, frontier, economic and geographical position (EGP)

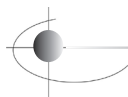
**References**

1. Baklanov P.Ya., Romanov M. T. Ekonomiko-geograficheskoe i geopoliticheskoe polozhenie Tikhookeanskoi Rossii. Vladivostok: Dal'nauka, 2009. 168 s.
2. Blanutsa V. I. Geograficheskoe izuchenie setevogo mira: iskhodnye ustanovki i perspektivnye napravleniya // Geografiya i prirodnye resursy. 2012. № 1. S. 5–13.
3. Blanutsa V. I. Razvertyvanie informatsionno-kommunikatsionnoi seti kak geograficheskii protsess (na primere stanovleniya setevoi struktury sibirskoi pochty). M.: Infra-M, 2016. 246 s.
4. Kosmachev K. P. Pionerное освоение тайги (ekonomiko-geograficheskie problemy). Novosibirsk: Nauka, 1981. 109 s.

**Received: November 23, 2016; accepted for publication December 26, 2016**

**Reference to the article**

Novikov A. N. Review of the Monograph by V. I. Blanutsa “The Deployment of Information and Communication Networks as Geographical Process (Exemplified by the Formation of the Siberian Mail Network Infrastructure)” // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 170–173.



УДК 1.101.2

DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-174-177

**Мария Владимировна Привалова,**

кандидат философских наук,

Забайкальский государственный университет

(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),

e-mail: MVPrivalova@yandex.ru

### **Постмодерн – Трансмодерн – Поствитализм: размышления по поводу монографии В. А. Кутырёва «Унесённые прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире»**

В условиях быстрого развития информационных технологий, под непрерывным давлением всё ускоряющегося технического прогресса, боясь оказаться несостоятельным в какой-либо области своей деятельности, человечество не замечает движения в бездну. Именно размышлению над данной проблемой посвящена монография В. А. Кутырёва. В книге высказываются оригинальные, нередко парадоксальные взгляды на жизнь в нашем веке. Диапазон от бытия до быта, меткие наблюдения фактов и эсхатологические представления о конечных перспективах человечества отличают развёрнутую в ней «философию везде». Перерождение духа в информационно-технический интеллект, манипуляции человеческим телом и мозгом, подмена объективной реальности экспансией виртуализма – вот главные опасности нерегулируемого технического прогресса. В рецензии проанализирована так называемая философия сопротивления, основателем которой является автор монографии. Научный интерес данного философского направления простирается на все сферы жизнедеятельности человека. Противостоит распространению идей трангуманизма, В. А. Кутырёв раскрывает перед читателем целую сеть *Hi-tech* ловушек, в которую человек, где-то бессознательно, а где-то и абсолютно осознанно погружается, становясь частицей технобытия. Монография заставляет задуматься, возможно, перечитать, выделить карандашом понравившиеся или спорные абзацы, но ведь в этом и заключается функция пока ещё «традиционной» книги.

**Ключевые слова:** В. А. Кутырёв, трансгуманизм, поствитализм, технобытие, техносология, философия сопротивления

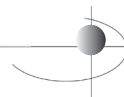
Когда я приступила к чтению данной монографии, не обратила внимания на рекомендуемые автором дозы потребления (10–12 страниц зараз), видимо, поэтому почти «отравилась» ею. Как наркоман, я всё чаще возвращалась за новой порцией информации, стараясь быстрее завершить чтение. Произведение написано замечательным языком, создаётся ощущение диалога с автором; это не значит, что книга ненаучна. Время от времени мне приходилось обращаться к помощи словарей и интернета, восстанавливая забытое или изучая новое.

Книга «Унесённые прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире» входит в серию работ по философии сопротивления. Будучи активным, радикально-настроенным критиком глобального научно-технического прогресса, В. А. Кутырёв чётко обозначил риски, которые влечёт за собой восхищённое увлечение им (прогрессом). Согласно мысли автора, в эволюции живого появлялись новые формы, предыдущие вытеснялись или продолжали существовать параллельно, философ надеется, что наряду с иными формами разума останется и наша «традиционная», чем больше мы будем говорить об этом, писать, выступать, тем больше у нас шансов

жить и умирать «традиционно», «по-человечески». В этом и заключается авторская концепция *Philosophy of resistance* (философии сопротивления).

