

ЗАБАЙКАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

# ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕКТОР

---

Серия «Философия. Культурология»

Том 11, № 2  
2016

---

---

ISSN 2307-1826

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2

# Гуманитарный Вектор

Серия  
«Философия. Культурология»



Издаётся с 1997 г.  
Выходит четыре раза в год

## Учредитель

ФГБОУ ВПО «Забайкальский  
государственный университет»

## 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

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

**Рукописи**, присланные в редакцию,  
не возвращаются

**Перепечатка** материалов журнала допускается  
только по согласованию с редакцией

## Адрес редакции

672007, г. Чита, ул. Бабушкина, 129  
Телефон: 8 (3022) 35–24–79  
факс: 8 (3022) 41–64–44  
E-mail: zab-nauka@mail.ru

## Сайт журнала в Интернете

<http://www.zabvector.com>

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

**Электронная версия журнала**  
размещена на платформе Российской  
универсальной научной электронной библиотеки  
[www. elibrary. ru](http://www.elibrary.ru)

© Забайкальский государственный  
университет, 2016

**Humanitarian Vector**  
Series Philosophy, Cultural Studies

**Gumanitarnyi Vektor**  
Seriya Filosofiya, Kul'turologiya

Founded in 1997  
Quarterly

## Founder

FSBEI HPE "Transbaikal State University"

## The journal is registered

by the Federal Supervision Service in the Field  
of Communications, Information Technology  
and Mass Communications (Roskomnadzor)

## Registration certificate

ПИ № ФС77-54189 от 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

**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 manuscripts** submitted to the journal are not  
returned

**Reproduction** of any materials from the journal  
is allowed only in coordination  
with the editorial board

## Address

672007, Chita, 129 Babushkin St.  
Phone: 8 (3022) 35–24–79;  
Fax: 8 (3022) 41–64–44  
E-mail: zab-nauka@mail.ru

## Journal web site

<http://www.zabvector.com>

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

**The electronic version** of the journal is placed  
on the platform of the Russian Universal  
Scientific Electronic Library:  
[www. elibrary. ru](http://www.elibrary.ru)

© Transbaikal State University, 2016

# Гуманитарный Вектор

Серия  
«Философия. Культурология»



Humanitarian Vector  
Philosophy, Cultural Studies

*Gumanitarnyi Vektor*  
*Seriya Filosofiya, Kul'turologiya*

## Редакционный совет:

**Борис Ванданович Базаров**, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Россия);

**Андре Буржо**, доктор социальных наук, академик, Национальный центр научных исследований Франции (Париж, Франция);

**Дэн Цзюнь**, профессор, Институт русского языка Хэйлуцзянского университета (Хэйлуцзян, КНР);

**Кейдзи Идэ**, заместитель главы миссии, министр Посольства Японии в Российской Федерации (Япония);

**Чжен Шупу**, доктор филологических наук, профессор (Харбин, КНР);

**Михаил Иванович Элов**, доктор технических наук, профессор, академик РАН, Институт нефтегазовой геологии и геофизики СО РАН (Новосибирск, Россия)

## Редакционная коллегия

### Выпускающий редактор

**М. Б. Лига**, доктор социологических наук, профессор (Чита, Россия)

### Члены редколлегии:

**Т. В. Бернюкевич**, доктор философских наук, доцент (Чита, Россия)

**М. И. Гомбоева**, доктор культурологии, профессор (Чита, Россия)

**Н. Л. Жуковская**, доктор исторических наук (Москва, Россия)

**Е. Ю. Захарова**, доктор философских наук, доцент (Чита, Россия)

**В. Н. Засухина**, доктор философских наук, доцент (Чита, Россия)

**В. С. Диев**, доктор философских наук, профессор (Новосибирск, Россия)

**Лю Куйли**, профессор исследовательского института национальных культур (КНР)

**А. А. Пелипенко**, доктор философских наук, профессор (Москва, Россия)

**В. Н. Порус**, доктор философских наук, доцент (Москва, Россия)

**М. Н. Фомина**, доктор философских наук, профессор (Чита, Россия)

**Г. Хероним**, доктор исторических наук (Варшава, Польша)

## Главный редактор

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

## Ответственный секретарь

**Э. А. Арутюнян**

Журнал представляет собой сборник оригинальных и обзорных научных статей, посвящённых исследованиям по проблемам истории философии, современным философским проблемам, проблеме гуманизма, проблемам экзистенциальной философии и проблемам философии науки и образования

В журнале представлены культурологический анализ различных сфер человеческой деятельности, исследования по проблемам материальной и духовной культуры, теоретический аспект изучения культур, история культуры.

Материалы журнала будут интересны широкой научной общественности, преподавателям вузов, аспирантам, студентам, деятелям культуры и образования.

## Editors:

**Boris Vandanovich Bazarov**, Doctor of History, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies Siberian Branch, Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russia);

**Andre Bourget**, Doctor of Sociology, Academician, French National Center for Scientific Research (Paris, France);

**Den Tszun**, Professor, Institute of the Russian Language at Heilongjiang University (Heilongjiang, China);

**Keidzy Ide**, Mission Deputy Head, Ministry of Embassy of Japan in the Russian Federation (Japan);

**Zhen Chupu**, Doctor of Philology, Professor (Harbin, China);

**Mikhail Ivanovich Epov**, Doctor of Engineering Science, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Institute of Petroleum-Gas Geology and Geophysics? Siberian Branch, Russian Academy of Sciences

## Editorial Board

### Main Handling Editors:

**M. B. Liga**, Doctor of Sociology, Professor (Chita, Russia)

### Editorial board members:

**T. V. Beryukevich**, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Chita, Russia)

**M. I. Gomboeva**, Doctor of Culturology, Professor (Chita, Russia)

**N. L. Zhukovskaya**, Doctor of History (Moscow, Russia)

**E. Yu. Zakharova**, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Chita, Russia)

**V. N. Zasukhina**, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Chita, Russia)

**V. S. Diev**, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia)

**Liu Kuylyu**, Professor of the Research Institute of National Cultures (China)

**A. A. Pelipenko**, Doctor of Philosophy, Professor (Moscow, Russia)

**V. N. Porus**, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Moscow, Russia)

**M. N. Fomina**, Doctor of Philosophy, Professor (Chita, Russia)

**G. Hieronim**, Doctor of History (Warsaw, Poland)

## Editor-in-Chief

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

## Executive Secretary

**E. A. Arutyunyan**

The journal is a collection of original and review scientific papers on the history of philosophy, contemporary philosophical problems, the problem of humanism, issues of existential philosophy and the problems of science and education philosophy.

The journal presents cultural analysis of the various spheres of human activity, research on material and spiritual culture, the theoretical aspect of the culture study, history of culture.

Materials will be interesting to the wide scientific community, university professors, postgraduate students, students, workers in culture and education.

# ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕКТОР

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>Номоконова М. В.</i> Идеи классического гуманизма как основа биоэтики.....	6
<i>Синцова Л. К., Пономарёв П. В.</i> Проблема природы и сущности человека в истории философской мысли.....	12
<i>Сытых О. Л.</i> Человек в контексте становления новых социальных отношений .....	17
<i>Томских М. С.</i> Качество жизни в концепции «Общества риска» У. Бека.....	23
<i>Чайка Л. Н.</i> Тема детства и детского здоровья в отечественной социально-философской мысли.....	30

### ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

<i>Баева Л. В.</i> Проблемы культурной безопасности в изучении фронтальных регионов .....	37
<i>Гибелев И. В.</i> Европейский разум и жизненный мир: аналитика со-конституирования.....	43
<i>Замошникова Н. Н.</i> Реформирование образования в РФ 1991–2015 годы: от структурно-функционального диссонанса социальной системы к поиску баланса интересов её субъектов .....	49
<i>Капустина Е. В.</i> Культурология образования в контексте системного кризиса общества .....	61
<i>Петров В. В.</i> Организационная культура производства фундаментального знания в условиях системных трансформаций: российская специфика .....	65
<i>Силантьева М. В.</i> Национально-культурный миф в условиях современного трансцензуса: философский анализ .....	72
<i>Чупрова И. А.</i> Русский пианизм в условиях культурной глобализации (на примере конкурса имени П. И. Чайковского).....	81
<i>Шаев Ю. М.</i> Пространство и время виртуального нарратива: фрактальный подход.....	88

### ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ХУДОЖЕСТВЕННО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

<i>Дэцидэма.</i> Роль старомонгольской письменности в формировании коммуникативного пространства Центральной Азии .....	92
<i>Колесников А. С.</i> Философия освобождения Леопольдо Сеа.....	96
<i>Кононов С. В.</i> Мифотворчество о Китае на территории российско-китайского приграничья как предмет научного дискурса .....	104
<i>Кучеренко А. Л., Коноплева Н. А.</i> Формосодержательные элементы феномена «дуэнде» в социокультурной репрезентации испанского танца фламенко .....	112
<i>Лига М. Б., Гомбоева М. И., Хухе Маньдула.</i> Цивилизационный подход к исследованию степной культуры .....	120
<i>Соколов А. Ю.</i> Исследования влияния немецкой культуры на развитие Забайкалья .....	129
<i>Сунь Янь.</i> Русская культура в исследованиях китайских учёных .....	137
<i>Чжоу Сяовэй.</i> Исследование творчества Н. В. Гоголя в Китае .....	143

### ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ДИСКУРС

<i>Донец А. М.</i> О роли системы обетования в развитии личности как субъекта освобождения в буддизме.....	147
<i>Жуков А. В.</i> Факторный анализ становления монгольской религиозности.....	154
<i>Николаева Л. Ю.</i> Буддийские реминисценции в изобразительной структуре образов бурятского самодеятельного художника Цырен-Намжила Очирова (1920–1987).....	161
<i>Романенко Т. В.</i> Особенности миссионерской деятельности протестантов в Китае.....	167
<i>Цырендоржиева Д. Ш., Багаева К. А.</i> Концептуальные аспекты религиозности в контексте социальной философии.....	172
<i>Книжные новинки</i> .....	179

# HUMANITARIAN Vector

## CONTENTS

### HUMAN PHILOSOPHY: HISTORY AND MODERN CONCEPTS

<b>Nomokonova M. V.</b> Ideas of Classical Humanism as the Foundation of Bioethics.....	6
<b>Sintsova L. K.</b> , <b>Ponomarev P. V.</b> The Problem of Nature and Essence of Man in the History of Philosophical Thought.....	12
<b>Sytykh O. L.</b> Person in the Context of New Social Relations Formation.....	17
<b>Tomskikh M. S.</b> The Quality of Life in U. Beck's "Risk Society".....	23
<b>Chayka L. N.</b> Childhood and Children's Health Issues in Russian Social and Philosophical Thought.....	30

### PHILOSOPHY AND CULTURE IN THE SPACE OF CONTEMPORARY CIVILIZATION

<b>Baeva L. V.</b> Problems of Cultural Safety in the Study of Frontiers.....	37
<b>Gibelev I. V.</b> European Intelligence and Life-world: an Analytics of Co-constituting.....	43
<b>Zamoshnikova N. N.</b> Reforming of Education in the Russian Federation in 1991–2015: from the Structural and Functional Dissonance of Social System to Search of Balance of its Subjects' Interests.....	49
<b>Kapustina E. V.</b> Cultural Studies of Education in the Context of Society System Crisis.....	61
<b>Petrov V. V.</b> Organizational Culture of Fundamental Knowledge Production in Conditions of System Transformation: Russian Specificity.....	65
<b>Silant'eva M. V.</b> National Cultural Myth in Contemporary Transcendence: the Philosophical Analysis.....	72
<b>Chuprova I. A.</b> Russian Pianism in Context of Cultural Globalization (the Case of the Tchaikovsky Competition).....	81
<b>Shaev Yu. M.</b> Space and Time of Virtual Narrative: Fractal Approach.....	88

### PHILOSOPHY OF CULTURE AND ART-CULTURAL KNOWLEDGE

<b>Detszidema.</b> Role of Old Mongolian Script in Formation of the Central Asia Communicative Space.....	92
<b>Kolesnikov A. S.</b> Leopoldo Zea's Philosophy of Liberation.....	96
<b>Kononov S. V.</b> Myth-creation about China on the Territory of the Russian-Chinese Border as a Subject of Scientific Discourse.....	104
<b>Kucherenko A. L.</b> , <b>Konopleva N. A.</b> Structural and Content Elements of "Duende" Phenomenon in Sociocultural Representation of a Spanish Flamenco Dance.....	112
<b>Liga M. B.</b> , <b>Gomboeva M. I.</b> , <b>Hukhe Mandula.</b> Civilization Approach to the Study of Steppe Culture.....	121
<b>Sokolov A. Yu.</b> Researches of the Influence of German Culture on the Development of Transbaikalia.....	129
<b>Sun Yan.</b> Russian Culture in Chinese Scholars' Research.....	137
<b>Zhou Xiaowei.</b> Research of N. V. Gogol's Works in China.....	143

### PHILOSOPHICAL–RELIGIOUS DISCOURSE

<b>Donets A. M.</b> The System of Vows for Development of the Personality as the Subject of Liberation in Buddhism.....	147
<b>Zhukov A. V.</b> Factor Analysis of Mongolian Religiousness Formation.....	154
<b>Nikolaeva L. Ya.</b> Buddhist Reminiscences in Fine Structure Images of the Buryat Naive Artist Tsyren-Namzhil Ochirov (1920–1987).....	161
<b>Romanenko T. V.</b> Characteristics of Protestant Missionary Activity in China.....	167
<b>Tsyrendorzhiya D. Sh.</b> , <b>Bagaeva K. A.</b> The Conceptual Aspects of Religiousness in the Context of Social Philosophy.....	172
<b>New Books</b> .....	179

# ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ

## HUMAN PHILOSOPHY: HISTORY AND MODERN CONCEPTS

---

УДК 304.9  
ББК Ю6 87.6

*Мария Валерьевна Номоконова,  
аспирант,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),  
e-mail: mashulya\_nom@mail.ru*

### **Идеи классического гуманизма как основа биоэтики**

Статья посвящена рассмотрению проблемы поиска гуманистических идеалов и принципов науки, начиная с античных времен по настоящее время. Автор подчёркивает, что проблема поиска гуманистических ценностей становится наиболее актуальной сегодня. Происходит поиск новых мировоззренческих идеалов, которые наиболее чётко выражены в принципах биомедицинской этики. Идёт процесс переосмысления многих философских вопросов, в частности вопросов гуманизации науки.

В результате усилий учёных, направленных на гуманизацию естественнонаучной сферы, в середине XX в. возникла новая наука биоэтика, в контексте которой идеи и принципы классического гуманизма (антропоцентризм, уважение свободы и автономии личности, милосердие, сострадание и т. д.) интерпретируются с учётом реалий современной цивилизации, в первую очередь сделанных в биомедицинской науке открытий и нововведений.

Главные принципы биоэтики берут своё начало в идеях и принципах классического гуманизма. Главной целью как для классического гуманизма, так и для современной биоэтики является привитие обществу аксиологического отношения к жизни и здоровью человека.

К основополагающим принципам биоэтики относятся: принцип информированного согласия, конфиденциальности, «не навреди», «делай добро», милосердия, справедливости, уважения достоинства, свободы и моральной автономии личности. Становление этих принципов идёт со времён античности. Они остаются актуальными и незаменимыми в наше время.

**Ключевые слова:** биоэтика (биомедицинская этика), классический гуманизм, принципы биоэтики, милосердие, уважение достоинства, свободы и автономии личности (пациента).

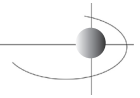
*Mariya Valerievna Nomokonova,  
Postgraduate Student,  
Transbaikal State University  
(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),  
e-mail: mashulya\_nom@mail.ru*

### **Ideas of Classical Humanism as the Foundation of Bioethics**

The article considers the problem of searching the humanistic ideals and principles of science, since ancient times to the present time. The author emphasizes that the problem of human values search has become the most urgent today. The search for new worldview ideals that are most clearly expressed in the principles of biomedical ethics is happening. Process of rethinking of many philosophical questions, in particular questions of humanization science is taking place.

As a result of the efforts of scientists aimed at humanization of the sphere of natural science, in the middle of the twentieth century, a new science of bioethics in the context of which the ideas and principles of classical humanism (anthropocentrism, respect for the freedom and autonomy of the personality, mercy, compassion and





etc.) are interpreted taking into account the realities of modern civilization, primarily made in biomedical science of discoveries and innovations.

The main principles of bioethics originate in the ideas and principles of classical humanism. The main purpose both for classical humanism and modern bioethics is to instill the public axiological attitude to human life and health.

The fundamental principles of bioethics are: the principle of informed consent, confidentiality, "do no harm", "do good", mercy, equity, dignity, freedom and moral autonomy of the individual. Formation of these principles comes from antiquity. They remain urgent and irreplaceable in our time.

**Keywords:** bioethics (biomedical ethics), classical humanism, bioethics principles, mercy, respect of dignity, freedom and autonomy of the personality (patient).

Биоэтика – это молодая наука, появившаяся во второй половине XX в. и являющаяся результатом развития постнеклассического этапа в развитии научного знания. Её основополагающие принципы имеют гуманистический характер и в основе своей восходят к идеям и принципам классического гуманизма. Биоэтика сформировалась в результате попытки адаптировать классический гуманизм к реалиям современной цивилизации и новейшим достижениям биомедицины.

В широком смысле под биоэтикой понимается применение понятий и норм общечеловеческой морали с её общепринятыми представлениями о добре и зле, долге и совести и т. п. к сфере экспериментальной и теоретической деятельности в медико-биологической области.

По утверждению П. Д. Тищенко, к главным принципам биоэтики относятся такие: «не навреди», «делай благо», уважение автономии пациента, справедливость, а в качестве правил, которые носят вторичный по отношению к ним характер – правдивость, конфиденциальность, информированное согласие [11, с. 159] – по сути своей все эти принципы являются выражением гуманистического мировоззрения.

Классический гуманизм является важным типом философского мировоззрения, наивысшей ценностью признающего человека с присущими его природе способностями, способами их развития, с характерными для него нормами поведения и отношениями.

Гуманизм начинает формироваться в эпоху античности. Философы античности Демокрит и Аристотель понимали под гуманизмом высшую степень развития, расцвета лучших возможностей и способностей человека [1]. Считали, что индивид должен стремиться к самоосуществлению, самовоспитанию, а личность должна быть гармоничной, этически и эстетически совершенной.