Чем так привлекательны для человечества концепции постмодернизма, трансмодернизма и т. д.? Зародившись на Западе (Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, М. Фуко), они постепенно пришли в Россию, став очень популярными среди философских школ; от них стали отделяться трансгуманизм, постгендеризм, техногайянизм, поствитализм и прочие. Нас уверяют, что технический прогресс облегчит нашу жизнь на бытовом уровне и облегчает (бытовая техника, компьютеры и т. д.). Предлагают продлить молодость и продлят (современные косметические процедуры). И, наконец, обещают избавить от самого страшного и неизбежного – смерти. Не сразу и не бесплатно, но обещают. А что взамен? Нам надо всего лишь принять прогресс, впустить в нашу жизнь (дом, тело) и погрузиться в технобытие.

Термин-то какой – технобытие – «техническая жизнь», «жизнь техники», т. е. уже не человек субъект онтологического процесса, а техника. Как пел когда-то В. Высоцкий: «Страшно, аж жуть!»



Благодаря прочтению книги В. А. Кутырёва, познакомилась с новым для себя термином – «технософия». «Проективный философский словарь» [5] предлагает нам следующую трактовку: «Технософия – (*technosophy*, от греч. *techné* – «искусство, умение, ремесло» и греч. *sophia* – «мудрость, знание, умение»). Одна из софийных дисциплин... , изучающая мудрость техники; духовная сторона техники как предмет изучения и практического воплощения»<sup>1</sup>.

Итак, техника не только наделена таким качеством, как мудрость, но ещё и духовностью, которую сторонники данного направления хотят воплотить на практике. Автор статьи в «Проективном философском словаре» считает технософию наследницей теософии и антропософии. Как мы видим, мудрость из «тео» и «антропо» перешла в «техно». Прочитав такое, действительно хочется вступить в «философское сопротивление».

Читаешь, ужасаешься, с каждой страницей понимаешь, что автор не страшилки рассказывает, а описывает твою повседневную жизнь. Постчеловек – это уже не будущее, а настоящее. Владимир Александрович пишет: «Живем в Аптеке. Аптечная жизнь. Хорошо ли живем? Хорошо. Главное, чтобы было больше лекарств. Какая забота о людях, а, в сущности, до чего дожили. Лечение становится перманентным состоянием, нормой» [1, с. 34]. Всё верно, в связи с экономическим кризисом закрывается много магазинов, зато на их месте открываются аптеки, салоны красоты и филиалы «Сбербанка». Ну, с последним всё понятно, а вот два первых – это такие места, где мы можем приобрести так называемые продукты «технологий улучшения человека». Трансгуманизм предлагает нам различные технологии: репродуктивные, физические (лекарства, косметика, импланты, протезы и т. д.), психические (психотропные препараты, пищевые добавки, улучшающие память, мыслительную деятельность). Раньше в аптеку забегали, если заболели или весной за витаминами, часто туда начинали ходить только в пожилом возрасте. Теперь аптек много, но в каждой очереди, мы заходим туда почти каждый день, как за продуктами, потому что, во-первых, мы бесконечно боеем. Наш организм вступает в конфликт с окружающей действительностью. В нас постепенно «умирает жизнь», одними лекарствами мы губим свой иммунитет, другими пытаемся восстановить, заменяя естественные колонии бактерий и

<sup>1</sup> Проективный философский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.projective\\_philosophy.academic.ru/106/Технософия](http://www.projective_philosophy.academic.ru/106/Технософия) (дата обращения: 10.12.2016).

клеток искусственными. Реклама убеждает нас, что они идентичны.

Во-вторых, помимо лекарств покупаем БАДами, антидепрессантами и различными стимуляторами. Для того чтобы соответствовать ритму современного мира, мы перед сном успокаиваем себя снотворным, утром пьем стимулирующее, днём добавляем таблетки для борьбы с депрессией. В. А. Кутырёв пишет, что Россия не входит в список стран-лидеров по количеству больных депрессией, мы пока не настолько цивилизованы, я считаю, дело не в этом. Такую статистику ведут, подсчитывая проданные антидепрессанты по рецепту. Значит, надо пойти к психотерапевту, получить у него рецепт и приобрести лекарство. В России пока ещё немногие готовы посещать такого врача как психотерапевт, даже если у них действительно есть проблемы, поэтому большее количество лекарств мы покупаем без рецептов (реклама в помощь!). Хотя, возможно, это и есть показатель нашей нецивилизованности.

Депрессия – болезнь XXI века. Одним из самых важных факторов её появления считается одиночество. Мы почти не находимся одни, всегда в общении (по телефону, онлайн и т. д.) и при этом одиноки, не востребованы другим человеком, или, как выражаются сегодня, несостоятельны на рынке женихов и невест. Отсюда такая популярность телепередач «Давай поженимся», «Холостяк», «Свадебный размер». Значит, скоро большая часть населения земли будут одиночками? В. А. Кутырёв отвечает, что всё «зависит от того, что понимать под одиночеством. Если как отсутствие лично-интимных, опирающихся на чувство отношений, то конечно, ибо способность чувствовать умалывается. Рационального же взаимодействия будет всё больше и больше, вплоть до «растворения сознания». Таков итог движения мира в постчеловеческое состояние: к одиночеству без уединения» [1, с. 119].

Мы разучились любить. Некоторые всю жизнь ждут, когда их полюбят, удивляются одиночеству, но сами неспособны. Растёт поколение прагматиков, любовь требует времени, а время – деньги, любовь требует поступков, не онлайн, не в виртуальном мире, а нам лень, поэтому сводим любовь к сексу (иногда сходил, «полюбил» и домой). Ещё нам предлагают вступить в такое «общественное, политическое и культурное» движение, как постгендеризм и вообще забыть любовь за ненужностью. Освободиться. Согласно взглядам В. А. Кутырёва, именно под знамё-

нами Свободы мы сдадимся в плен техноталитаризма.

От любви отказались, детей не рожаем – слишком дорого и нерационально в век потребительства, чтобы в жизни был кто-то нуждающийся в наших истинных чувствах. Захочется о ком-то заботиться, можно завести собаку, только декоративную, и наряжать её в кружево и блёстки, и ей приятно, и вы чувствуете себя нужными. А с экранов компьютеров и телевизоров на нас идёт бесконечное давление: «Вы этого достойны!», «Стань выше остальных!», «Почувствуй свою индивидуальность!». И вот мы «индивидуальные» с одинаково накаченными силиконом губами и бюстами, в одинаковых автомобилях, с одинаковыми «брендовыми» сумками движемся в бесконечном колесе – работа, дом, магазин, аптека, работа. В выходные включили телевизор, а Елена Малышева (передача «Жить здорово!») убеждает женщин делать косметические операции, а не превращаться в «биологический мусор». Значит, если у меня естественное лицо, я после сорока лет – «биологический мусор», а если искусственное – «королева жизни».

В. А. Кутырёв в монографии достаточно часто ссылается на представителей научной фантастики XX века, отдавая им должное в плане предсказания будущего. Так вот, у братьев Стругацких есть замечательное произведение «Хищные вещи века», посвящённое человеку общества потребления. После посещения салона красоты главный герой подходит к зеркалу и видит, что в нём «озарённая прожекторами, необычайно привлекательная и радующая глаз, отражалась ложь. Умная, красивая, значительная пустота» [3, с. 353]. Раньше говорили, что «природа наделила кого-то красотой», «не родись красивой, а родись счастливой», а теперь, действительно, не надо рождаться красивой, тебя такой сделают, только попроси (заплати).

Итак, если словами Ж. М. Шеффера, то «конец человеческой исключительности» [4] наступил. Постоянно говоря про индивидуальность и эксклюзивность, становимся всё более одинаковыми.

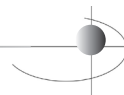
Внешние изменения – это не единственное, что предлагают нам современные технологии. Самым, наверное, обсуждаемым является киборгизация мозга, промежуточная ступень между «традиционным» и «искусственным интеллектом», или, как чаще всего говорят, – чипирование. Учёные надеются, что это расширит познавательные возможности человека. Тут необходимо напомнить, что, представляя собой систему, наш орга-

низм постоянно поддерживает определённый баланс, поэтому, не приведёт ли увеличение способностей мозга к уменьшению других функций организма. Вообще же «рождается хомо супер...», происходит смещение потребностей. Водки не надо, жратвы какой-нибудь особенной не надо, роскоши никакой, да и женщин, в общем-то, тоже» [3, с. 260]. Возникает вопрос: «На ком будут проводить эксперименты?» Ведь, чтобы сделать данный процесс массовым, необходимы серьёзные эмпирические исследования и тут крысами не ограничишься. Значит, будут растить фанатиков, людей, готовых бескорыстно пожертвовать собой ради прогресса.