Одним из первых путей к благополучию и счастью человека указал Сократ. Гуманизм, по Сократу, нацелен на решение практических проблем человеческого бытия, на улучшение условий человеческой жизни, то есть

на определение пути к благополучию и счастьем человека [14].

Благодаря античному гуманизму сформировалась ставшая основной для классического гуманизма идея о том, что наивысшей ценностью в мире является человек, а человеческая личность есть мера всех вещей, венец божественного творения [14].

Одним из основополагающих для классического гуманизма является принцип антропоцентризма, согласно которому человек представляет собой центр вселенной, а также цель всех событий, совершающихся в мире [2]. «Идеи антропоцентризма существовали ещё до своей концептуализации в философии и являются неизбывными для культуры вообще» [4, с. 119].

Основным преимуществом принципа антропоцентризма является указание на уникальность статуса человека в бытии сложных и относительно стабильных земных и внеземных структур. Жизнь человека понимается как наивысшая ценность, распоряжаться которой и подвергать опасности которую никто не в праве.

Принцип антропоцентризма является одним из основополагающих и для биоэтики как новой формы гуманизма. Фундаментальное требование биоэтики гласит, что к пациенту нужно относиться как к личности. В нормах и принципах биоэтики, призванных пояснять возникающие в реальной врачебной практике ситуации и ориентировать в процессе принятия решений в контексте этих ситуаций, зафиксирован нравственный минимум отношения к пациенту как к личности.

Уважение человека как личности основывается на уважении и признании самодовлеющего значения его свободной воли, права и возможности играть определяющую роль при принятии решений, затрагивающих его телесное и (или) социальное благополучие. Человек должен рассматриваться как «хозяин» своего тела, без чьего осознанного и добровольного разрешения в принципе не должны проводиться никакие манипуляции: профилактические, исследовательские, диагностические, лечебные. Также ему при-

надлежат определённые права на доступ, контроль и распоряжение клинической, медико-биологической и иной информацией, полученной медиками в рамках проводимого ими исследования [5].

В биоэтике проблема свободы личности выражена наиболее чётко в принципе информированного согласия, который в настоящее время является одним из важнейших не только в биоэтике, но также в медицинском праве и врачебной этике. Согласно этому принципу, человек – единственный хозяин своего тела. Без его осознанного согласия нельзя совершать никаких действий в отношении его тела, будь то в лечебных или в диагностических целях.

Информированное согласие проясняет гуманистический смысл принципа уважения человека (пациента), оберегая свободу и моральную автономию пациента, подталкивает пациента к самостоятельным решениям и ответственности за свои решения.

Для реализации принципа информированного согласия необходимо соблюдение следующих условий: пациент должен быть компетентным, то есть способным понимать последствия согласия (или отказа) и быть свободным от принуждения и влияния; медицинский персонал обязан предоставлять необходимую информацию и иметь уверенность в том, что она была понята пациентом адекватно [5].

При незначительных медицинских вмешательствах может иметь место подразумеваемое согласие, которое, по сути, не противоречит информированному согласию, хотя и не вполне соответствует его строгим условиям. Даже обычное посещение нами врача уже является подразумеваемым согласием на осмотр (измерение давления, температуры, пальпация и т. п.).

Когда возникает реальная опасность для здоровья или жизни пациента или необходимость в инвазивной процедуре, информированное согласие в полной мере вступает в действие. В таких случаях необходимо чётко выраженное согласие. Информирование пациента врачом является предпосылкой согласия. Формы информирования, как показывает опыт зарубежной и отечественной клинической практики, многообразны: устное информирование, буклеты с информацией, научно-популярные и художественные фильмы, видеозаписи, вопросники, листовки [5].

«Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан» содержат положения, раскрывающие права па-

циента, в частности право на добровольное информирование, согласие на медицинское вмешательство или отказ от него. Данное право распространяется на любое медицинское вмешательство.

В отечественной медицине широко практиковалось и практикуется деонтологическое правило информирования пациента, в котором объём информации ставится в обратную зависимость от тяжести заболевания: «чем легче заболевание и лучше прогноз, тем меньше оснований скрывать истину от пациента». Верно будет и обратное: «чем тяжелее заболевание и хуже прогноз, тем больше оснований скрывать истину от пациента» [5]. Это правило сформировалось в рамках патернализма, тем не менее оно актуально в современных этических обстоятельствах.

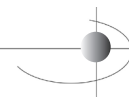
Признание независимости личности и её права на самоопределение есть уважение моральной автономии личности. Термин «автономия» происходит от греческих слов *autos* («сам») и *nomos* («обычай», «закон»). Люди поступают автономно, когда они самостоятельно принимают решения, влияющие на их жизнь. Быть автономным, значит быть самоопределяемым. В то же время нужно знать, что осуществление автономии каждым человеком, вероятно, войдёт в конфликт с осуществлением автономии других. Поэтому мы добровольно принимаем некоторые ограничения своей автономии.

В общей этике и в биомедицинской этике автономию рассматривают как свободу действия, свободу выбора, способность эффективно обдумать ситуацию. В биоэтике это проявляется как возможность распоряжаться своим здоровьем, жизнью, необходимостью считаться с волей и желаниями пациента.

Принцип уважения автономии личности в биоэтике означает обязанность работника медицины уважительно обращаться с пациентом, раскрывая информацию и способствуя автономному принятию решения. Если выбор пациента (или его законных представителей) ставит под угрозу общественное здоровье, потенциально наносит ущерб плоду или предполагает редкое средство, за которое пациент не может заплатить, тогда может быть оправданным строгое ограничение проявления автономии. Обоснованное ограничение должно опираться на какой-нибудь конкурирующий моральный принцип, такой, например, как милосердие или справедливость [5].

Уважение автономии личности – один из основных принципов биоэтики. Для того что-





бы этот принцип работал, необходимо соблюдение двух условий. Первое – решение пациента не должно быть потенциальной угрозой другому человеку или обществу. Второе – человек должен являться вменяемым, а его поведение при принятии решения должно быть адекватным.

Истинно гуманистическое отношение предполагает уважение к человеку даже тогда, когда он лишён социального статуса (младенец, или ещё не рождённый человек) или когда он находится между жизнью и смертью (эвтаназия, паллиативная медицина).

Принцип уважения моральной автономии личности представлен не только как самостоятельный, но и как смысловая часть других принципов: конфиденциальность, справедливость, не навреди, делай добро.

Принцип конфиденциальности тесно связан с понятием «врачебная тайна» и предполагает, что обстоятельства лечения, особенности пациента не подлежат разглашению. Моральные и правовые нормы, защищающие конфиденциальную информацию поддерживают на надлежащем уровне доверительные отношения пациентов к медицинским работникам. В свою очередь, доверительные отношения всегда выступают условием своевременной и эффективной медицинской помощи, составляющей медицинскую тайну [6].

Желание и возможность помочь больному вытекает не только из уважения к личности пациента, но и из сострадания к нему. Сострадание – это отклик на зов о помощи, который составляет особого рода призвание или моральное основание врачебной профессии. Сострадание является главной добродетелью врача. Отсюда вытекает один принцип биоэтики, восходящий ещё к гиппократовой этике. Этот принцип представлен во всех международных и национальных врачебных кодексах. Например, в этическом кодексе российского врача говорится: «недопустимо причинение вреда пациенту, нанесение ему физического, нравственного или материального ущерба ни намеренно, ни по небрежности». Критерием, позволяющим отличить вред от пользы в процессе врачевания, заключается в правиле «лекарство не должно быть горше болезни» [5].

Принцип милосердия и сострадания составляет сердцевину призвания медицинских работников. Он направляет медиков из чувства сострадания руководствоваться, прежде всего, благом данного конкретного пациента, отодвигая на второй план иные мотивы деятельности: познавательные, педагогические, коммерческие и т. д.

Милосердие в контексте врачебной этики становится синонимом справедливости. Справедливость в социокультурной реальности проявляется по-разному. Например, в юридической сфере справедливость трактуется как «воздаяние должного» (соизмеримость тяжести наказания с тяжестью преступления, «око за око, зуб за зуб»). В медицине же такое истолкование справедливости можно оценить как однозначно антигуманное. Справедливость в медицине есть «равенство в праве на милосердие» [3, с. 69], то есть «равенство пациентов в праве на человеческое сострадание, высокий уровень медицинского обслуживания, хорошие условия пребывания в лечебном заведении и уважении достоинства личности» [3, с. 99–100] – и это вне зависимости от социального статуса, национальной или религиозной принадлежности.

Милосердие и справедливость легли в основу деонтологической установки «не навреди», идущей ещё от Гиппократов. Этот девиз звучит для медперсонала как категорический императив и предполагает, прежде всего, недопустимость причинения умышленного вреда. Кроме того, во врачебной практике почти всегда возникают ситуации, когда риск причинения вреда возникает как побочный эффект в результате применения того или иного препарата или технологии. Например, во время трансплантации забор органа у донора, безусловно, наносит ущерб ему, хотя и спасает реципиента. Или пациент, подвергшийся химиотерапии, в то же время подвергается рискам, связанным с побочными эффектами. В такой ситуации медику может быть дана следующая рекомендация: выполняя те действия, у которых главной целью будет получение хорошего результата, а плохой результат будет побочным следствием или непредусмотренным. Таким образом, оправданный исторически и медицински принцип «не вреди» оборачивается требованием «делай добро» [5].

Принцип «делай добро», восходящий к учению Парацельса, предполагает, что составляющей стратегии терапевтического сотрудничества является нравственное отношение к пациенту. Притом отношения между врачом и пациентом приобретают патерналистский характер [7].

На взгляды Парацельса оказала влияние христианская религия. Он рассматривал физическое тело человека, «как дом, в котором обитает истинный человек, строитель этого дома»; поэтому при рассмотрении и изучении этого дома нельзя забывать его главного

строителя и истинного хозяина – «духовного человека и его душу» [5]. Поскольку душа есть деятельный и управляющий принцип, то в её возможности снять боль, страдание. Идеи Парацельса получили дальнейшее развитие в истории медицины.

Рассматриваемый нами принцип «делай добро» был осмыслен врачом и писателем XIII в. Абу-аль-Фараджем как несущий в себе глубокий смысл врачевания: «Нас трое – ты, болезнь и я; если ты будешь с болезнью, нас будет двое, я останусь один – вы меня одолеете; если ты будешь со мной, нас будет двое, болезнь останется одна – мы её одолеем».

Признание за человеческой душой «целебных» возможностей благодаря принципу «делай добро» поспособствовало созданию суггестивной терапии в XVI в., а в XX в. – освобождённого от религиозной оболочки психоаналитического учения (З. Фрейд, К. Юнг и др.). Этот принцип благодетельности полностью коррелируется с гуманистическими целями медицины, что актуально и в настоящее время [13].

Главная цель врачебных принципов «делай добро» и «не навреди» – благо человека. Эта же цель актуальна и для биоэтики. Всё в мире должно быть направлено на то, чтобы человек был счастлив, чтобы найти способ облегчить его страдания, чтобы наука способствовала открытиям и исследованиям, не причиняя вреда человеку.

Насколько бы ни была значима ценность объективного знания, она всегда и во всех случаях должна быть соизмерима с более значимыми социальными ценностями, которые могут быть сформулированы в виде принципов уважения человека как личности, милосердия и сострадания, справедливости.

Все описанные выше принципы биоэтики дополняют друг друга и не находятся между собой в отношениях иерархической зависимости. Оценивая эти принципы, необходимо подчеркнуть, что каждое из них в отдельности не является абсолютным. Поэтому следует применять их комбинацию, характеризующуюся конкретными обстоятельствами лечения и особенностями самого пациента. Все рассмотренные нами принципы, имея основание в идеях классического гуманизма, как уже указывалось выше, органично связаны с принципом антропоцентризма.

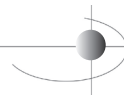
Антропоцентризм, который ставит человека в центр всего сущего, может быть основой не только системы принципов, направленных на охрану жизни и здоровья, свободы и достоинства человека, но и мировоззрения, которое качественно изменит представления

о человеке, его возможностях и назначении. Современный мир уже грезит появлением «нового человека», возможности которого будут расширяться благодаря новым медицинским технологиям, направленным на активизацию его физических и интеллектуальных способностей (вживление в тело искусственных имплантатов, трансплантация органов, применение искусственной репродукции и др.). Но выдающиеся достижения медицинских наук не всегда работают на пользу человека. Часто они становятся источником губительного воздействия на наше здоровье и благополучие. «Различного рода манипуляции медицинского, экспериментального характера над человеком могут иметь непредсказуемые, трудно контролируемые последствия» [3, с. 82].

Вмешательство в процесс воспроизводства человека стало одной из главных проблем биоэтики. Обычным делом, например, стало оплодотворение в пробирке. В настоящее время возможно запланированное появление на свет близнецов, выбор пола будущего ребёнка, рождение ребёнка после смерти отца и даже обоих родителей и т. д. Уже сегодня учёные спорят о том, как биомедицинские технологии, имеющие целью вмешательство в репродуктивную сферу человека, повлияют на общественные отношения, затронув очень серьёзно один из важнейших социальных институтов – семью.

Сегодня, когда человек вопреки всем законам природы начал активно вмешиваться в ход естественных процессов (искусственное оплодотворение, трансплантология, эвтаназия и др.), проблемное поле медицины, психологии, права, этики стало намного обширнее. Так, например, одной из обсуждаемых на сегодняшний день является проблема социально-нравственной оценки применения эвтаназии. Эта проблема актуальна не только для медицины. С точки зрения гуманистического мировоззрения «хорошая смерть» заключается не в избавлении человека от мучений и страданий посредством избавления его от жизни, а в профессиональной организации сопровождения страждущего в его муках до самой смерти (паллиативная медицина). И это далеко не единственная проблема, которая вызывает горячие споры и ждёт своего решения не только с профессионально-медицинских позиций, но и с точки зрения гуманистических ценностей и принципов.

Роль биомедицинской науки в современном обществе кардинальным образом изменилась. Научные открытия оказывают



мощное влияние не только на здоровье человека, продолжительность его биологического существования, но и на жизнь в обществе, на нравственные представления и ценности, на формирование моральных, социальных и даже религиозных идеалов. Это обстоятельство вызывает и дальше будет вызывать спорные вопросы, особенно в таких сферах, где жизнь человека максимально уязвима: до рождения и на пороге смерти.

Идеи классического гуманизма не стали менее актуальны и интересны в наши дни, но

они требуют своего переосмысления с учётом современной действительности.

Биоэтика возникла как наука, которая пытается в сознании современного общества реанимировать основные принципы классического гуманизма и адаптировать их к реалиям современной цивилизации, напомнить о том, что, несмотря на все научные достижения и успехи, биомедицинские технологии и открытия, вся мировая иерархия направлена к человеку, к личности как высшей ценности мироздания.

#### Список литературы

1. Гуревич П. С. Философия человека. М.: РАН, 2000. 253 с.
2. Девч-Стросс К. Три вида гуманизма. М.: Республика, 1994. 202 с.
3. Засухина В. Н. Аксиология жизни как основа биоэтики в России: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Засухина Виктория Николаевна; Забайкал. гос. ун-т им. Н. Г. Чернышевского. Чита, 2012. 471 с.
4. Захарова Е. Ю. Теория экологически ориентированного антропоцентризма // Ученые записки Забайкал. гос. гум.-пед. ун-та. 2013. № 4 (45). С. 117–123.
5. Киселев В. А. Биоэтический словарь. Екатеринбург: УГМА, 2006. 152 с.
6. Коновалова Л. В. Прикладная этика (по материалам западной литературы). М.: Ин-т филос. РАН, 1998. 216 с.
7. Кудрявцев О. Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия». М.: Правда, 1991. 327 с.
8. Лебедева С. А. Философия науки: учеб. пособие для вузов. Изд. 5-е. М.: Альма Матер, 2007. 731 с.
9. Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV – первой половины XV в. М.: Наука, 1977. 272 с.
10. Тищенко П. Д. Врач и пациент: типы и формы взаимоотношений // Введение в биоэтику. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 134–158.
11. Тищенко П. Д. Этические правила взаимоотношений медицинского работника и пациента // Введение в биоэтику. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 159–197.
12. Турченко В. Н. Гуманизация и гуманитаризация науки // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. № 1. Сер.: Философия и социология. С. 60–65.
13. Чёрный Ю. А. Современный гуманизм. М.: Дрофа, 2008. 289 с.
14. Чистов Г. А. Гуманизм как основополагающий принцип бытия человека // Исторические формы. Челябинск: Изд. центр ЮУрГУ, 2009. С. 35–37.
15. Юдин Б. Г. Биоэтика: принципы, правила, проблемы. М.: Едиториал УРСС, 1998. 472 с.

#### References

1. Gurevich P. S. Filosofiya cheloveka. M.: RAN, 2000. 253 s.
2. Devch-Stross K. Tri vida humanizma. M.: Respublika, 1994. 202 s.
3. Zasukhina V. N. Aksiologiya zhizni kak osnova bioetiki v Rossii: dis. ... d-ra filos. nauk: 09.00.11 / Zasukhina Viktoriya Nikolaevna; Zabaikal. gos. un-t im. N. G. Chernyshevskogo. Chita, 2012. 471 s.
4. Zakharova E. Yu. Teoriya ekologicheskii orientirovannogo antropotsentriзма // Uchenye zapiski Zabaikal. gos. gum.-ped. un-ta. 2013. № 4 (45). S. 117–123.
5. Kiselev V. A. Bioeticheskii slovar'. Ekaterinburg: UGMA, 2006. 152 s.
6. Konovalova L. V. Prikladnaya etika (po materialam zapadnoi literatury). M.: In-t filos. RAN, 1998. 216 s.
7. Kudryavtsev O. F. Renessansnyi humanizm i «Utopiya». M.: Pravda, 1991. 327 s.
8. Lebedeva S. A. Filosofiya nauki: ucheb. posobie dlya vuzov. Izd. 5-e. M.: Al'ma Mater, 2007. 731 s.
9. Revyakina N. V. Problemy cheloveka v ital'yanskom humanizme vtoroi poloviny XIV – pervoi poloviny XV v. M.: Nauka, 1977. 272 s.
10. Tishchenko P. D. Vrach i patsient: tipy i formy vzaimootnoshenii // Vvedenie v bioetiku. M.: Progress-Traditsiya, 1998. S. 134–158.
11. Tishchenko P. D. Eticheskie pravila vzaimootnoshenii meditsinskogo rabotnika i patsienta // Vvedenie v bioetiku. M.: Progress-Traditsiya, 1998. S. 159–197.
12. Turchenko V. N. Gumanizatsiya i gumanitarizatsiya nauki // Gumanitarnye nauki v Sibiri. 1997. № 1. Ser.: Filosofiya i sotsiologiya. S. 60–65.
13. Chernyi Yu. A. Sovremenniy humanizm. M.: Drofa, 2008. 289 s.
14. Chistov G. A. Gumanizm kak osnovopolagayushchii printsip bytiya cheloveka // Istoricheskie formy. Chelyabinsk: Izd. tsentr YuUrGU, 2009. S. 35–37.
15. Yudin B. G. Bioetika: printsipy, pravila, problemy. M.: Editorial URSS, 1998. 472 s.