Согласно высказываниям В. А. Кутырёва, реформа образования приведёт частично и к таким результатам. Представители российского образования часто напоминают нам, что когда-то оно было одним из самых фундаментальных и востребованных в мире, убеждают, что мы ещё поборемся. Возможно, хотя вернуться к предыдущим результатам новыми методами (заимствованными), по-моему, нереально. Компьютеризация образования считалась инновацией. Восхищение перед упрощением многих образовательных процедур действительно была массовым, но постепенно компьютеризируясь, мы разучились даже считать «в уме», а теперь говорят ещё и о «клиповом» мышлении современной молодёжи [2]. Ругаем своих детей, что они не могут сконцентрироваться на большом потоке информации, не сохраняют его надолго, слишком подвержены влиянию рекламы, бесконечно просматривают маленькие ролики на YouTube, не хотим смириться с тем, что они так мыслят, заставляем их учить «письмо Татьяны к Онегину» и отрывки из Достоевского. Прекрасно, пока мы боремся за детей, они будут оставаться людьми. Владимир Александрович в своей книге предупреждает, что как легко мы разучились самостоятельно считать, так же легко разучимся самостоятельно мыслить. Техника сначала подставит нам своё «плечо» в помощь, а потом полностью возьмёт на себя наши проблемы, включая мышление, и мы будем ей благодарны. Постепенно бытие станет «не человеко-машинное, а только машинное. Какое-то время люди будут его паразитами. Паразитами техногенного разума. Потом погибнут. Вы(пере)родятся. Жизнь без человека. Пост-жизнь. Бессмертие как абсолютная смерть. Технос» [1, с. 48].

Таким образом, конечно, данная монография не будет лёгким чтивом для потенциального читателя. Всё, что заставляет нас





рефлексировать, уходить из мира грёз, не бывает лёгким. Автор сам предлагает прочитать не более 10–12 страниц за один приём. В ней затронуты и раскрыты глубокие проблемы бытия современного человечества. Именно поэтому она может стать

предметом серьёзного изучения со стороны исследователей различных научных направлений, а также темой конференции или круглого стола, незаметно заставляя всё больше и больше размышлять над проблемами, освоенными автором.

#### Список литературы

1. Кутырёв В. А. Унесённые прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире. СПб.: Алетейя, 2016. 300 с.
2. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры / пер. с англ. А. Юдина. Киев: Ника-Центр, 2004. 432 с.
3. Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н. Хрошая судьба. Хищные вещи века. М.: Книга, 1990. 488 с.
4. Шеффер Ж. М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое лит. обозрение, 2010. 392 с.

Статья поступила в редакцию 15.12.2016; принята к публикации 26.01.2017

#### Библиографическое описание статьи

Привалова М. В. Постмодерн – Трансмодерн – Поствитализм: размышления по поводу монографии В. А. Кутырёва «Унесённые прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире» // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 1. С. 174–177. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-174-177.

**Maria V. Privalova,**  
Candidate of Philosophy,  
Transbaikal State University  
(30 Aleksandro-Zavodskaya St., Chita, 672039 Russia),  
e-mail: MVPrivalova@yandex.ru

#### Postmodern – Transmodern – Postvitalizm: Reflections on V. A. Kutyrev's Monograph "Gone with the Progress: Eschatology of Life in the Technogenic World"

Under the conditions of the rapid development of information technologies and continuous pressure of ever accelerating technological progress, due to the fear of being insolvent in any sphere of activity humankind does not see the movement in the abyss. The monograph of V. A. Kutyrev is devoted to the reflections on this very problem. It presents original and often paradoxical views on life in this century. The "everywhere philosophy" presented in the book is distinguished by the issues ranging from existence to living, keen observations of facts and eschatological ideas about the ultimate prospects of humanity. The rebirth of the spirit in the information technology intelligence, the manipulation of the human body and brain, the substitution of objective reality by the expansion of virtualism are the main dangers of uncontrolled technological progress. The review analyzes the so-called philosophy of resistance, founded by the author of the monograph. Scientific interest of this philosophical direction extends to all spheres of human life. Confronting the spread of transhumanism ideas, Kutyrev reveals to the reader a network of Hi-tech traps, in which a person is unconsciously or deliberately immersed, becoming a part of technolife. The monograph makes the reader think, reread, highlight some appealing or disputable paragraphs, but it is still the very function of a "traditional" book.

**Keywords:** V. A. Kutyrev, transhumanism, postvitalism, technosophy, philosophy of resistance

#### References

1. Kutyrev V. A. Unesennye progressom: eskhatologiya zhizni v tekhnogennom mire. SPb.: Aleteiya, 2016. 300 s.
2. Maklyuen M. Galaktika Gutenberga: sotvorenie cheloveka pechatnoi kul'tury / per. s angl. A. Yudina. Kiev: Nika-Tsentr, 2004. 432 s.
3. Strugatskii A. N., Strugatskii B. N. Khromaya sud'ba. Khishchnye veshchi veka. M.: Kniga, 1990. 488 s.
4. Sheffer Zh. M. Konets chelovecheskoi isklyuchitel'nosti. M.: Novoe lit. obozrenie, 2010. 392 s.

Received: December 15, 2016; accepted for publication January 26, 2017

#### Reference to the article

Privalova M. V. Postmodern – Transmodern – Postvitalizm: Reflections on V. A. Kutyrev's Monograph "Gone with the Progress: Eschatology of Life in the Technogenic World" // Humanitarian Vector. 2017. Vol. 12, No. 1. PP. 174–177. DOI 10/21209/1996-7853-2017-12-1-174-177.

## ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ

Редакция принимает **не опубликованные ранее** материалы объёмом до 1 п. л. (40 000 знаков с пробелами), выполненные в следующих жанрах:

<i>Жанр</i>	<i>Минимальный объём</i>
Статья (теоретического и эмпирического характера, содержащая основные научные результаты, полученные автором)	0, 5 п. л. (20 000 знаков)
Научные сообщения, доклады	0, 3 п. л. (12 000 знаков)
Научные обзоры, рецензии	0,2 п. л. (8 000 знаков)

### В редакцию НЕОБХОДИМО ПРЕДСТАВИТЬ:

1. Электронный вариант статьи. В имени файла указываются фамилия автора(-ов) и название статьи.
2. Электронный вариант заполненного лицензионного договора.
3. Отзыв научного руководителя с указанием новизны и достоверности исследования, если автор статьи – аспирант.
4. Личную карточку автора – сведения об авторе(-ах).

### СТРУКТУРА СТАТЬИ, ПРЕДСТАВЛЯЕМОЙ В РЕДКОЛЛЕГИЮ ЖУРНАЛА

**Отрасль науки. Название рубрики журнала.**

**Код:** УДК.

**Имя, отчество, фамилия автора** приводятся на русском и английском языках. Количество соавторов в статье может быть не более 5. При наличии соавторов первым указывается ответственный/основной автор. На русском и английском языках даётся описание вклада в исследование каждого автора (по 1 предложению).

**Город, страна** – на русском и английском языках.

**Место работы** (постоянное и при наличии – место выполнения научного проекта) – на русском и английском языках.

**Почтовый адрес** – на русском и английском языках.

**Источники финансирования статьи** (при их наличии) – на русском и английском языках.

**Название статьи** – на русском и английском языках строчными буквами (не заглавными).

**Аннотация:** 150–200 слов на русском и английском языках. Текст аннотации должен включать основные результаты статьи: актуальность, методы, выводы исследования. Аннотация не должна содержать каких-либо ссылок.

**Ключевые слова или словосочетания** (5–7 терминов/понятий) отделяются друг от друга запятой. Приводятся на русском и английском языках.

**Основной текст статьи**, содержащий следующие блоки: вводную часть, методология и методики исследования, результаты исследования, обсуждение результатов, заключение – выводы. **Название блоков выделяется полужирным шрифтом.**

Статья должна иметь внутритекстовые ссылки на цитируемые источники. Ссылки приводятся в квадратных скобках с указанием порядкового номера в списке литературы и страницы, например [1, с. 25]. Несколько источников отделяются друг от друга точкой с запятой, например [1; 3; 4].