#### Библиографическое описание статьи

Номоконова М. В. Идеи классического гуманизма как основа биоэтики // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 6–11.

#### Reference to article

Nomokonova M. V. Ideas of Classical Humanism as the Foundation of Bioethics // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 6–11.

Статья поступила в редакцию 28.01.2016



УДК 316  
ББК 87.520

**Людмила Константиновна Синцова<sup>1</sup>,**  
доктор философских наук, профессор,  
Алтайский государственный педагогический университет  
(656031, Россия, г. Барнаул, ул. Молодёжная, 55),  
e-mail: Lud-Sintsova@yandex.ru

**Павел Васильевич Пономарёв<sup>2</sup>,**  
аспирант,  
Алтайский государственный педагогический университет  
(656031, Россия, г. Барнаул, ул. Молодёжная, 55),  
e-mail: ponomarev-p@yandex.ru

### Проблема природы и сущности человека в истории философской мысли

Статья посвящена исследованию проблемы природы и сущности человека в философском наследии. Попытки человека осмыслить себя, своё место в мироздании, понять свою природу и сущность осуществлялись на протяжении всей истории человечества. Данная проблема всегда актуализировалась в переломные периоды истории. За кардинальными изменениями, которые происходят в настоящее время (глобализация, информатизация, виртуализация и др.), теряется человек, его проблемы, нужды и чаяния. Задаваясь вопросом, что есть человек сегодня, как он меняется под воздействием современного информационного общества, авторы обращаются к анализу тех традиций, которые сложились в истории философской мысли. Обозначив различия в понимании человека в западной и восточной культурах, авторы подробно останавливаются на тех тенденциях и направлениях изменения философской мысли в представлениях о человеке от Античности и Средневековья к Новому времени и нашей современности. Античная философия делает первые попытки понять человека, его природу и сущность, определяет основные направления исследования. Средневековая философия обосновывает понимание человека, как существа грешного, нуждающегося в покаянии и смирении. Философия эпохи Возрождения и Нового времени мыслит человека в реалиях своего времени как существа деятельного, активного, преобразующего мир. В настоящее время вновь предпринимается попытка понять человека, его природу и сущность, которые меняются под натиском новых реалий информационного общества.

**Ключевые слова:** человек, природа человека, сущность человека, самопознание, самосовершенствование, философская антропология.

**Lyudmila Konstantinovna Sintsova<sup>3</sup>,**  
Doctor of Philosophy, Professor,  
Altai State Pedagogical University,  
(ul. Molodezhnaya 55, Barnaul, 656031 Russia)  
e-mail: Lud-Sintsova @yandex.ru

**Pavel Vasilievich Ponomarev<sup>4</sup>,**  
Postgraduate Student,  
Altai State Pedagogical University,  
(ul. Molodezhnaya 55, Barnaul, 656031 Russia),  
e-mail: ponomarev-p@yandex.ru

### The Problem of Nature and Essence of Man in the History of Philosophical Thought

This article is devoted to the problems of human nature in the philosophical heritage. Man's attempts to understand himself, his nature and essence are carried out throughout the history of mankind. This problem is one of the most important problems in philosophy. This issue becomes topical in critical periods of history. The authors turn to the analysis of those traditions that have developed in the history of philosophy in considering the problems of man. Denoting the differences in the understanding of man in Western and Eastern cultures, the authors dwell on those tendencies and changes of philosophical thought in the conceptions of man from Antiquity and the Middle Ages to modern times. Ancient philosophy makes the first attempt to understand man, his nature and essence, defines the main directions of the research. Medieval philosophy justifies the understanding of man as being sinful,

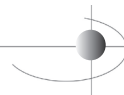
<sup>1</sup> Л. К. Синцова является основным автором, разработаны основные положения статьи.

<sup>2</sup> П. В. Пономаревым осуществлён анализ основных подходов к определению сущности и природы человека в философских воззрениях Древнего Мира (Древний Восток и Античная Греция).

<sup>3</sup> L. K. Sintsova is the principal author, she has developed the main ideas of the article.

<sup>4</sup> P. V. Ponomarev has analyzed the main approaches to defining essence and human nature in the philosophies of the Ancient World (Ancient East and Ancient Greece).





needing repentance and humility. Philosophy of Renaissance and the Modern Age thinks of man as being active and transforming the world. Now relying on philosophical heritage, we once again try to understand man, his nature and essence, changing under the pressure of the new realities of the information society.

**Keywords:** man, nature of man, essence of man, self-knowledge, self-perfection, philosophical anthropology.

Проблемы глобализации, информатизации, виртуализации современного стремительно меняющегося общества широко обсуждаются не только в научной, но и художественной литературе, на телевидении, в интернете. За этими кардинальными переменами порой теряются проблемы человека, его сущности и существования в новой социальной реальности. Попытка ответа на вопрос: что есть человек и в чём заключается его сущность? – есть фактор самоидентификации человека. На протяжении многих веков человек разгадывает тайну о самом себе, являясь, таким образом, одновременно субъектом и объектом познания. О том, что человек представляет собой в некотором смысле «тайну» говорили многие мыслители и философы, в частности известны слова Ф. М. Достоевского: «Человек есть тайна. Её надо разгадать, и, ежели будешь разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время: я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [2, с. 63].

Разные традиции и культуры имели собственное представление о природе и сущности человека. То, что европейское сознание относило к негативным качествам человека, например слабость, безволие, отсутствие индивидуального начала, в китайской и индийской традиции, напротив, считалось качествами положительными. Если европейский человек всю свою историю преодолевал природу (и преодолел настолько, что возникла проблема техногенной катастрофы), то восточный человек считал себя частью природы и в этом находил гармонию с ней. С одной стороны мы видим явное стремление к преодолению, сопротивлению, покорению (европейский человек), с другой – непротивление, покорность, растворённость во всём (восточный человек). Говоря о «восточном человеке», мы имеем в виду, прежде всего, традиции буддизма, индуизма, конфуцианства.

В попытке определения природы и сущности человека в традициях разных цивилизаций усматривается некоторая общая закономерность – выявить специфические черты, присущие только человеку. Но процесс нахождения этих черт, как правило, обуславливался социокультурным окружением мыслителя. Так, мудрецы древнего Китая видят в основании природы человека качества по-

датливости и «страдательности» (слабости): «Человек при рождении – нежен и слаб, а когда умирает – твёрд и крепок. Все существа, и трава, и деревья при рождении – нежны и мягки, а когда гибнут – сухи и ломки. Ибо твёрдость и крепость – спутники смерти, а нежность и слабость – спутники жизни» [3].

Одной из главных добродетелей древнекитайской философии – является бесстрастие, граничащее с сознательным «неделанием» и созерцательностью. Философ Хань Фэй-цзы так рассуждает о бесстрастии: «Человек не свободен от желания или отвращения, попадает под власть развращающих вещей, разрушает всё хорошее у себя. Происходит это оттого, что он возбуждён внешними вещами, приведён в смятение ничемными желаниями. Когда человек бесстрастен, он знает, чему следовать и что отбросить...» [8, с. 256]. По мысли философа, страстность сопряжена с внешней деятельностью человека, зачастую направленной к ложной цели. В бессмысленной спешке человек забывает себя и не способен увидеть главное, что ведёт к гармонии и покою. Эта мысль явно противоречит европейскому пониманию человека (Возрождение, Новое время), где во главу угла ставится *разум и деятельность, активность*.

Античная философия по-своему определяет природу и сущность человека. Если досократики (Анаксимандр, Фалес, Гераклит) мыслят природу в единстве с человеком, как части единого Космоса, то в дальнейшем, благодаря философии Сократа, человек становится отдельной проблемой. Известный тезис Сократа «познай самого себя» призывает человека к самопознанию и самосовершенствованию путём свободного философствования посредством диалога. Философствование Сократа не имело для себя целью создание конкретных дефиниций относительно природы и сущности человека, мышление философа представляло собой «наитие», обращённое к тайне человека, хотя бы и без ответа на вопрошание: «...О том, что такое добродетель, я ничего не знаю... И всё-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и понять, что она такое» [6, с. 588]. Такой принцип философствования приводит Сократа к скептической формуле: «Я знаю, что ничего не знаю», – что, впрочем, не подразумевает аб-

солютного скепсиса, а скорее относительность любого знания.

Платон и Аристотель, хотя и рознятся в своих представлениях о природе человека, однако оба со скепсисом относятся к сократовскому тезису о добродетели как знании и признают главным качеством человека *разум*.

Природа человека определяется Платоном как душа и тело, где душа является центром; божественное начало в человеке довлеет над смертным, тленным. Платон также считает, что в человеке есть «душа разумная» – обращённая к божественному, горнему; и «душа неразумная» – тянущая человека к страстям, аффектам и преступлениям. Душа, как бессмертное в человеке, противопоставлено телу – тленному и конечному. Аристотель, в отличие от Платона, не идеализирует возможности человека, а рассматривает его таким, каков он есть. По Аристотелю человек есть общественно-политическое существо, отличающееся от пчелиного роя или сообщества стадных животных лишь наличием разумного и словесного начала (логоса), а также внутренне присущим ему стремлением к познанию. Однако излишняя надежда на разум в вопросе о природе человека в сущности и приводит к закату античной философии. Нераскрытой остаётся сумеречная сторона человека, его иррациональное. Оказалось, что человеческая природа способна разрушить любую логическую «клетку», что она противоречива и что эти качества так же присущи ей, как и ясная рассудочность и стремление к гармонической завершенности.

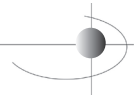
Средневековая христианская философия заново ставит для себя вопрос о человеке. В сознании мыслителя средневековья существует реальный факт боговоплощения – «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» (Св. Афанасий Великий). Христологические споры вселенских соборов проясняли и определяли не только природу Христа, но и природу человека, воспринятую Им. То, о чём по-своему мыслили греческие философы, говоря о причастности человека к Космосу, стало реальностью, правда иного порядка. А именно – человеческая природа есть нераздельная часть Божества, Бог не гнушается человеческой сущностью. Однако пафос осуществившегося факта не слишком интересовал святых отцов, которые предпочли мыслить о человеке в рамках религиозно-этических, нежели раскрывать его экзистенциальную сущность. Да, человек создан по образу и подобию Бога; да, Христос воспринял человеческую природу и искупил грехи мира,

но – человек всё-таки грешен, пост-эдемская природа человека порочна и требует особых аскетических подвигов для её очищения.

Таким образом, христианскую антропологию можно условно разделить на две части: первая (этическая) – обращена к поведению человека в социуме, регулирует морально-нравственные отношения; вторая (мистическая) – представляет собой мистико-аскетический опыт. Средневековая христианская философия, в отличие от античной, говорит об иррациональном в человеке, но лишь в рамках мистико-аскетического опыта. Иными словами, можно вслед за апостолом Павлом говорить: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю». – Однако же, если не жить по-христиански, человека ожидают вечные муки [1, с. 1209]. Собственно на этом и строится вся последующая христианская антропология, если не считать более поздних философских гипотез. В частности, Н. А. Бердяев видел в феномене боговоплощения и воскрешения – творческую возможность для человека. Аскетические тенденции христианства, по мнению философа, принижали и подавляли творческий потенциал человеческой природы, способной преодолевать и преображать окружающую действительность.

На поздних этапах средневековой философии человек блекнет, представляя собой существо принижённое грехом, нуждающееся в покаянии и смирении. Это представление о человеке вызывает реакцию мыслителей так называемого Нового времени (Э. Роттердамский, Макиавелли, Вольтер и др.). Эпоха Возрождения ставит для себя цель «воскресить» человека и выделяет его из мира природы в новом качестве, используя понятие «индивидуальности». Замечательно характеризует это новое свойство Пико делла Мирандола: «...человек есть посредник между всеми созданиями, близкий к высшим и господин над низшими, истолкователь природы в силу пронизательности ума, ясности мышления и пылкости интеллекта...» [5, с. 509]. Это только начало гимна человеку и его разуму, в дальнейшем этот пыл несколько охладает, но человек (вплоть до XX в.) уже не будет сходить с пьедестала «венца творения». Некоторый религиозный скепсис относительно исключительного положения человека на земле внесёт своей «философией сердца» Б. Паскаль, рассуждая о человеке как о «мыслящем тростнике», но получит жёсткий отпор со стороны просветителей во главе с Вольтером. Отчуждение от





религиозных догм и католического деспотизма приводит к появлению «деизма», как светского суррогата религии. Человек перестаёт рассматриваться «сам по себе» и включается в действительность как деятельная единица социума. Возникает проблема человека как общественного существа (Вольтер). В этот же период (XVII–XVIII вв.) различными мыслителями проговариваются идеи о свободе и равенстве человека, о сходстве его с машиной (Ламетри), о воспитании как средстве преобразования человека.

Ответив, так или иначе, на вопрос о том, что есть человек, выделив его из природы, европейская философия поставила для себя задачу определения возможности человеческого познания. Попытка истолковать сущность человека в русле материалистического понимания истории, связать природу человека с развитием общества была предпринята в марксистской философии. В работе «Тезисы о Фейербахе» К. Маркс отмечал, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [4, с. 3]. Данный подход получил широкое признание, но и критику как в европейской, так и в отечественной философии. Этот подход позволил отойти от поисков «вечной» природы и сущности человека, а рассматривать последнего в контексте общественного развития.

Выйдя на системный уровень мышления, европейская философия (XIX–XX вв.) в своих частных мнениях обращается к различным уровням человеческой природы – воле (А. Шопен-

гауэр), интуиции (А. Бергсон), бессознательному (З. Фрейд). Однако следует отметить и время философских разочарований, связанных с пересмотром устоявшихся концептов, с определением фундаментальных «начал» – что есть бытие (М. Хайдеггер [9]), что есть человек (Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, Н. А. Бердяев, К. Ясперс [10], Ф. Фукуяма). Период философской растерянности в определении сущности человека сменяется на прагматический анализ его экзистенциального ареала, предпринятый философами постмодернистами (Ж. Бодрийяр, М. Фуко, Ж. Делез).

Философская антропология признаёт изменчивость человеческой природы. По мнению многих исследователей, факторы изменчивости, как правило, обусловлены социокультурными условиями жизни человека. «Сегодня новый тип социальности формируется через изменение взаимодействия природного и социального. Природное всё активнее наступает на социальное. И это наступление идёт под флагом свободы, увеличения прав человека, диктуемых природными особенностями» [7, с. 400] (однополые браки, легализация наркотиков, эвтаназия). Это и есть «наступление» природного на социальное, изменение последнего под натиском природного. Современное информационное общество вновь актуализирует проблему человека, его сущности и существования. Человеческая природа не находится в статическом положении, она подвержена изменениям со стороны новых реалий жизни, отражая и выражая их.

#### Список литературы

1. Библия: Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Рос. библейское о-во, 2002. 1240 с.
2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 28(1). Л.: Наука, 1985. 544 с.
3. Лао Цзы. Дао дэ Цзин [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.ru/POECHIN/lao4.txt> (дата обращения: 15.12.2015).
4. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. М., 1958. Т. 42. С. 26–263.
5. Пико делла Мирандола, Джованни. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М.: Изд. Акад. худож. СССР, 1962. Т. 1. С. 506–514.
6. Платон. Менон // Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 571–612.
7. Синцова Л. К., Сытых О. Л. Проблемы социализации личности в контексте формирования новой социальности // Мир науки, культуры, образования. 2013. № 4 (41). С. 399–401.
8. Хань Фэй-цзы // Древнекитайская философия: собр. текстов в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973. 384 с.
9. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 527 с.
10. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

#### References

1. Bibliya: Knigi Svyashchennogo pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. M.: Ros. bibleiskoe o-vo, 2002. 1240 s.
2. Dostoevskii F. M. Poln. sobr. soch.: v 30 t. T. 28(1). L.: Nauka, 1985. 544 s.
3. Lao Tszy. Dao de Tszin [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://lib.ru/POECHIN/lao4.txt> (data obrashcheniya: 15.12.2015).
4. Marks K. Tezisy o Feierbakhe // Marks K., Engel's F. Sochineniya. Izd. 2-e. M., 1958. T. 42. S. 26–263.
5. Piko della Mirandola, Dzhovanni. Rech' o dostoinstve cheloveka // Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoi esteticheskoi mysli. M.: Izd. Akad. khudozh. SSSR, 1962. T. 1. S. 506–514.
6. Platon. Menon // Sobr. soch.: v 4 t. T. 1. M.: Mysl', 1990. S. 571–612.

7. Sintsova L. K., Sytykh O. L. Problemy sotsializatsii lichnosti v kontekste formirovaniya novoi sotsial'nosti // Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya. 2013. № 4 (41). S. 399–401.
8. Khan' Fei-tszy // Drevnekitaiskaya filosofiya: sobr. tekstov v dvukh tomakh. T. 2. M.: Mysl', 1973. 384 s.
9. Khaidegger M. Vremya i bytie. M.: Respublika, 1993. 527 s.
10. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. M.: Politizdat, 1991. 527 s.

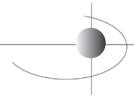
**Библиографическое описание статьи**

*Синцова Л. К., Пономарев П. В.* Проблема природы и сущности человека в истории философской мысли // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 12–16.