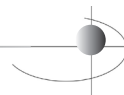
**Список литературы** указывается в алфавитном порядке и должен включать не менее 10 источников. Желательно, чтобы в нём были представлены зарубежные источники. Литература на иностранных языках должна следовать за литературой на русском языке.

Учебные пособия, публицистика, архивы, справочные, словарные и законодательные материалы являются источниками, не входят в список литературы и выносятся в текст статьи в виде подстрочных ссылок (сноски внизу страницы). Маркер сноски – арабская цифра, нумерация – постраничная.

Список литературы оформляется согласно ГОСТу Р 7.0.5-2008. Для каждого источника обязательно указываются издательство, общее количество страниц.

**Самоцитирование** допускается в объёме не более 20 % от общего количества источников в списке литературы.

**Объём цитирования** в статье должен составлять не более 40 % от общего объёма статьи.



## ТЕХНИЧЕСКИЕ ПАРАМЕТРЫ СТАТЬИ

**Рабочие языки:** русский и английский.

**Общие требования:** формат – А4, ориентация – книжная.

**Параметры страницы:** верхнее и нижнее – 2 см; левое и правое – 2,5 см. Шрифт – Arial, кегль – 14, интервал – 1,5 строки. Отступ первой строки – 1,25 см. Текст – без переносов, выравнивание – по ширине.

При использовании дополнительных шрифтов при наборе статьи следует представить их в редакцию.

При наличии в статье других языков необходимо дублировать статью в формате PDF.

На последней странице статьи указывается, что «статья публикуется впервые», ставятся дата и ФИО автора(-ов).

**Особенности набора слов, цифр, формул, единиц измерения.**

Единицы измерения отделяются от символов и цифр, к которым они относятся.

Следует различать: О (буква) и 0 (ноль), 1 (единица) и I (римская единица или буква «и») и т. д. Необходимо отличать дефис (-) и тире (–).

Не следует заменять букву «ё» на «е».

**Таблицы** оформляются в формате Word, должны быть озаглавлены и иметь сквозную нумерацию в пределах статьи, обозначаемую арабскими цифрами, например, *таблица 1*, в тексте ссылки нужно писать сокращённо, например, *табл. 1*. Содержание таблиц не должно дублировать текст. Слова в таблицах следует писать полностью, переносы должны быть расставлены верно. В ячейке таблицы в конце предложения точка не ставится.

**Рисунки** оформляются только в чёрно-белом варианте (графики, диаграммы – формат Excel, схемы, карты, фотографии), приводятся со сквозной нумерацией (арабскими цифрами) и везде обозначаются сокращённо, например, *рис. 1*. Представляются в формате jpg (разрешение – не менее 300 т/д) отдельными файлами с указанием его порядкового номера, фамилии автора(-ов) и названия статьи. Размер рисунка – 170×240 мм. Все детали рисунка при его уменьшении должны хорошо различаться. Все **подписанные подписи на русском и английском языках** прилагаются отдельным списком в конце статьи.

Объём рисунков не должен превышать ¼ объёма статьи.

**Материалы, не соответствующие предъявленным требованиям, к рассмотрению не принимаются.**

**Авторы несут полную ответственность за ссылочный аппарат, подбор и изложение фактов, представленных в статье.**

**Почтовые расходы по пересылке авторского экземпляра журнала составляют 200 р.**

**Пакет документов, необходимый для опубликования материалов, отсылается по электронной почте: [zab-nauka@mail.ru](mailto:zab-nauka@mail.ru).**



**Адрес редакции:**

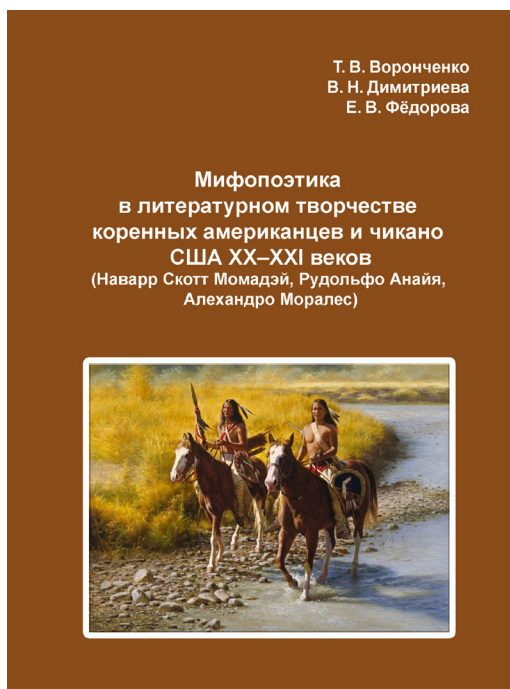
672007, Россия, г. Чита, ул. Бабушкина, 129. Забайкальский государственный университет. Редакция научных журналов (каб. 126).

**Ответственный секретарь:**

Седина Елена Витальевна,  
Блажевская Ирина Николаевна.  
Тел. +7(3022) 35-24-79, e-mail: [zab-nauka@mail.ru](mailto:zab-nauka@mail.ru)

## КНИЖНЫЕ НОВИНКИ

## BOOK NOVELTIES

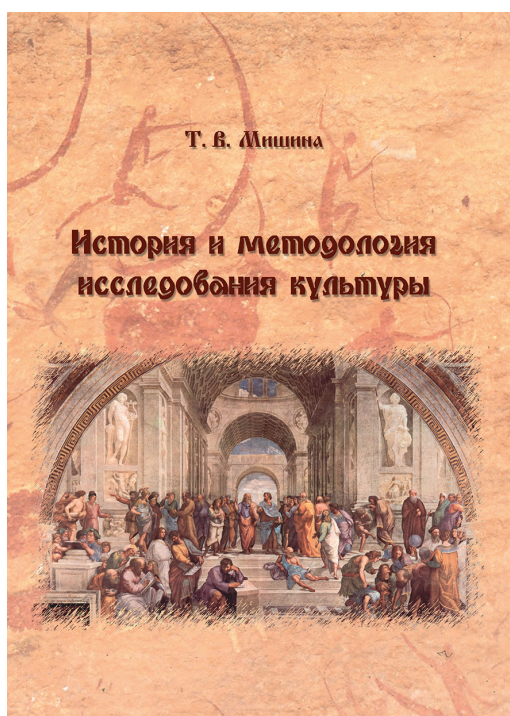


### Воронченко, Татьяна Викторовна

Мифопоэтика в литературном творчестве коренных американцев и чикано США XX–XXI веков (Наварр Скотт Момадэй, Рудольфо Анайя, Александр Моралес) : учеб. пособие / Т. В. Воронченко, В. Н. Димитриева, Е. В. Фёдорова ; Забайкал. гос. ун-т. – Чита : ЗабГУ, 2016. – 123 с.  
ISBN 978-5-9293-1810-8

Данное издание призвано помочь студентам вузов, получающим филологическое образование различного уровня, в освоении подходов к анализу элементов мифопоэтики в художественном тексте. Обращение к проблеме анализа мифопоэтических элементов в текстах Н. Скотта Момадэя, Р. Анайи, А. Моралеса продиктовано усиливающимся вниманием к исследованию мифа в современном литературоведении, в частности, мифологизму художественного сознания, что является характерной чертой творчества писателей – коренных американцев и чикано США XX–XXI веков.

Учебное пособие подготовлено в качестве специального издания для учебного процесса по направлениям и специальностям: 45.03.01 *Филология* (Зарубежная филология); 44.03.05 *Педагогическое образование* (Русский язык и литература); 45.04.01 *Филология* (Литература народов зарубежных стран); 44.04.01 *Педагогическое образование* (Литературное образование); 44.06.01 *Образование и педагогические науки*; 45.06.01 *Языкознание и литературоведение*, – а также для широкого круга специалистов, интересующихся современными проблемами литературоведения.



### Мишина, Татьяна Валерьевна

История и методология исследования культуры : учеб. пособие / Т. В. Мишина ; Забайкал. гос. ун-т. – Чита : ЗабГУ, 2016. – 113 с.

ISBN 978-5-9293-1631-9

В пособии представлены теоретические концепции и методологические основания исследования культур в исторической периодизации.

Учебное издание предназначено для магистров специальности 51.04.01 *Философия культуры*, аспирантов специальностей 09.00.13 *Философия культуры, философская антропология* и 24.00.01 *Теория и история культуры*, а также бакалавров и магистров других специальностей, изучающих курс культурологии.