**Reference to article**

*Sintsova L. K., Ponomarev P. V.* The Problem of Nature and Essence of Man in the History of Philosophical Thought // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 12–16.

**Статья поступила в редакцию 23.01.2016**



УДК 316. 3/4  
ББК 87.6.

**Ольга Леонидовна Сытых,**  
доктор философских наук, профессор,  
Алтайский государственный университет  
(656049, Россия, г. Барнаул, пр. Ленина, 61),  
e-mail: sytykh@yandex.ru

### Человек в контексте становления новых социальных отношений

Статья посвящена анализу существования человека в изменяющихся социальных отношениях. Автор исследует ряд процессов, характерных для жизни людей XXI в., которые детерминируют формирование новой социальности. В центре внимания: изменение отношения в обществе к таким явлениям, как однополые браки, легализация наркотиков и эвтаназия. В статье показано, что эти явления свидетельствуют о смещении акцента в жизни человека с социального на биологическое. Другим значимым фактором, влияющим на социальные отношения, является изменение коммуникации, происходящее под влиянием новых информационных технологий, коснувшихся большинства людей. В статье рассматриваются различные изменения в сфере общения; в частности показано, как интернет и мобильные телефоны изменили коммуникацию. Автор акцентирует внимание на формировании новых представлений о времени и пространстве, возникающих у молодых людей под воздействием сети интернет и компьютерных игр. Часть материала статьи посвящена анализу изменений отношений в «обществе потребления», уже построенном в Западных странах и строящемся в современной России. Автор приходит к выводу, что динамика социальной жизни: формирование новых социальных отношений, кардинальные изменения уже существующих социальных процессов – с необходимостью ведёт к изменению жизни человека, пересмотру ряда ценностей.

**Ключевые слова:** человек, общество, социальные отношения, перемены, коммуникация, информационные технологии, потребление, ценности.

**Olga Leonidovna Sytykh,**  
Doctor of Philosophy, Professor,  
Altai State University  
(ul. Lenina 61, Barnaul, 656049 Russia),  
e-mail: sytykh@yandex.ru

### Person in the Context of New Social Relations Formation

The article is devoted to the analysis of human existence in changing social relations. The author explores a number of processes characteristic of human life of the XXI century, which determine the formation of a new sociality. In the limelight are changing attitudes in society to such phenomena as same-sex marriage, legalization of drugs and euthanasia. The paper shows that these phenomena indicate a shift in a person's life from social to biological. Other important factors influencing social relations is changing communication occurring under the influence of new information technologies that have touched most people. The article discusses various changes in the field of communication; we show how the Internet and mobile phones have changed communication in particular. The author focuses on the formation of new views of time and space that young people have under the influence of the Internet and computer games. Part of the material of the article is devoted to the analysis of the relation changes in the "society of consumption" that has already been built in Western countries and is being constructed in Russia today. The author comes to the conclusion that the dynamics of social life, i. e. formation of new social relations, fundamental change in existing social processes results in a person's life change and revision of some values.

**Keywords:** person, society, social relations, change, communication, information technology, consumption, values.

В стремительно изменяющемся социальном мире человек, через взаимодействие с ним, строит своё новое бытие, выходя вместе с обществом за данные пространственные и временные границы, за традиционные социальные отношения.

Целью статьи является социально-философский анализ значимых изменений социальных отношений, которые либо непосредственно воздействуют на человека, меняя его жизнь, деятельность, затрагивая его повсед-

невность, либо влияют на его восприятие мира и общества, кардинально не меняя его существование.

В основе исследования лежит диалектический метод. Человек и общество рассматриваются в постоянном развитии и во взаимосвязи.

Общество является сложной системой, которую можно исследовать сквозь призму множества связей и отношений и в различных аспектах. В статье будет проанализиро-

вано изменение социальных отношений, влияющих на человека в 3 основных аспектах: в аспекте изменения отношения в обществе к индивидуальному бытию человека. Второй аспект – это изменения социальных отношений в сфере коммуникации, детерминированные информационными технологиями. И третий аспект – это изменения социальных отношений, определяемые формированием общества потребления.

Степень влияния общества на человека зависит и от самого человека, участника этого двустороннего взаимодействия, так как именно отдельные личности и выступают инициаторами тех изменений, которые со временем приводят к формированию новой социальности.

Движение к новому миропорядку, к утверждению новых социальных отношений, желание, чтобы то, что дорого и значимо для отдельного человека, было признано и другими, происходит, по мнению А. Камю, через бунт. А. Камю, раскрывая сущность бунта, пишет: «Бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться» [3, с. 132]. И ниже поясняет: «мы сталкиваемся с суждением о ценности, во имя которой мятежник отказывается принять собственную участь» [3, с. 135].

Многое из того, что не принималось обществом ещё «вчера», сегодня становится частью его жизни, утверждённой в законе. К числу этих нововведений можно отнести: однополые браки, легализацию наркотиков и эвтаназии.

Большая роль в легализации однополых семьи принадлежит Каирской международной конференции ООН 1994 г. по народонаселению и развитию, участницей которой была и Российская Федерация. В соответствии с принятой на конференции программой было закреплено равноправие разных типов половых союзов, включая однополые [10].

Однополые браки легализованы в целом ряде стран. Летом 2015 г. – во всех американских штатах (это было одним из предвыборных обещаний Барака Обамы). Несмотря на высокий уровень религиозности, а религия не одобряет данные процессы, более 80 % молодежи США высказались за это решение [11].

США стали 18-м государством мира, убравшим дискриминацию гомо- и бисексуальных людей из законодательства о браке (до них это сделали Аргентина, Бельгия, Бразилия, Великобритания, Дания, Исландия, Испания, Канада, Люксембург, Нидер-

ланды, Новая Зеландия, Норвегия, Португалия, Уругвай, Франция, Швеция и ЮАР). Ещё 3 страны (Ирландия, Финляндия и Словения) приняли аналогичные решения, пока не вступившие в силу. Ещё в 23 государствах мира однополые семьи регистрируются под названием, отличным от брака [11].

Отечественное (российское) право признаёт лишь разнополые браки и не знает иных брачных союзов, известных иностранным правовым порядкам, имеющих как семейно-правовой, так и гражданско-правовой статус. Российский законодатель упоминает и о современных тенденциях жизни общества, в частности о принадлежности лиц, вступающих в брак, к разному полу (п. 3 ст. 1 и п. 1 ст. 12 СК РФ), однако в число оснований недействительности брака, перечислив их исчерпывающе в статьях 27–28 СК РФ, принадлежность к одному полу не включает [13].

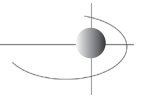
Факт изменения законодательства ряда стран и внесение в него законов, приравняющих однополые браки к традиционным брачным отношениям, свидетельствует и об изменении социальности, и об открытии новой страницы в социализации.

Изменения в нравственно-мировоззренческих представлениях и в законодательстве происходят сегодня и в вопросе отношения к наркотикам. В этом вопросе можно выделить 2 модели социальной политики: модель абсолютной нетерпимости к употреблению наркотиков (она формировалась в США, СССР, некоторых странах Евросоюза) и толерантного отношения (у её истоков – Нидерланды, Швейцария, Колумбия, страны Африки).

Изменение социальной политики в отношении наркотиков, выражающееся в толерантном отношении к их употреблению, отражает заявленные обществом ценности и социальные приоритеты. Принципиальной основой для этого подхода послужили представления о свободе выбора и терпимости, признание права за каждой личностью выбора своего стиля и образа жизни, в том числе и отказа от жизни. Хотя существуют и другие основания для осуществления этой политики, например освобождение ресурсов для борьбы с тяжёлыми наркотиками и др.

Произошедшее в ряде стран снятие запрета с продажи «лёгких» наркотиков получило в средствах массовой информации название – легализация наркотиков.

Одной из первых стран, легализовавших так называемые «лёгкие наркотики», являются Нидерланды. В стране разрешено исполь-



зование лёгких наркотиков в специальных местах и в ограниченных количествах.

В России и под влиянием изменений в мире и, под влиянием собственных социальных процессов формируется сегодня также «иное», более толерантное отношение к употреблению наркотиков. В 90 – начале 2000-х гг. в СМИ довольно часто публиковались интервью с представителями шоу-бизнеса, в которых они говорили о своём опыте снятия стрессов и перегрузок в работе с помощью наркотических средств. В начале XXI в. уже появились научные публикации, в которых употребление наркотиков рассматривается как социальный феномен, требующий серьёзного изучения в аспекте роли этого явления «в структуризации социальных отношений» [2, с. 105].

В обществе наблюдается тенденция к расширению (по странам и континентам) различных свобод, которые вчера ещё были «за пределами нормы». «Наступление идёт под флагом свободы, увеличения прав человека, диктуемых его природными особенностями: “Я хочу иметь не карие, а синие глаза, и я должен иметь возможность их изменить”, “Я хочу вступить в брак с человеком своего пола, и, как свободный человек, могу это сделать, и браки гомексуалистов, лесбиянок должны быть узаконены в свободном обществе”, “Я хочу получать удовольствие различными способами, в том числе и путём использования наркотических средств, и поэтому они должны быть в свободной продаже”, “У меня должна быть свобода ухода из жизни по своему желанию, и поэтому это должно найти отражение в законе об эвтаназии”» [6, с. 400].

Эвтаназия – ещё один шаг в сторону явного изменения нравственных общественных устоев, закрепляемых в законе о разрешении эвтаназии, которая не имеет одобрения в крупнейших мировых религиях. А общественное мнение по отношению к этой проблеме противоречиво.

Эвтаназия давно привлекает к себе мыслителей. Одним из тех, кто размышлял о ней, был Ф. Бэкон. В своём сочинении «О достоинстве и приумножении наук» он писал: «Я совершенно убеждён, что долг врача состоит не только в том, чтобы облегчать страдания и мучения, причиняемые болезнями, и это не только тогда, когда такое облегчение боли как опасного симптома болезни может привести к выздоровлению, но даже и в том случае, когда уже нет совершенно никакой надежды на спасение и можно лишь сделать самую смерть более лёгкой и спокойной, потому что

эта эвтаназия..., уже сама по себе является немалым счастьем» [1, с. 268].

В современной научной литературе под эвтаназией понимается «безболезненное и вызванное состраданием уничтожение того, кто страдает или считает себя страдающим и чьи страдания в будущем могут стать невыносимыми» [5].

Отношение к эвтаназии в разных странах различно. В РФ она запрещена. Страной, легализовавшей эвтаназию, «является Голландия, парламент которой ещё 10 апреля 2001 г. принял закон, в частности, освобождающий от уголовной ответственности врачей, помогающих безнадежно, тяжело страдающим больным уходить из жизни, и презюмировавший, что любой человек, достигший 16 лет, вправе самостоятельно определить порядок и способ своего ухода из жизни» [4, с. 92].

В настоящее время более 30 американских штатов приняли акты, гарантирующие право человека на «достойную смерть». В Швейцарии разрешено оказывать помощь при самоубийстве путём применения эвтаназии при условии, что человек достиг совершеннолетия, испытывает сильные страдания и добровольно, сознательно говорит о своём желании уйти из жизни.

Расширение легализации эвтаназии сопровождается спорами между сторонниками и противниками эвтаназии. Если первые утверждают, что человек имеет право на достойную смерть, также как и на достойную жизнь, и считают, что страдающие и не имеющие надежду на жизнь люди могут выбрать смерть, а врачи (или кто-нибудь другой – здесь нет единогласия) могут помочь им уйти из жизни (обязательно – при желании пациентов), то противники эвтаназии опасаются криминализации этой сферы существования человека (его ухода), превращения врачей в убийц; потери доверия к врачам, постепенного сползания «нравственности» на дно человеческого общества и даже (немаловажно) уменьшения научных исследований, направленных на продление и поддержание жизни и борьбу с неизлечимыми болезнями, которые будут приостановлены [см. об этом: 4, с. 92].

Таким образом, можно отметить, что если традиционная мораль держала «под запретом» человеческие желания, выходящие за принятые нормы, то теперь желания человека, диктуемые его телом, ещё вчера осуждаемые обществом, уже не рассматриваются как выходящие за пределы нормы, более того, они «узакониваются».



«Наступление природного на социальное фиксируется сегодня повсеместно» [8, с. 34], – пишут о нашем времени авторы монографии «Социальное: истоки, структурные профили современные вызовы». Подобное наступление было в начале 1-го тысячелетия, и в остановке этого движения сыграло свою роль Христианство. Роль религии в поддержке устоев общества была отмечена З. Фрейдом, утверждавшим, что «религиозные представления произошли из той же самой потребности, что и все другие завоевания культуры, из необходимости защитить себя от подавляющей сверхмощи природы» [9, с. 110].

Другим значимым процессом, влияющим на изменение социальных отношений, является современная коммуникация, в осуществлении которой весьма значимую роль играют новые информационные технологии. Сегодня тема коммуникации широко обсуждается в различных аспектах и существует множество её определений. Не вдаваясь в специфику их различий, возьмём за основу следующее определение коммуникации.

«Коммуникация (общение) – обмен информацией и смыслом информации между двумя и более людьми» [12]. Изменение обмена информацией связано с появлением, прежде всего, новых информационных технологий.

Под информационными технологиями понимают технологический процесс, включающий сбор, хранение, переработку и передачу информации в разнообразных сферах жизни и деятельности человека за счёт использования возможностей технических и прикладных программных компьютерных средств.

Коммуникация приобрела новый характер благодаря наличию новых средств связи и новых способов хранения и переработки информации. Пейджинговая и сотовая связь, интернет, интернет-телефония, электронная почта – это новые средства связи, создающие особую информационную среду, в которой существует современный человек. Что изменилось в его жизни с широким распространением информационных технологий?

Изменилось представление о времени и пространстве. Расстояния, разделяющие страны и континенты, оказались легко преодолимыми благодаря «сетевому» взаимодействию, общению по мобильным телефонам и др. средствам связи. Представления о времени оказались раздвинуты компьютерными играми, дающими возможность перенестись не только в другое пространство, но и в дру-

гое время, что с успехом используют многие наши современники. Граница между реальным и виртуальным мирами в сознании молодых людей, увлечённых играми, становится всё более размытой.

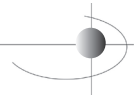
Информационная сеть даёт человеку возможность исполнять разные роли, представляться в разных лицах и с набором разных характеристик. Человек живёт как бы в нескольких мирах, ассоциирует себя с личностями (образами), созданными им в его воображении и в представлениях его многочисленных реально-виртуальных друзей «В контакте», в «Одноклассниках», «Моём мире» и т. п., часто уходя всё дальше от реального в виртуальный мир. Как часто и насколько далеко, есть ли возможность вернуться в реальный мир – это не является предметом нашего исследования. Для нас важно подчеркнуть, что использование новых информационных технологий меняет социальные отношения и существование самого человека. Нельзя не отметить и то, что активное общение «в сети» не является показателем коммуникабельности человека в реальной жизни, где часто у активных пользователей сети возникают проблемы.

Следствием господства новых информационных технологий является постоянное присутствие человека в сфере общения, коммуникации, получения или передачи информации и потеря состояния «молчания и тишины», так необходимого для самостоятельного мышления.

Одним из главных процессов, определяющих жизнь современного человека, является процесс формирования общества потребления. Исследователи выделяют ряд важных особенностей этого общества. И, прежде всего, отмечают, что девизом современного *консюмеризма* (потребительства) является: «Быть – значит иметь». Потребление становится главным содержанием социальной жизни и её целью. Оно детерминирует политические, экономические и социальные институты общества, определяет индустрию производства и индустрию развлечений. Товары уже не функционально необходимые вещи, удовлетворяющие жизненно важные потребности, а культурные знаки, по которым судят о человеке, его социальном статусе. Товары имеют, прежде всего, социальное значение, придаваемое обладателю товара в данной культуре [см. об этом: 7, с. 53–63].

Именно в обществе потребления судят о человеке не по тому, что он производит, а по тому, что он потребляет: какие товары, услуги,





«курорты», виды спорта. Именно в нём сфера образования и здравоохранения становится сферой услуг. И человека в этом обществе уже не только встречают «по одежке», но и провожают по тому, как он её носит (к счастью, ещё не всегда и не везде). Услуги, одежда и стиль потребления товаров и услуг становятся визитной карточкой человека, определяют его идентичность. Фактически уходит в прошлое оценка человека как человека производящего. На смену этому приходит оценка человека как человека потребляющего.

Таким образом, происходящие в обществе изменения касаются различных сторон жизни человека: его биологического и социального бытия, сферы его коммуникации, всеохватывающего потребления, оттеснившего по значимости (для человека) на 2-й план производство. «Приходящие» в мир люди застают новые отношения как данность,

которая в дальнейшем будет меняться уже с их непосредственным участием. Эта данность и её перемены были и будут различными в разных странах и у разных народов. Это зависит от многих факторов, но прежде всего от культуры, влияния и сочетания в ней традиций и инноваций. Всё происходящее и всё новое всегда воспринимается людьми неоднозначно: кто-то приветствует законы, разрешающие эвтаназию, значительная часть молодёжи уже не представляет своей жизни без сотовых телефонов и интернета, а для кого-то всё это неприемлемо. Но в погоне за расширением свободы и всё большим использованием новых информационно-технических средств в сфере коммуникации, в безграничном стремлении к потреблению нельзя забывать: сохранение общества возможно при разумном сочетании свободы и социальной безопасности, существующих в единстве.

#### Список литературы

1. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1971. 590 с.
2. Дмитриева А. В. Анализ роли потребления наркотиков в процессе структуризации социальных отношений: возможности применения биографического метода // Потребление как коммуникация. СПб.: Интесоцис, 2010. С. 103–105.
3. Камю А. Бунтующий человек // А. Камю. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 119–356.
4. Никольский Е. В., Панищев А. Л. Эвтаназия – как феномен антропологической катастрофы // Социально-политические науки. 2011. № 1. С. 89–93.
5. Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика. М.: ББИ, 2002. 347 с.
6. Синцова Л. К, Сытых О. Л. Проблемы социализации личности в контексте формирования новой социальности // Мир науки, культуры, образования. 2013. № 4 [41]. С. 399–401.
7. Сапожников Е. И. Общество потребления в странах Запада // Вопросы философии. 2007. № 10. С. 53–63.
8. Социальное: истоки, структурные профили современные вызовы / под общ. ред. П. К. Гречко, Е. М. Курмелёвой. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН). 2009. 440 с.
9. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1979. С. 94–142.

#### Источники

10. Докл. междунар. конф. по народонаселению и развитию. Каир. 5–13 сент. 1994 г. Нью-Йорк, ООН. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.demoscope.ru/acrobat/icpd\\_rus.pdf](http://www.demoscope.ru/acrobat/icpd_rus.pdf) (дата обращения: 05.01.2016).
11. Новости. Верховный суд США легализовал однополые браки во всех штатах. Euronews [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru.euronews.com/2015/06/26/us-supreme-court-rules-gay-marriage-a-constitutional-right/> (дата обращения: 29.12.2015).
12. Словарь терминов антикризисного управления. Academic.ru: [сайт] [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.klerk.ru/slovar/cris/term/66191/> (дата обращения: 14.09.2015).
13. Семейный кодекс Российской Федерации от 29.12.1995 г. N 223-ФЗ (с изм. на 30 дек. 2015) [Электронный ресурс]. Принят Государственной Думой 8 дек. 1995 г. Электрон. фонд правовой и нормативно-технич. докум. Режим доступа: <http://docs.cntd.ru/document/9015517> (дата обращения: 13.01.2016).

#### References

1. Bekon F. O dostoinstve i priumnozhenii nauk // Sochineniya: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1971. 590 s.
2. Dmitrieva A. V. Analiz roli potrebleniya narkotikov v protsesse strukturatsii sotsial'nykh otnoshenii: vozmozhnosti primeneniya biograficheskogo metoda // Potreblenie kak kommunikatsiya. SPb.: Intesotsis, 2010. S. 103–105.
3. Kamyu A. Buntuyushchii chelovek // A. Kamyu. Buntuyushchii chelovek. Filosofiya. Politika. Iskustvo. M.: Politizdat, 1990. S. 119–356.
4. Nikol'skii E. V., Panishchev A. L. Evtanaziya – kak fenomen antropologicheskoi katastrofy // Sotsial'no-politicheskie nauki. 2011. № 1. S. 89–93.
5. Sgrechcha E., Tambone V. Bioetika. M.: BBI, 2002. 347 s.
6. Sintsova L. K, Sytykh O. L. Problemy sotsializatsii lichnosti v kontekste formirovaniya novoi sotsial'nosti // Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya. 2013. № 4 [41]. S. 399–401.
7. Sapozhnikov E. I. Obshchestvo potrebleniya v stranakh Zapada // Voprosy filosofii. 2007. № 10. S. 53–63.
8. Sotsial'noe: istoki, strukturnye profilii sovremennye vyzovy / pod obshch. red. P. K. Grechko, E. M. Kurmelevoi. M.: Ros. polit. entsikl. (ROSSPEN). 2009. 440 s.
9. Freid Z. Budushchee odnoi illyuzii // Sumerki bogov. M.: Politizdat, 1979. S. 94–142.



**Istochniki**

10. Dokl. mezhdunar. konf. po narodonaseleniyu i razvitiyu. Kair. 5–13 sent. 1994 g. N'yu-lork, OON. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://www.demoscope.ru/acrobat/icpd\\_rus.pdf](http://www.demoscope.ru/acrobat/icpd_rus.pdf) (data obrashcheniya: 05. 01.2016).
11. Novosti. Verkhovnyi sud SShA legalizoval odnopolye braki vo vseh shtatakh. Euronews [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://ru.euronews.com/2015/06/26/us-supreme-court-rules-gay-marriage-a-constitutional-right/> (data obrashcheniya: 29.12.2015).
12. Slovar' terminov antikrizisnogo upravleniya. Academic.ru: [sait] [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.klerk.ru/slovar/cris/term/66191/> (data obrashcheniya: 14.09.2015).
13. Semeinyi kodeks Rossiiskoi Federatsii ot 29.12.1995 g. N 223-FZ (s izm. na 30 dek. 2015) [Elektronnyi resurs]. Prinyat Gosudarstvennoi Dumoi 8 dek. 1995 g. Elektron. fond pravovoi i normativno-tekhnich. dokum. Rezhim dostupa: <http://docs.cntd.ru/document/9015517> (data obrashcheniya: 13.01.2016).

**Библиографическое описание статьи**

Сытых О. Л. Человек в контексте становления новых социальных отношений // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 17–22.

**Reference to article**

Sytykh O. L. Person in the Context of New Social Relations Formation // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 17–22.

**Статья поступила в редакцию 27.01.2016**



УДК 316.42  
ББК 87.633.3

**Мария Сергеевна Томских,**  
аспирант,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),  
e-mail: zloy\_udav@mail.ru

### Качество жизни в концепции «Общества риска» У. Бека<sup>1</sup>

Исследование качества жизни, индикаторов его оценки было начато в 60–80-е гг. XX в. В настоящее время в науке сложились различные парадигмы исследования качества жизни: экономическая, психологическая, медицинская, образовательная, демографическая, экологическая. В статье осуществлён анализ качества жизни в экологической парадигме в концепции «Общества риска» У. Бека. В работе «Общество риска. На пути к другому модерну» учёный в рамках модернистской методологии формирует новый подход к оценке качества жизни в экологической парадигме. Качество жизни в экологической парадигме понимается как создание таких экологических условий жизнедеятельности личности, которые сохраняют природную окружающую среду. Современное общество У. Бек называет обществом риска, описывает причины возникновения рисков, их типы, доказывает, что одним из факторов, детерминирующих качество жизни общества, изменения социальной, политической и культурных сфер жизнедеятельности личности, являются риски и опасности. В работе проводится сравнение индустриального общества и общества риска, выделяются критерии. Учёный доказывает, что риски – закономерный этап развития общества, которое само порождает риски. Однако управлять рисками общество не может в силу того, что современные риски «не поддаются непосредственному чувственному восприятию человека», человек мало знает о них, а их результаты могут появиться через десятки лет. Кроме того, в концепции У. Бека проводится анализ последствий экологических и технологических рисков в социальной, политической и других сферах жизнедеятельности общества, описываются механизмы улучшения качества жизни.

**Ключевые слова:** риск, качество жизни, технологические риски, экологические риски, эгоцентризм.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-23-29

**Mariya Sergeevna Tomskikh,**  
Postgraduate Student,  
Transbaikal State University  
(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),  
e-mail: zloy\_udav@mail.ru

### The Quality of Life in U. Beck's "Risk Society"<sup>2</sup>

Research of quality of life and its evaluation indicators began in the 1960s–1980 s. Different paradigms of quality of life research have been developed, such as economic, psychological, medical, educational, demographic and ecological ones. The article analyzes the quality of life in the ecological paradigm of the «risk society» concept by U. Beck. In his work «Risk Society». On the way to another modern» the scientist forms a new approach to the quality of life evaluation in ecological paradigm, in terms of the modernist methodology. The quality of life in ecological paradigm is understood as creation of such ecological conditions of individuals life that retain the natural environment U. Beck calls modern society as the risk society, he describes the causes of the risk, their types and he proves that some of the factors determining the society quality of life, changes in social, political and cultural spheres of persons life are risks and dangers. The paper compares the industrial society and the risk society, the criteria are highlighted. The scientist proves that risks are a natural stage of society development which itself generates the risks. However, society cannot manage the risk because modern risks control risk due to the fact that «are not amenable to direct sensory perception of man», the man knows only little about them, their results can occur in some decades. Moreover, U. Beck's concept analysis consequences of environmental and technological risks in social, political and other spheres of society, it describes the mechanisms to improve the quality of life.

**Keywords:** risk, quality of life, technological risks, environmental risks, ecocentrism.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-23-29

<sup>1</sup> Статья выполнена в рамках НИР № 209-гр «Качество жизни как условие обеспечения социальной безопасности трансграничного региона».

<sup>2</sup> The article is published within the framework of research no. 209 "Quality of life as a condition to ensure social security of cross-border region".

**Введение.** На экологическую составляющую качества жизни учёные, практики обратили особо пристальное внимание в конце XX – начале XXI в., когда был поставлен вопрос о необходимости обеспечения достойного качества жизни, индикаторах его состояния, оценке изменений взаимоотношений между социальной сферой и внешними факторами. Качество окружающей среды является одним из индикаторов качества жизни. Качество жизни в экологической парадигме – создание такой среды жизнедеятельности, которая не вносит дисбаланс в окружающую среду, имеет своей целью сохранение человека как биопсихосоциального существа, сохраняет природные ресурсы, необходимые для существования будущих поколений. Обращение к экологической составляющей качества жизни было продиктовано и обострением экологических проблем, вследствие экономического роста, научно-технического прогресса, ориентации человечества на получение максимальной прибыли, доминирования экономических, материальных факторов. В 30-х гг. XX в. английский экономист А. Пигу в работе «Экономическая теория благосостояния» впервые вводит в научный обиход понятие «качество жизни». Учёный трактует качество жизни как уровень удовлетворённости человеком средой своего проживания [18]. К числу факторов, обуславливающих удовлетворённость, А. Пигу, относил вид деятельности, сферу приложения труда, а также «внешние эффекты», под которыми он понимал изменение окружающей природной среды, в результате деятельности промышленных предприятий. А. Пигу указывал на зависимость качества жизни от экологического состояния природы и общества.

В современных условиях изменилось отношение человека к природе, на смену антропоцентризму, рассматривающему человека как центра Вселенной, пришёл эоцентризм, признающий право на жизнь всех живых существ, которые взаимосвязаны друг с другом и образуют единую глобальную систему, частью которой является и человек. Актуализировались проблемы, связанные с выходом человека из экологического кризиса, достижением достойного качества жизни. В конце XX – начале XXI в. учёные пришли к осознанию того, что экологические, технологические проблемы имеют социальный характер, они созданы самим человеком.

В настоящее время появилось большое число концепций, отражающих влияние экологических составляющих на качество жизни современного человека. Одной из таких кон-

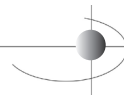
цепций, получивших широкую известность, является концепция общества риска У. Бека, рассматривающая взаимосвязь качества жизни и качества окружающей среды, предлагающая технологии улучшения качества жизни в современном мире. Именно анализ взаимодействия двух составляющих современного общества – качества жизни и качества окружающей среды – представляет важнейшую задачу развития цивилизации XXI в.

**Теоретическую основу исследования** составили труды отечественных и зарубежных философов, социологов, экологов, занимающихся проблемами качества жизни, окружающей среды, их взаимодействием (членов Римского клуба В. В. Далерю, Д. Марковича, Р. Ступека, Дж. Форрестера, Д. М. Гвишиани, Л. Г. Гуслияковой, С. И. Григорьева, В. И. Даниловой-Данильян, Г. Г. Дилигенского, Н. Н. Моисеева, А. И. Субетто и др.) [4; 5; 6; 7; 8; 16; 17; 19; 20; 21].

**Методология исследования.** В процессе анализа концепции общества риска У. Бека были использованы структурно-функциональный, системный подходы, а также методы исследования: анализ, синтез, индукция, дедукция.

**Экологическая парадигма качества жизни.** В разработке проблемы качества жизни в экологической парадигме можно выделить различные позиции.

Позиция, абсолютизирующая роль окружающей среды в формировании качества жизни. В частности, Д. Маркович, понимая под окружающей средой «природные и созданные человеком ресурсы, деятельность и процессы в среде, средства и методы реализации экологической политики» [14, с. 23], доказывает, что только высокое качество окружающей природной среды позволит обеспечить достойное качество жизни. Под качеством жизни учёный понимал «...совокупность связей между человеком, обществом, в котором он живёт, и окружающей природной средой, в которой каждый из этих элементов имеет свойственный ему характер и потребность» [15, с. 227]. По мнению Д. Марковича и Р. Ступека, существует жёсткая взаимосвязь между качеством окружающей среды и качеством жизни: состояние окружающей среды хорошее, соответствует принятым стандартам, значит, в обществе существует высокий уровень качества жизни, и наоборот. Иначе говоря, учёные считают, что между качеством жизни и качеством окружающей среды должно существовать равновесие, что возможно только в рамках устойчивого развития. «... любая



общественная система должна быть приведена в соответствие с окружающей природной средой, приспособлявая свой способ овладения природой и средства своего труда и производства к её условиям» [15, с. 225].

Д. Маркович считает, что человек обязан приспособляться к окружающей его природе, изменять, не нарушая закономерностей, законов её развития. Данная точка зрения имеет ряд важных моментов: обоснование значимости окружающей среды в достижении достойного качества жизни; стремление сохранить окружающую природу и среду для будущих поколений, обращение внимания на отрицательное воздействие экономического роста на окружающую среду, материальные и духовные основы бытия человека, здоровье.

Ставя вопрос о гармонии между окружающей средой и достижением достойного качества жизни, Д. Маркович предлагает технологии достижения равновесия: создание новой этики при решении экологических проблем. Людям необходимо осознать, что между природой и обществом должна существовать гармония, человеческие потребности должны соответствовать законам природы, а внесение изменений в природу не может нарушать биосферу; формирование нового мировоззрения; осуществление социальной справедливости; развитие нравственности [14, с. 219, 220, 228].

На этих же позициях стояли представители Римского клуба – международной неправительственной организации. Исследуя качество жизни в рамках глобального моделирования как совокупности условий жизнедеятельности, позволяющих обеспечить «безопасность, комфортность, удобство, самовыражение личности», члены этой организации выделяли внутренние и внешние пределы роста. К внешним пределам роста учёные относили три группы факторов. Первая группа – физические (невозобновляемые природные ресурсы, геологические запасы минерального сырья, почва, воздух, вода). Вторую группу составили экологические (отбросы, отравы, мусор). Третья группа факторов – биологические (нарушение естественного равновесия между отдельными видами живых организмов). Внутренние пределы – сфера интеллекта, психическое и социальное здоровье, эгоцентризм корпораций, дух элитарности западной цивилизации, благодущие и беспечность самих людей.

Ухудшение окружающей природной среды, которое явилось результатом стремления к быстрой прибыли, неудержимого экономи-

ческого роста, не согласованного с законами природы и общества, абсолютизации материальных ценностей, безудержной эксплуатации природных ресурсов, нашло своё отражение в уменьшении генетического фона биосферы, нарушении равновесия между элементами живой системы, обострении экологических, культурных и социальных проблем.

Вторая группа учёных ухудшение окружающей среды, качества жизни связывает с экономической деятельностью. По их мнению, наука и техника, разрушая окружающую среду, оказывает негативное воздействие на человека, качество его жизни. Достижение достойного качества жизни, учёные связывают не с отказом от экономического роста, о чём писали представители Римского клуба, и переходом к технологии устойчивого развития, а с подчинением техники человеку. Человек как часть природы способен контролировать её существование. Человек создал технику, добился больших успехов, но не научился управлять техникой, и в этом его главная трагедия. «Согласование отношений между обществом и природой становится необходимостью. Оно предполагает соответствие человеческих потребительских целей законам природы и внесение в природу изменений, способствующих сохранению и реорганизации биосферы, пригодной для жизни людей» [15, с. 219].

В современном мире техника подчинила себе людей, развитие техники не учитывает человеческий фактор. О пагубных последствиях этого факта в своё время писал один из ликвидаторов Чернобыльской трагедии академик В. А. Легасов: «И я пришёл примерно к такому парадоксальному выводу: та техника, которой наш народ гордился, которая финишировала полётом Гагарина, была создана людьми, «стоявшими на плечах» Толстого и Достоевского. Люди, создавшие тогда технику, были воспитаны на величайших гуманитарных идеях. На прекрасной литературе, на высоком искусстве, на прекрасном и правильном нравственном чувстве. Это высокое нравственное чувство было заложено во всём: в отношениях друг с другом, отношении к человеку, к технике. К своим обязанностям. Всё это было заложено в воспитании тех людей. А техника была для них лишь способом выражения нравственных качеств, заложенных в них. Они выражали свою мораль в технике. А вот в следующих поколениях, пришедших на смену, многие инженеры, стоя на плечах «технарей», видят только техническую сторону дела. Но если кто-то воспитан



только на технических идеях, он может лишь тиражировать технику, совершенствовать её, но он не может создавать вечно качественно новое, ответственное» [3, с. 24, 25].

С точки зрения этих учёных, если не контролировать технику, экономический рост, то это приведёт к социальной катастрофе, снижению качества жизни. Л. Мэмфорд считал, что не только техника оказывает влияние на человека, его потребности, ценности, но и само общество, преследуя определённые цели, при создании технических новшеств оказывает влияние на саму технику. Поэтому важно не только контролировать технику, что практически невозможно, но и цели и ценности, которые закладывает человек в новые технологии.

Э. Фромм связывает улучшение качества жизни с гуманизацией техники. Общество, пропагандирующее идеологию потребительства, превосходство материальных ценностей над духовными, экономический рост, создало «психологический автомат, в который превращается человек, жив лишь с точки зрения биологии, в эмоциональном плане он мёртв; он функционирует как живой, но жизнь тем не менее, уходит, испаряется, словно пар. Современный человек привык уверять окружающих в своём благополучии, в то время как на самом деле он глубоко несчастен и находится на грани отчаяния» [21, с. 313]. Учёный разработал концепцию гуманизации техники, основными элементами которой стали: переориентация с материального обогащения на духовное удовлетворение; «гуманистическое планирование»; превращение человека из пассивного потребителя в инициативного и способного члена общества, участвующего в управлении и принятии решений; возрождение ценностей, созданных великими гуманистами прошлого.

В эти годы появилось множество разнообразных концепций качества жизни, в которых объектом исследования стали проблемы взаимодействия природы, общества, экономики, научно-технического прогресса и качества жизни: «постиндустриального общества» (Д. Бэлл); «постэкономического» (Д. Белл, В. А. Иноземцев); «информационного общества» (М. Кастельс); «устойчивого развития» (Римский клуб); «планетарного и гражданского общества» (Н. Моисеев, Д. И. Львов) и др.

О необходимости решения экологических проблем, оказывающих влияние на качество жизни, указывает в своей концепции общества У. Бек. В отличие от многих концепций, рассматривающих качество жизни в кон-

тексте экологической парадигмы, учёный выделяет новый контекст данной проблематики. У. Бек обращается к анализу рисков, причём разных видов, которые во многом детерминируют качество жизни. Методологической основой учения У. Бека об обществе риска является теория модернизации. Общество риска, как отмечает учёный, это общество, где человек теряет контроль над природой, техникой и техническими достижениями, которые созданы им самим (гидроэлектростанции, плотины, ядерные объекты), что имеет социальные и политические последствия. Современное общество само производит риски, затрагивающие природную и социальную среду, самого человека, и как производителя, и как потребителя благ, его ценности, мировоззрения, традиции. В обществе риска существует развитое производство, высокий уровень развития науки, научно-технического прогресса, экономический рост.

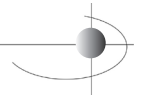
Общество риска – это следующий этап развития человечества, который наступает после индустриального общества. У. Бек указывает на отличительные черты этих этапов развития общества (см. таблицу).

Таблица

Отличие общества риска от индустриального общества (по У. Беку)

Критерии отличия	Общество риска	Индустриальное общество
Основное направление развития	Производство и распределение рисков	Производство и распределение благ
Приоритеты развития	Достижение благ	Достижение безопасности
Основное противоречие	Противоречие между трудом и капиталом	Противоречие между производством рисков и стремлением к их ликвидации, ограничению, предотвращению
Причина возникновения рисков	Неразвитость науки и технологии, бедность, бессилие перед природой	Результат рефлексивной модернизации
Поляризованность общества	Блага и богатства расположены на вершине социальной пирамиды	Риски и опасности расположены в основе пирамиды
Цель развития общества	Достижение «хорошего»	Предотвращение «наихудшего»
Ориентиры развития	Удовлетворение новых потребностей	Ориентация на самоограничение
Движущая сила	«Я боюсь»	«Я хочу есть»
Мечта	Всех необходимо уберечь от ядовитых веществ	Все хотят и имеют право получить часть общего пирога





Основные позиции концепции общества риска могут быть сведены к следующим положениям. Для того чтобы управлять рисками (учёный подчёркивает, что не всеми рисками можно управлять), нужно иметь информацию о степени риска; увеличение рисков порождает опасные ситуации; само индустриальное общество порождает риски, они являются основой возникновения новых рисков в условиях общества рефлексного модерна; знание рисков создаст условия для их предотвращения [1; 2].

По мнению учёного, риск – это закономерный этап развития общества, результат модернизации. У. Бек даёт классификацию рисков, выделяя следующие типы рисков:

- конфликты, связанные с «пороками», которые являются обратной стороной «выгод», т. е. вызванные стремлением к обогащению технико-индустриальные угрозы (такие, как озоновые дыры, парниковый эффект, а также непредвиденные, не принимаемые в расчёт последствия генной инженерии и ретрансплантационной медицины);

- разрушение окружающей среды и технико-индустриальные опасности, обусловленные бедностью;

- угроза применения оружия массового уничтожения (атомного, биологического и химического), напротив, связанная с чрезвычайным положением во время войны (в отличие от исходящей от этого оружия потенциальной угрозы). Опасность регионального или глобального самоуничтожения ядерным, химическим или биологическим оружием не устранена и после прекращения конфронтации между Востоком и Западом, скорее она вырвалась из-под контроля сверхдержав, попавших в «атомную ситуацию» [1, с. 76–78].

Риск в концепции У. Бека понимается как результат взаимодействия человека «с угрозами и опасностями, иницируемые и производимые процессом модернизации как таковым. В отличие от опасностей прошлых эпох риски суть последствия, связанные с угрожающей мощью модернизации и порождаемыми ею глобальной нестабильностью и неопределённостью... В обществе риска неизведанные и неожиданные последствия приобретают характер господствующей силы» [23, с. 21].

Многие учёные отмечают, что современные риски, в отличие от опасностей природного мира, которые существовали всегда, порождены самой природой и ими можно управлять, – неуправляемы [9; 10]. У. Бек утверждает, что рисками в таком обществе важно научиться управлять. Причём, управ-

ление должно быть организовано так, чтобы не был остановлен научно-технический прогресс, развитие экономики и были соблюдены нормы допущения рисков (экологические, медицинские, психологические и социальные). Современными рисками сложно управлять ещё и потому, что они порой невидимы и проявляют себя не сразу и не сейчас.

В обществе риска качество жизни людей находится в зависимости от экологических и технологических рисков. У. Бек пишет о том, что риски вначале аккумулируются в бедных странах, где большинство компаний организуют свои производства, которые оказывают влияние на окружающую среду, качество жизни. Однако впоследствии в силу действия трансграничного эффекта риски переносятся и в развитые страны. «Риски, распространяясь, несут в себе эффект бумеранга: имеющие богатство и власть тоже от них не застрахованы. Скрытые до поры до времени “побочные воздействия” начинают порождать и центры их производства. Агенты модернизации сами основательно и очень конкретно попадают в водоворот опасностей, которые они же породили и из которых извлекли выгоду» [2, с. 43].

Давая классификацию рисков, У. Бек выделяет глобальные, или внешние, и индивидуальные, или внутренние, риски. Глобальные риски порождены обществом, касаются всех. Индивидуальные – риски отдельного человека, которые являются результатом развития общества, процесса социальной мобильности, размывая социальные структуры общества, социальных слоёв [2, с. 189, 199]. Индивид в этих условиях сам должен принимать решения, он свободен от социальных норм, ценностей, своей социальной принадлежности, он сам формирует свою жизненную стратегию, качество жизни. «Люди освобождаются от форм жизни и привычек индустриально-общественной эпохи модерна... Система координат, в которой закрепляется жизнь и мышление индустриального модерна, – оси «семья и профессия», вера в науку и прогресс, – расшатывается, возникает новая двусмысленная связь между шансами и рисками, т. е. вырисовываются контуры общества риска» [2, с. 128]. Социальные и политические институты в обществе риска утрачивают функцию защиты.

Таким образом, качество жизни в обществе риска детерминировано экологическими и технологическими рисками, которые, несмотря на то, что развитые страны могут позволить чистые экологические продукты, различного рода технологические новшества для

защиты от рисков, также подвержены «модернизационным опасностям». У. Бек замечает: «нужда иерархична, смог демократичен», в современном глобальном мире укрыться от рисков невозможно. Продолжает сохраняться социальный принцип распределения рисков, как и благосостояния. У. Бек пишет: «История распределения рисков показывает, что риски, как и богатства, распределяются по классовой схеме, только в обратном порядке: богатства сосредотачиваются в верхних слоях, риски в низших. По всей видимости, риски не упраздняют, а усиливают классовое общество. К дефициту снабжения добавляется чувство неуверенности и избыток опасностей» [2, с. 40–41].

Кроме того, в обществе риска действует эффект отчуждения отдельных территорий, сельскохозяйственных угодий, лесных массивов, расположенных рядом с промышленными предприятиями. Как подчёркивает У. Бек, «всё, что угрожает жизни на этой земле, угрожает тем самым интересам собственности тех, кто живёт торговлей и превращением в товар продуктов питания и самой жизни. Таким образом, возникает глубокое, систематически обостряющееся противоречие между желанием получать прибыль и интересами собственности, которые двигают процесс индустриализации, с одной стороны, и многообразными грозными последствиями этого процесса, наносящими ущерб прибыли и собственности – с другой» [2, с. 134].

В концепции общества риска качество жизни необходимо оценивать с позиций рисков, угрожающих человеку как биопсихосоциальному существу.

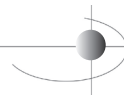
Не соглашаясь с «потребностным» подходом к качеству жизни, говоря об оценке

качества жизни в рамках «рискологической» концепции, Е. В. Щекотин, автор статьи «Качество жизни в глобальном обществе риска: методологический подход», считает, что в современном обществе «качество жизни – совокупность возможных рисков, угроз и опасностей, характеризующая условия человеческой жизнедеятельности, реализация которых может привести к реальным неблагоприятным последствиям для человека» [22, с. 170]. Не вызывает возражение позиция автора относительно того, что качество жизни детерминировано группой внутренних и внешних факторов, к числу которых необходимо отнести и такой индикатор, как наличие рисков, опасностей, угрожающих личности. С точки зрения представителей концепции жизненных сил человека, его социальной и индивидуальной субъектности следует различать качество жизни общества и качество жизни личности. Качество жизни общества понимается как «совокупность условий, предпосылок, созданных обществом для своего дальнейшего развития и обеспечивающих жизнедеятельность людей. Качество жизни личности представляет собой отношение людей к этим условиям, использование их для удовлетворения своих потребностей» [10; 11, с. 70].

Одним из механизмов достижения достойного качества жизни является снижение рисков. Уменьшение их негативных последствий возможно, если человек научится управлять рисками, изменится отношение общества к технике, которая может не только производить риски, но и предотвращать их, человек будет обладать знаниями о рисках и способами их предотвращения.

#### Список литературы

1. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
3. Васильев А. Л. Россия в XXI веке. Качество жизни и стандартизация. М.: Стандарты и качество, 2003. 440 с.
4. Гвишиани Д. М. Методологические проблемы моделирования глобального развития // Вop. филос. 1978. № 2. С. 14–29.
5. Григорьев С. И., Гусякова Л. Г. Особенности организации социальной работы в регионе экологического неблагополучия. М.: Русаки, 1996. 46 с.
6. Данилов-Данильян В. И., Лосев К. С. Глобальный экологический вызов: теоретический анализ и возможные сценарии // Грани глобализации: Трудные вопросы современного развития. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 251–289.
7. Деларю В. В. Социальная экология и массовое сознание. Волгоград: Волга-ГАСА, 2000. 204 с.
8. Дилигенский Г. Г. Человек перед лицом глобальных процессов // Грани глобализации: Трудные вопросы современного развития. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 329–359.
9. Захарова Е. Ю. Оптимизация взаимодействия природы и общества: технологические аспекты // Вестн. Чит. гос. ун-та. 2011. № 8 (75). С. 26–35.
10. Захарова Е. Ю. Соционатурэкосистема: содержание и механизмы регулирования // Ученые зап. Забайкал. гос. гум.-пед. ун-та. 2012. № 4 (45). С. 205–211.
11. Лига М. Б., Щеткина И. А. Качество жизни: организационно-управленческий аспект. Новосибирск: Наука, 2011. 227 с.
12. Лига М. Б. Качество жизни как основа социальной безопасности. М.: Гардарики, 2006. 223 с.



13. Лига М. Б. Качество жизни: позиция Римского клуба. Чита: Изд-во ЗабГГПУ, 2005. 159 с.
14. Маркович Д. Ж. Социальная экология и качество жизни: конспект лекций. М.: Изд-во Междунар. независ. эколог.-полит. ун-та, 1998.
15. Маркович Д. Экологические проблемы и общественная справедливость // Антология. Современное русское зарубежье. Социология. М.: Академика, 2010. Т. 6. Кн. 2. 529 с.
16. Моисеев Н. Н. Цивилизация на переломе: Пути России. М.: Изд-во ИСПИ, 1996. 176 с.
17. Печчеи А. Человеческие качества / пер. с англ. О. В. Захаровой. М.: Прогресс, 1980. 302 с.
18. Пигу А. Экономическая теория благосостояния: в 2 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1985. 512 с.
19. Субетто А. И. Качество жизни: грани проблемы. Кострома: Кострома-М.: КГУ им. Н. А. Некрасова, 2004. 170 с.
20. Форрестер Дж. Мировая динамика / пер. с англ. М.: Наука, 1978. 166 с.
21. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / пер. с англ. Д. Н. Дудинской. Минск: Попурри, 2000. 672 с.
22. Щекотин Е. В. Качество жизни в глобальном обществе риска: методол. подход // Общество. Среда. Развитие (Terra Human). 2012. № 1. С. 167–171.
23. Beck U. Die Erfindung des Politischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

#### References

1. Bek U. Chto takoe globalizatsiya? Oshibki globalizma – otvety na globalizatsiyu. M.: Progress-Traditsiya, 2001. 304 s.
2. Bek U. Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu. M.: Progress-Traditsiya, 2000. 384 s.
3. Vasil'ev A. L. Rossiya v XXI veke. Kachestvo zhizni i standartizatsiya. M.: Standarty i kachestvo, 2003. 440 s.
4. Gvishiani D. M. Metodologicheskie problemy modelirovaniya global'nogo razvitiya // Vopr. filos. 1978. № 2. S. 14–29.
5. Grigor'ev S. I., Guslyakova L. G. Osobennosti organizatsii sotsial'noi raboty v regione ekologicheskogo neblagopoluchiya. M.: Rusaki, 1996. 46 s.
6. Danilov-Danil'yan V. I., Losev K. S. Global'nyi ekologicheskii vyzov: teoreticheskii analiz i vozmozhnye stsenarii // Grani globalizatsii: Trudnye voprosy sovremennoego razvitiya. M.: Progress-Traditsiya, 2003. S. 251–289.
7. Delaryu V. V. Sotsial'naya ekologiya i massovoe soznanie. Volgograd: Volga-GASA, 2000. 204 s.
8. Diligenskii G. G. Chelovek pered litsom global'nykh protsessov // Grani globalizatsii: Trudnye voprosy sovremennoego razvitiya. M.: Progress-Traditsiya, 2003. S. 329–359.
9. Zakharova E. Yu. Optimizatsiya vzaimodeistviya prirody i obshchestva: tekhnologicheskie aspekty // Vestn. Chit. gos. un-ta. 2011. № 8 (75). S. 26–35.
10. Zakharova E. Yu. Sotsionaturekosistema: sodержanie i mekhanizmy regulirovaniya // Uchenye zap. Zabaikal. gos. gum.-ped. un-ta. 2012. № 4 (45). S. 205–211.
11. Liga M. B., Shchetkina I. A. Kachestvo zhizni: organizatsionno-upravlencheskii aspekt. Novosibirsk: Nauka, 2011. 227 s.
12. Liga M. B. Kachestvo zhizni kak osnova sotsial'noi bezopasnosti. M.: Gardariki, 2006. 223 s.
13. Liga M. B. Kachestvo zhizni: pozitsiya Rimskogo kluba. Chita: Izd-vo ZabGGPU, 2005. 159 s.
14. Markovich D. Zh. Sotsial'naya ekologiya i kachestvo zhizni: konspekt leksii. M.: Izd-vo Mezhdunar. nezavis. ekolog.-polit. un-ta, 1998.
15. Markovich D. Ekologicheskie problemy i obshchestvennaya spravedlivost' // Antologiya. Sovremennoe russkoe zarubezh'e. Sotsiologiya. M.: Akademika, 2010. Т. 6. Кн. 2. 529 с.
16. Moiseev N. N. Tsivilizatsiya na perelome: Puti Rossii. M.: Izd-vo ISPI, 1996. 176 s.
17. Pechchei A. Chelovecheskie kachestva / per. s angl. O. V. Zakharovoi. M.: Progress, 1980. 302 s.
18. Pigu A. Ekonomicheskaya teoriya blagosostoyaniya: v 2 t. Т. 1. M.: Progress, 1985. 512 s.
19. Subetto A. I. Kachestvo zhizni: грани проблемы. Kostroma: Kostroma-М.: КГУ им. Н. А. Некрасова, 2004. 170 с.
20. Forrester Dzh. Mirovaya dinamika / per. s angl. M.: Nauka, 1978. 166 с.
21. Fromm E. Begstvo ot svobody. Chelovek dlya sebya / per. s angl. D. N. Dudinskoi. Minsk: Popurri, 2000. 672 с.
22. Shchekotin E. V. Kachestvo zhizni v global'nom obshchestve riska: metodol. podkhod // Obshchestvo. Sreda. Razvitie (Terra Human). 2012. № 1. S. 167–171.
23. Beck U. Die Erfindung des Politischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

#### Библиографическое описание статьи

Томских М. С. Качество жизни в концепции «Общества риска» У. Бека // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 23–29.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-23-29

#### Reference to article

Tomskikh M. S. The Quality of Life in U. Beck's «Risk Society» Formation // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 23–29.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-23-29

Статья поступила в редакцию 28.01.2016



УДК 304.444  
ББК Ю6/87.6

**Людмила Николаевна Чайка,**  
соискатель,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30),  
e-mail: liudmila-chaika999@mail.ru

### Тема детства и детского здоровья в отечественной социально-философской мысли

Отношение к детям и старикам – это главный показатель уровня социального и культурного развития общества. Необходимость теоретического осмысления проблемы культивирования в общественном сознании современных россиян детства и детского здоровья как ценности определяется сложной социально-экономической и демографической ситуацией в стране, усугубляющейся набирающим силу духовно-нравственным кризисом.

Важными аспектами изучения русскими мыслителями детства и детского здоровья являются: сакрализация детства, творческий потенциал детства, детство как особый мир, детский возраст как своеобразный социальный и культурный феномен. Автор приходит к выводам о необходимости защиты детского здоровья не только со стороны окружающих ребёнка взрослых, но и со стороны общества и государства, важнейшей функцией которых является защита безопасности детства, то есть предотвращение или хотя бы минимизация факторов и ситуаций, содержащих в себе угрозы для жизни и здоровья ребёнка.

Метод анализа литературного текста, используемый автором при обращении к произведениям русской классической литературы, в которых представлена тема детства и детского здоровья, позволяет рассматривать выбранные литературные сюжеты как репрезентирующие социокультурную действительность, выявить интересные культурно-исторические ассоциации, раскрыть динамичный характер восприятия детства и проблемы безопасности ребёнка в мире.

Автор статьи указывает на феномен детства как изменчивое и подвижное общественное явление.

**Ключевые слова:** детство, детский возраст, здоровье ребёнка, безопасность детства, безопасность детского здоровья, сакрализация детства, творчество.

**Lyudmila Nikolaevna Chayka,**  
Doctoral Candidate,  
Transbaikal State University  
(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),  
e-mail: liudmila-chaika999@mail.ru

### Childhood and Children's Health Issues in Russian Social and Philosophical Thought

Attitude to children and the elderly people reveals the level of social and cultural development of society. There is a need for theoretical understanding of childhood and children's health as a value in contemporary Russian social consciousness due to complicated social, economic, and demographic situation in the country, intensified by moral crisis.

Analysis of childhood and children's health issues in Russian human science scope results in the following important issues: sacralization of childhood, creative potential of children, childhood as a special world, and childhood as a kind of social and cultural phenomenon. The author concludes that there is a need to protect children's health not only by the adults around but also by the society and the state, whose most important function is children's safety, prevention or at least minimization of the threatening factors and situations.

The author uses the method of literary text analysis to Russian classical literary works, represented the childhood and children's health theme. The method helps to reveal social and cultural reality represented in chosen literary topics, remarkable cultural and historical associations, and dynamic nature of childhood and children's safety issues in the world.

The author considers childhood as a changeable and lively social phenomenon.

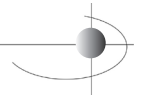
**Keywords:** childhood, child's health, childhood safety, sacralization of childhood, creativity.

В истории существовало несколько типов отношения к детям: от инфантицида в первобытном обществе и бытовавшего вплоть до Нового времени отношения к ребёнку как к подручному материалу, из которого можно лепить что угодно, изменять и преобразовывать детскую природу в соответствии с требу-

емым образом – до гуманистической педагогики XX в.

Интересно рассмотреть, как складывались традиции отношения к детству в России. Ещё в XVI–XVII вв. оно было достаточно специфическим: с детьми нельзя было играть и смеяться, взрослым предписывалось обра-





щаться с ними строго и даже жёстко, именно такие родители считались благочестивыми. Права детей были сведены к минимуму, точнее дети не имели никаких прав. За принесённый ущерб родителям их казнили, а вот пожаловаться на родителей за жестокое обращение дети не имели права. Родители за убийство ребёнка наказывались одним годом тюрьмы. Жестокие нравы в отношении детей стали смягчаться лишь с конца XVII в., когда в России стали распространяться идеи гуманизма и Просвещения.

В развитии русской научной и философской мысли XIX–XX вв. тема детства занимает видное место. Отечественными мыслителями освящены самые разные аспекты этой темы: сакрализация детства (В. В. Зеньковский, С. Н. Булгаков, В. В. Розанов); творческий потенциал детства (Л. Н. Толстой, В. С. Библер, В. Л. Рабинович, К. И. Чуковский); детство как особый мир (И. С. Кон); детский возраст как своеобразный социальный и культурный феномен (Д. И. Фельдштейн); здоровье ребёнка и безопасность детства (М. В. Ломоносов, Н. И. Новиков, А. Н. Радищев, А. П. Чехов, В. В. Вересаев, А. И. Куприн, М. А. Горький, М. А. Шолохов, Ф. К. Сологуб, М. А. Булгаков и др.).

Некоторые русские религиозные мыслители рассматривали детство как проявление святости. В. В. Зеньковский, С. Н. Булгаков, В. В. Розанов соизмеряют образ ребёнка с образом Младенца Христа. «Есть что-то ангельское во всяком ребёнке; лучи высшей красоты исходят от детей, и это делает детство идеалом человека» – так описывал ангельскую природу детей Зеньковский [4, с. 291]. Исследуя данную тему, религиозный мыслитель обращается к сотериологическому толкованию детского состояния души: «Слова Христа – не можем мы войти в Царство Божие, если не станем как дети – имеют тот смысл, что мы снова должны достигнуть того душевного строя, в котором господство принадлежало бы внеэмпирическому центру личности», то есть через познание особого духовного состояния, взрослый человек имеет возможность познать особую благодать Божию [4, с. 291]. Таким образом, детство рассматривается мыслителем как состояние души, максимально приближенное к пониманию и восприятию Бога.

Сакрализация детства присутствует также в творчестве С. Н. Булгакова. Он пишет о способности детей проявлять Божественную силу и твёрдость духа в своей детской слабости: «Немощь ребёнка в сем мире сви-

детельствует о мощи его в Царстве Небесном, мирская беспомощность – о помощи Божией, зависимость – о высшей свободе, неразумность – о высшей мудрости. Отсюда и природная невинность ребёнка, обременённого порой единственно лишь всечеловеческим грехом» [2, с. 47].

В. В. Розанов, затрагивая в своих работах тему детской святости и сакральности детства, делает вывод, что человеческий младенец содержит в себе духовный свет Христа-Младенца: «Младенец имеет положительное в себе, т. е. в нём есть не только отсутствие греха, но и присутствие святости. И в самом деле, не замечали ли вы, что дом, в который вы входите, – когда он не имеет детей, – мрачен и тёмно, именно духовно тёмно, а с играющими в нём детьми – как будто чем-то светится, именно духовно светится?» [8, с. 162]. Розанов вопрошает о чувствах, которые вызывает каждый младенец в душе взрослого человека. И сам же отвечает на поставленный вопрос: «Дом потому светится детьми, что он ими освящается, санкционируется в бытии своём, в труде своём, в своих заботах... Младенец и в нас пробуждает чувство этих только что им оставленных миров, коих свежесть, яркость, а также и святость он несёт на губах своих» [8, с. 162]. По убеждению философа ребёнок является посредником между небесным и земным, своего рода «весами святости на земле», тем, кто может измерить человеческую добродетель только лишь своим присутствием.

Сродни святости дар творчества, который некоторые отечественные авторы рассматривали как атрибут детского возраста.

Л. Н. Толстой подчёркивал, насколько велик опыт детской жизни, особенно опыт, приобретённый в младенчестве: «От пятилетнего ребёнка до меня – только шаг. От новорождённого до пятилетнего – страшное расстояние. От зародыша до новорождённого – пучина. А от несуществования до зародыша отделяет уже не пучина, а непостижимость» [17, с. 62]. Весь этот путь Толстой оценивает как великий творческий прорыв. Он рассуждает о жизненных приобретениях и тех расстояниях, которые отдаляют взрослого индивида от момента, когда он ещё не существовал. Толстого удивляет скорость, с которой младенец учится, и объём знаний, который он приобретает, будучи ребёнком. Ибо за всю последующую жизнь невозможно приобрести и одной сотой тех знаний и навыков, что каждый из нас приобретает в детстве. А взрослая жизнь, констатирует мыслитель факт, строится на

тех знаниях, которые человек приобретал до отрочества [17].

В. С. Библер, акцентируя внимание на детском любопытстве, сопоставляет его с логикой современной культуры взрослого мира. Как научился ребёнок для себя открывать мир в начале своего бытия, насколько творческим был подход к открытию, начиная с первых звуков, слов, фраз, в таком мире он и останется на всю свою жизнь: «Это странное бытие в мире-до-мира, мышление в замыслах мысли быть мыслью, речь, впервые (из) обретающая свой язык» [1, с. 34]. Творческий потенциал детства, по мнению Библера, является залогом творчески активной и творчески успешной взрослой жизни.

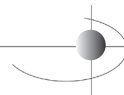
В. Л. Рабинович, осмысливая «чудо-дитя» с «ясными глазами» и «расчудесное» детское творчество как культуротворчество, удивляется: «И всё это – ребёнок. Дитя ясноглазое, удивлённое собственной – лишь помысленной дерзостью (бог шести дней творения); потрясённый словом “кошка”, так похожим на самоё кошку; и далее – лепит лепет, наживая опыт (какой-никакой); восхищённый вещами мира как мира впервые и в сей же миг вознамерившийся запечатлеть всё это – как вижу и что вижу, то и рисую; или: как слышу, так и говорю (лопочу, лепечу, топочу-хлопочу). Рисую-малюю, забудаю-буровлю, собираю-забудаю, журчу-бормочу, калякомалюю, бумагомараю...» [7, с. 120]. Подобие Богу, по мнению Рабиновича, даёт ребёнку возможность стирания границ, существующих для взрослых. Для младенца нет границ! Но его творческое развитие, да и будущее маленького человека зависит от тех взрослых людей, которые находятся рядом. Почему мало в обществе новых созидательных путей – задаётся вопросом учёный? Не потому, что их нет, а потому, что современное общество не готово принимать эти новые пути развития культуры. Настоящему нужно творческое переосмысление бытия, того мира, в котором живём. Перед взрослым лежит ответственность за ребёнка-творца: «Поскольку новорождённый не имеет своей (самостоятельно освоенной) перспективы “домашнего мира” и только последовательный социальный генезис может сделать из него носителя некоторой культурно-исторической топики, в начале своей жизни человек находится как бы на границе внешнего и внутреннего горизонтов, на границе своего и чужого, выступая пограничной, переходной фигурой... в том трансцендентальном смысле, что свойственная ему неопределённость горизонта, уникальная

наивность непредвзятого бытия к миру является условием возможности нового учреждения мира как связанного поля значений. Переход и есть такое учреждение и тем самым – понятие, выражающее трансцендентальный смысл бытия ребёнка, выступающего на этом основании в культуре взрослых парадигмой творческого отношения к миру и собственной самости» [7].

Не перестаёт восхищаться творческим потенциалом ребёнка К. И. Чуковский. О «причудливых закономерностях» детской психики и детского мышления, о поэтически-творческом характере детского языка он много и интересно пишет в книге «От двух до пяти»: «Ребёнок порою самостоятельно приходит к тем формам, которые создавались народом в течение многих веков. Чудесно овладевает детский ум методами, приёмами, формами народного словотворчества, ещё не изучая ни языка, ни литературы, неосознанно с помощью необыкновенного детского чутья рождаются удивительные стихотворные формы» [19, с. 112].

Как особый мир рассматривает детство советский и российский философ, антрополог и социолог И. С. Кон. Исследуя данный феномен как часть социокультурной реальности, он активно использует антропологические знания и подходы. По мнению Кона, детство – это «племя», имеющее свою собственную культуру, язык, традиции, которые являются в основе своей игровыми. Он первым подошёл к исследованию детства с позиции равных, то есть как к самостоятельному, активному и самосознательному субъекту жизнедеятельности, а не как к объекту определённых внешних воздействий (воспитания, социализации и т. д.). Используя термин «племя», Кон как бы подчёркивает, что детская культура может существовать без письменности и содержать в себе много элементов, совершенно непонятных взрослым, но весьма существенных для общения и жизни детей [5]. Исследование феномена детства как особенной фазы человеческой жизни И. С. Коном с позиции её социокультурной самобытности, с опорой на фундамент историко-антропологических данных позволяет учёному сделать выводы не только о влиянии элементов воспитательных практик и культуры на степень детской социализации, но и выявить закономерности развития новой культуры (субкультуры) детства. В советское время учёный оказался одним из новаторов в изучении таких категорий, как детство и юность, в рассмотрении этих возрастных этапов с учётом условий современ-





ной социально-исторической действительности, а также в научном анализе перспектив возникновения причин и механизмов деформации образа детства [5].

Как своеобразный социальный и культурный феномен рассматривает детский возраст советский и российский педагог и психолог Д. И. Фельдштейн, который является автором концепции социально-нормативной периодизации формирования личности. Он выделяет психологические основы формирования нравственных качеств детей. Заостряет внимание на аксиологических характеристиках детства и проблеме детского самоопределения. Исследуя детство, Фельдштейн указывает на факторы, влияющие на современное детство, прогнозирует перспективы и пути его дальнейшего развития. Он не только называет обстоятельства, влияющие на изменения личностных качеств современных детей, к которым относит ориентацию общества на потребление, рост девиаций, маргинализацию, но и прогнозирует влияние данных факторов на развитие различных зависимостей у детей и подростков и повышение уровня их агрессивности и тревожности.

При достаточно широком освещении темы детства в российском социогуманитарном знании, проблемы, связанные со здоровьем ребёнка и безопасностью детства, оказываются представленными значительно уже, хотя уязвимость детей, их незащищённость от жестокости, равнодушия или невежества взрослых были и остаются болезненными и, к сожалению, по сей день нерешёнными проблемами нашего общества.

В России впервые говорить и писать о безопасности детского здоровья и жизни, о том, что эти проблемы должны быть объектом внимания государства и общества, стали в XVIII в. Например, М. В. Ломоносов в своей работе писал о необходимости принимать государственные меры в отношении высокой детской заболеваемости и смертности. По словам учёного, это наносит огромный ущерб благополучию России, а «величество, могущество и богатство всего Государства» заключается «не в обширности тщетной без обитателей», а в «сохранении и размножении российского народа». Учёный указывает на конкретные обстоятельства того, что дети в современной ему России становятся жертвами негуманного отношения к ним со стороны взрослых: ранние браки, когда в супружество принуждают вступать детей («малых ребят, к супружеству неспособных, женят на девках взрослых», «когда мужчина в преста-

релых годах женится на очень молодой девушке»); раздоры в семье («несогласия, споры и драки вредят плоду зачатому и нередко бывают причиною безвременному и незрелому рождению»); жестокое обращение и детоубийства («детское душегубство»), низкий уровень жизни и медицины, грубые суеверия и др. Необходимыми условиями изменения этой ситуации Ломоносов считает повышение образованности населения, всеобщее улучшение нравов, а также развитие в России научной медицины и фармацевтики.

В трудах мыслителей XVIII в. Н. И. Новикова и А. Н. Радищева также указывается на необходимость государственной охраны детского здоровья и безопасности детства. В XVIII в. в России зарождается педиатрия – детская медицина. Хотя датой рождения этой отрасли медицины считают 1802 г. (открытие первой детской больницы в Париже), вопросы, связанные с организацией помощи детям, особенностями протекания детских болезней, их лечения и ухода за детьми, правилами гигиены матери и ребёнка, русские учёные-медики стали поднимать ещё в конце XVIII столетия. Назовём такие имена: С. Г. Зыбелин, Н. М. Максимович-Амбодик и др. В XIX в. русскую педиатрию развивали Н. Ф. Филатов, С. Ф. Хотовицкий, В. М. Флоринский, Н. А. Тольский, К. А. Раухфус, Н. И. Быстров и др. Первая русская больница для детей была открыта в Петербурге в 1834 г. – она была третьей в Европе после Парижа и Вены. Первая в Европе больница для грудных детей была создана также в Петербурге. Интересен и факт, что обязательное преподавание педиатрии на медицинских факультетах впервые в мире было введено в России. В советский период забота о детском здоровье и безопасности детства впервые в мире официально была провозглашена государственным делом.

Медицину как сферу безопасности детства описывали русские писатели XIX – начала XX в. В произведениях русской классической литературы можно встретить сюжеты и даже целые произведения, посвящённые проблемам детской безопасности, здоровья/болезни детей, детской смертности. Писатели, которые, так или иначе, рассматривали эту тематику, – А. П. Чехов, В. В. Вересаев, А. И. Куприн, М. А. Горький, М. А. Шолохов, Ф. К. Сологуб, М. А. Булгаков и др.

В. В. Вересаев, принадлежащий к блестящей плеяде писателей-врачей, в книге «Записки врача» приводит несколько эпизодов, связанных с лечением детей. В одном из

них автор повествует о гибели единственного ребёнка прачки-вдовы. Трагедия случилась из-за того, что молодой врач неправильно назначил лечение [14]. В другом сюжете Вересаев описывает случай, когда пятилетнего мальчика, больного брюшным тифом, мать потребовала срочно выписать из больницы из страха, что ребёнка будут анатомировать. Дежурный врач удовлетворил просьбу матери, а по дороге домой ребёнок скончался. Автор как бы ставит вопрос о правомерности действий врача по отношению к больному ребёнку и ставит вопрос: а имеет ли право на ошибку врач? Ведь результатом этой ошибки является либо спасение жизни ребёнка, либо его гибель. Но причиной смерти ребёнка является не только ошибка медика, но и невежество матери, на это писатель также указывает.

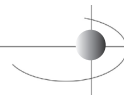
В произведениях А. П. Чехова явно просматривается социальная позиция по отношению к проблеме детства и детской безопасности. Он описывает условия жизни, которые обрекают детей на нищету и вымирание; общество, допускающее эксплуатацию детского труда. Рассказы писателя о детях проникнуты протестом, но он не явный и не звучит революционно, как например у Горького, – с призывом к борьбе против существующего порядка. Свои гуманистические идеалы Чехов выражает художественно-эстетическими средствами имплицитно: «Особенность Чехова как писателя в том, что он никогда не указывает на конкретные недостатки общества, а очень живо изображает его в конкретных образах, каждый из которых очень реалистичен и в то же время представляет собой социальный типаж. Чехов описывает симптоматику социального недуга и предлагает читателям самим поставить диагноз и сделать выводы» [18, с. 183–184]. Отражая всю гамму тех чувств и эмоций, яркостью которых передаётся мера человеческих взаимоотношений взрослых и детей того времени, Антон Павлович раскрывает смысл и ценность детей.

В рассказе «Беглец» Чехов описывает эмоциональное состояние заболевшего деревенского парнишки Пашки, который попадает в лечебницу. Попав туда, ничего, кроме тяжёлой жизни, деревенской грязи и бедности ранее не видевший, ребёнок уже не думает о своей болячке, он ощущает себя словно в другом мире – интересном и красивом: «Шёл он и, разинув рот, глядел по сторонам. Лестница, полы и косяки – всё громадное, прямое и яркое – были выкрашены в великолепную жёлтую краску и издавали вкусный запах постного масла. Всюду висели лампы,

тянулись половики, торчали в стенах медные краны. Но больше всего Пашке понравилась кровать, на которую его посадили, и серое шершавое одеяло. Он потрогал руками подушки и одеяло, оглядел палату и решил, что доктору живётся очень недурно» [18, с. 42]. Мальчишка мечтает, чтобы его такого «нарядного», одетого во всё больничное увидели деревенские друзья: «Его воображение нарисовало, как мать посылает его на огород к реке нарвать для поросенка капустных листьев; он идёт, а мальчишки и девчонки окружили его и с завистью глядят на его халатик» [18, с. 44]. Затем страх одиночества в чужом помещении выгоняет мальчика в страшную ночь к тёмным кустам и белым могильным крестам. В этой ситуации врача он воспринимает как защитника, который обязательно спасёт от всего страшного, таящегося в ночи и неизвестности: «Пашка взбежал на ступени, взглянул в окно, и острая, захватывающая радость вдруг овладела им. В окно он увидел весёлого, покладистого доктора, который сидел за столом и читал книгу. Смеясь от счастья, Пашка протянул к знакомому лицу руки...» [18, с. 44]. Мальчик испытывает страх и ужас, находясь первую ночь в больнице, но в докторе он видит своего светлого защитника и покровителя, который избавит его от страданий.

В творчестве Чехова много произведений и сюжетов, посвящённых детям, которые страдают от жестокого или невнимательного отношения к ним взрослых, совершенно незащищённых от тех социальных условий, в которых они живут, болеют и умирают.

К проблеме здоровья и безопасности детства обращено и творчество А. И. Куприна («Слон», «Чудесный доктор»). Так же, как и Чехова, его глубоко волновала тема взаимоотношений двух миров – мира «больших» и мира «маленьких». Но в отличие от Чехова Куприн более оптимистичен. Судьбы его больных детей в руках Творца. Прототипом «чудесного доктора» был великий русский врач Николай Иванович Пирогов. Как явление святого воспринимает приход этого доктора в семью спасённый им мальчик Гриша Мерцалов: «С этих пор точно благодетельный ангел снизошёл в нашу семью. Всё переменялось. В начале января отец отыскал место, Машутка встала на ноги, меня с братом удалось пристроить в гимназию на казённый счёт. Просто чудо совершил этот святой человек. А мы нашего чудесного доктора только раз видели с тех пор – это когда его перевозили мёртвого в его собственное имение Вишню. Да и то не его видели, потому что-то



великое, мощное и святое, что жило и горело в чудесном докторе при его жизни, угасло невозвратно» [16, с. 289–296]. В своих произведениях Куприн предлагает читателю мысль, крайне интересную как с точки зрения социальной этики и педагогики, так и гуманистической медицины: пренебрежение детскими желаниями и страданиями делает детей наиболее уязвимыми к болезням и другим несчастьям. Писатель как бы подсказывает нам ценный для решения проблемы безопасности детства рецепт: порой для излечения больного ребёнка и детского счастья достаточно внимательного отношения к нему взрослых.

М. А. Булгаков в рассказе «Стальное горло» повествует об умирающей от дифтерийного крупа трёхлетней девочке, которую спасает молодой доктор и несколько деревенских медработников. Героизм медиков состоит в том, что ребёнка пришлось силой отнять у матери и бабушки, сопротивляющихся профессиональному лечению и безнадежно запустивших болезнь ребёнка из суеверного страха и малограмотности.

Советские писатели также поднимали тему детства и детской безопасности в своих произведениях. А. М. Горький, повествуя о своём герое Алёше в повести «Детство», знакомит читателя с жизнью, наполненной трудностями и непомерными для ребёнка испытаниями. Жестокие законы и своеобразные нравы купеческой среды воспитывали маленького героя. Алёша оказался свидетелем смертей многих своих близких: отца, братьев Максима и Саши, юноши Цыганка. Большое впечатление на него производит рассказ его бабушки о том, как умирали и погибали её маленькие дети, что выжили и достигли взрослости на самом деле лишь немногие из рождённых ею сыновей и дочерей. По этим реалистичным сюжетам повести можно судить об уровне детской смертности в России XIX в. и о том, насколько буднично относились к этому взрослые.

Оставшись без родителей, Алёша рос в семье, где дрались, враждовали, в детском обществе жестоко издевались над более слабыми и т. д. За одну из провинностей разозлившийся дед наказал Алёшу, избив его розгами чуть не до смерти. Алёша долго болел после побоев, а рядом с ним была его бабушка, кажется, единственная, кто жалел мальчика. Она помогает ему сохранить свет добра в душе, чтобы затем он смог пронести его через всю жизнь.

Горький рассматривает ребёнка как полноценного человека, требующего к себе внимания и уважения – это соответствует гума-

нистическим традициям русской литературы и педагогики. Он также повествует и о том, что описанные им угнетатели и мучители детей не могут понять и принять такое отношение к ребёнку, так как сами росли и воспитывались в жестоких условиях. Болезни, смерти, физические и душевные страдания из-за невежества и нежелания взрослых менять что-то в своём отношении к жизни преследуют маленьких героев Горького [15].

М. А. Шолохов довольно реалистично описывает судьбы и страдания детей в годы революции и войн – гражданской и Великой Отечественной. Сюжеты его рассказов ужасают: умирающие от голода и гниющие от болезни дети, взрослые, доведённые голодом и страданиями до состояния, когда уже не могут быть защитниками своих детей, а становятся их палачами. Так, в рассказе Микшара «Семейный человек» отец большого и нищенствующего семейства убивает своих сыновей Ивана и Данилу, оправдывая своё преступление спасением других детей. Сами оставшиеся в живых дети не прощают отцу такого спасения [20].

Шолохов раскрывает для нас тему детства предельно конкретно, воссоздавая ту атмосферу, которая окружала ребёнка. А слёзы и страдания шолоховских детей можно сравнить со слезами и страданиями России. Он повествует о детях, родившихся в начале двадцатого века, которые вместе со своей страной разделили беды и горести тяжёлых лет, которые росли в голоде, холоде и разрухе.

Реконструкция исторического образа ребёнка, запечатлённого в произведениях русской литературы, философский анализ которых вскрывает динамичный характер восприятия детства, безопасности ребёнка в мире, позволяет рассматривать феномен детства как изменчивое и подвижное общественное явление.

Русские и советские писатели, философы, педагоги, врачи обращались к теме детства, необходимости его защиты не только со стороны взрослых, окружающих ребёнка, но и со стороны государства. Проблема эффективной реализации государственных мер, направленных на защиту детства и детского здоровья, на предупреждение ситуаций, способных лишить ребёнка жизни или причинить вред его здоровью, по-прежнему остаётся актуальной как для нашей страны, так и для всего мира. Ребёнок и его здоровье является не только мерилем нравственного потенциала в социуме, но и критерием, которым измеряется благополучие того или иного общества в целом.



### Список литературы

1. Библер В. С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М.: Русское феноменологическое общество. 1997. С. 52–53.
2. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 414 с.
3. Засухина В. Н. Аксиология жизни как основа биоэтики в России: дис. ... д-ра филос. наук. Чита: Забайкал. гос. ун-т им. Н. Г. Чернышевского, 2012. 471 с.
4. Зеньковский В. В. прот. Педагогика // Христианская жизнь. Клин, 2002. С. 290–291.
5. Кон И. С. Ребёнок и общество: учеб. пособие. М.: Академия, 2003. 336 с.
6. Ломоносов М. В. О размножении и сохранении российского народа // Ломоносов М. В. Размышление о причине теплоты и холода; Л. Эйлеру. Из «Древней российской истории». О размножении и сохранении российского народа и др. М.: Директ-Медиа, 2008. С. 59–92.
7. Рабинович В. Л. Каляка-маляка Седьмого дня // Языки культур: Взаимодействия / М-во культуры РФ; Рос. ин-т культурологии: сб. науч. тр. М., 2002. 214 с.
8. Розанов В. В. Метафизика христианства. М.: АСГ, 2000. 856 с.
9. Фельдштейн Д. И. Приоритетные направления психолого-педагогических исследований в условиях значимых изменений ребёнка и ситуации его развития // Бюлл. Высш. аттест. комиссии; Мин. обр. и науки РФ. 2010. № 4. С. 20–22.
10. Фельдштейн Д. И. Современное Детство: проблемы и пути их решения // Вестн. практич. психол. 2009. № 2. С. 28–32.
11. Философский словарь / под общ. ред. И. Т. Фролова. 7-е изд., перераб. и доп. М.: Республика. 2001. 719 с.
12. Щитцова Т. В. Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт. Штудии по экзистенциальной антропологии. Вильнюс: Европ. гуманит. ун-т. 2006. 384 с.

### Источники

13. Булгаков М. А. Записки юного врача (цикл) // М. А. Булгаков. Повести и рассказы. М.: Дрофа, 2003. С. 278–354
14. Вересаев В. В. Записки врача. На японской войне. М.: Правда, 1986. 560 с.
15. Горький М. Детство. СПб.: Азбука-классика, 2005. 224 с.
16. Куприн А. И. Чудесный доктор // А. И. Куприн. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Повести и рассказы. М.: Худож. лит., 1981. С. 289–296.
17. Толстой Л. Н. Детство. Юношеские опыты // Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 1. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1928–1958. 425 с.
18. Чехов А. П. Беглец // А. П. Чехов. Рассказы. М.: Зебра Е, 2009.
19. Чуковский К. И. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 2: От двух до пяти. М.: Терра – Книжный клуб. 2001. 448 с.
20. Шолохов М. Донские рассказы. Ростов: Ростов. кн. изд-во, 1986. 222 с.

### References

1. Bibler V. S. Na granyakh logiki kul'tury. Kniga izbrannykh ocherkov. M.: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo. 1997. S. 52–53.
2. Bulgakov S. N. Svet Nevechernii: sozertsaniya i umozreniya. M.: Respublika, 1994. 414 s.
3. Zasukhina V. N. Aksiologiya zhizni kak osnova bioetiki v Rossii: dis. ... d-ra filos. nauk. Chita: Zabaikal. gos. un-t im. N. G. Chernyshevskogo, 2012. 471 s.
4. Zen'kovskii V. V. prot. Pedagogika // Khristianskaya zhizn'. Klin, 2002. S. 290–291.
5. Kon I. S. Rebenok i obshchestvo: ucheb. posobie. M.: Akademiya, 2003. 336 s.
6. Lomonosov M. V. O razmnozhenii i sokhranении rossiiskogo naroda // Lomonosov M. V. Razmyshlenie o prichine teploty i kholoda; L. Eileru. Iz «Drevnei rossiiskoi istorii». O razmnozhenii i sokhranении rossiiskogo naroda i dr. M.: Direkt-Media, 2008. S. 59–92.
7. Rabinovich V. L. Kalyaka-malyaka Sed'mogo dnya // Yazyki kul'tur: Vzaimodeistviya / M-vo kul'tury RF; Ros. in-t kul'turologii: sb. nauch. tr. M., 2002. 214 s.
8. Rozanov V. V. Metafizika khristianstva. M.: ASG, 2000. 856 s.
9. Fel'dshtein D. I. Prioritetnye napravleniya psikhologo-pedagogicheskikh issledovaniy v usloviyakh znachimyykh izmeneniiy rebenka i situatsii ego razvitiya // Byull. Vyssh. attest. komissii; Min. obr. i nauki RF. 2010. № 4. S. 20–22.
10. Fel'dshtein D. I. Sovremennoe Detstvo: problemy i puti ikh resheniya // Vestn. praktich. psikhol. 2009. № 2. S. 28–32.
11. Filosofskii slovar' / pod obshch. red. I. T. Frolova. 7-e izd., pererab. i dop. M.: Respublika. 2001. 719 s.
12. Shchittsova T. V. Memento nasci: Soobshchestvo i generativnyi opyt. Shtudii po ekzistsentsial'noi antropologii. Vil'nyus: Evrop. gumanit. un-t. 2006. 384 s.

### Istochniki

13. Bulgakov M. A. Zapiski yunogo vracha (tsikl) // M. A. Bulgakov. Povesti i rasskazy. M.: Drofa, 2003. S. 278–354
14. Veresaev V. V. Zapiski vracha. Na yaponskoi voine. M.: Pravda, 1986. 560 s.
15. Gor'kii M. Detstvo. SPb.: Azbuka-klassika, 2005. 224 s.
16. Kuprin A. I. Chudesnyi doktor // A. I. Kuprin. Sochineniya: v 2 t. T. 1. Povesti i rasskazy. M.: Khudozh. lit., 1981. S. 289–296.
17. Tolstoi L. N. Detstvo. Yunosheskie opyty // Poln. sobr. soch.: v 90 t. T. 1. M.: Gos. izd-vo khudozh. lit., 1928–1958. 425 s.
18. Chekhov A. P. Beglets // A. P. Chekhov. Rasskazy. M.: Zebra E, 2009.
19. Chukovskii K. I. Sbranie sochinenii: v 15 t. T. 2: Ot dvukh do pyati. M.: Terra – Knizhnyi klub. 2001. 448 s.
20. Sholokhov M. Donskie rasskazy. Rostov: Rostov. kn. izd-vo, 1986. 222 s.

### Библиографическое описание статьи

Чайка Л. Н. Тема детства и детского здоровья в отечественной социально-философской мысли // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 30–36.

### Reference to article

Chayka L. N. Childhood and Children's Health Issues in Russian Social and Philosophical Thought // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 30–36.

Статья поступила в редакцию 28.01.2016



# ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

## PHILOSOPHY AND CULTURE IN THE SPACE OF CONTEMPORARY CIVILIZATION

---

---

УДК 008.001  
ББК 71.0

*Людмила Владимировна Баева,  
доктор философских наук, профессор,  
Астраханский государственный университет  
(414056, Россия, г. Астрахань, ул. Татищева, 20 а),  
e-mail: baevaludmila@mail.ru*

### **Проблемы культурной безопасности в изучении фронтальных регионов<sup>1</sup>**

Статья посвящена проблемам культурной безопасности приграничных территорий (фронтиров). Объектом исследования является сравнение южнорусского и сибирского фронтиров. Предметом исследования является проблема культурной безопасности в фронтальных регионах. В основе исследования лежит методология Дж. Тернера, создателя концепции американского фронта. В статье выявлены особенности фронтиров Сибири и Юга России, их общие признаки, такие как гетерогенность, векторальность, борьба за ресурсы, конфессиональные противоречия, неустойчивость границ, окраинное положение, свободный от традиций образ жизни и др. Анализ истории завоевания Южных окраин и территории Сибири позволил сделать выводы о характере процесса развития российской метрополии, особенностях процесса колонизации прилегающих регионов. Анализ истории и теории фронтиров показал, что эти территории во многом так и остаются маргинальными, неустойчивыми, что вызывает угрозы культурной безопасности в этих регионах. Результаты исследования показывают, что в современный период Южно-Российский и Сибирский фронтиры демонстрируют признаки рефронтации, формирования пограничья, направленного на «освоение» России со стороны её соседей (стран Кавказа, Средней Азии, на юге Китая, в Сибири).

**Ключевые слова:** культурная безопасность, фронт, рефронт, пограничье, Сибирский фронт, Южно-Российский фронт, гетерогенность, гетеротопия.

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-37-42**

*Liudmila Vladimirovna Baeva,  
Doctor of Philosophy, Professor,  
Astrakhan State University  
(ul. Tatishcheva 20 A, Astrakhan, 414056 Russia),  
e-mail: baevaludmila@mail.ru*

### **Problems of Cultural Safety in the Study of Frontiers<sup>2</sup>**

The article is devoted to problems of cultural security of frontiers. The object of the research is comparison of southern Russian and Siberian frontiers. The subject of the study is the problem of cultural safety in the frontier regions. The methodology of study is J. Turner's theory who was the creator of the concept of the American frontier. The article considers the peculiarities of the frontiers of Siberia and Southern Russia, identifies their common features, such as heterogeneity, intentionality, competition for resources, religious conflicts, unstable borders, borderland position, lifestyle free from traditions, etc. The analysis of the conquest history of the Southern regions and Siberia allows us to draw conclusions about the nature of the development process of the Russian metropolis, the

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (Проект № 15-33-11172 «Культурная безопасность в условиях гетеротопии»)

<sup>2</sup> The research is financially supported by the Russian Humanitarian Science Foundation project (no. 15-33-11172 "Cultural Safety in the Conditions of Heterotopias")





peculiarities of the colonization process from the surrounding region. The analysis of the history and theory of frontiers shows that these areas largely remain marginal, unstable, causing threats to the cultural security in these regions. In the modern period, South-Russian and Siberian frontiers show signs of re-frontier, forming the border aimed at Russia's developing by its neighbors (countries in the Caucasus, Central Asia in southern China and in Siberia).

**Keywords:** cultural safety, frontier, re-frontier, borderland, Siberian frontier, South-Russian frontier, heterogeneity, heterotopy.

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-37-42**

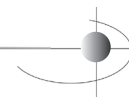
Переселения, миграции, завоевания всегда относились к факторам, вызывающим значительные изменения в социальной и культурной динамике. Заимствования, обмен традициями, опытом, религиозными верованиями, знаниями позволяли обществам развиваться интенсивнее не только за счёт внутренних процессов, но и в результате внешнего воздействия. Столкновения различных культур в процессе переселений больших групп людей приводило как к их синтезу, обогащению, так не редко и к разрушению, утрате тех или иных достижений побеждённой стороны. Территории одних народов, которые попадали под влияние других, становились своеобразным фронтиром, пограничьем. А поскольку процессы заселения новых земель были длительными и неравномерными, их границы были достаточно условными, подвижными, меняющимися в обоих направлениях, оказывая влияние на каждую из сторон. Фронтиры всегда создавали риски культурной безопасности в силу высокой неустойчивости, неупорядоченности их жизни, что характерно как для классической истории, так и современности. Мы рассмотрим историю и теорию фронтиров на примере Сибирского и Южно-Российского, а также обозначим их общие черты и специфику.

Прежде всего, необходимо обозначить, что культурная безопасность будет рассматриваться в контексте подхода, разрабатываемого нашим научным коллективом под руководством А. П. Романовой «с одной стороны, как поддержание безопасности в культурной сфере (предотвращение религиозных и этнических конфликтов, упадка духовности, разрушения культурных памятников), и с другой – как поддержание национальной безопасности и состояния системного равновесия культуры в условиях межкультурных вызовов, поддержание наработанных культурных паттернов, несмотря на культурные конфликты или взаимовлияния» [7, с. 259]. На территориях фронтиров – зон с подвижными границами, активной динамикой в продвижении культурных паттернов на новые земли возникают особые риски для культурной безопасности, прежде всего это касается народов, подвер-

гаемых вытеснению. Но угрозы культурным традициям и паттернам могут касаться и той традиции, которая утверждается на новом месте, поскольку здесь вступают в силу процессы ассимиляции, аккультурации, культурный синтез и др.

Впервые проблемы изучения фронта начал рассматривать в XIX в. американский историк Ф. Дж. Тернер, ставший основателем теории фронта и автором этого понятия [13]. Отечественные исследования проблем фронтиров начинаются лишь 90-х гг. XX в., и, прежде всего, они были связаны с изучением освоения Сибири [3; 4; 8; 9]. В то же время применение методологии фронтирных исследований оказалось перспективно и для других пограничных регионов России, в том числе Юга России. Опираясь на исследования коллег, изучающих Сибирский фронт, попробуем сопоставить его с Южно-Российским фронтиром, пока ещё мало изученным, но вызывающим справедливый интерес учёных и первые наработки в этой области [10].

Прежде всего, необходимо уточнить сам термин «фронт» и его содержательное наполнение. Изначально, по Тернеру, фронтиром называлась территория с подвижной границей, область захваченной у американских индейцев земли, которая переходила из рук в руки и оказывалась под влиянием коренного населения и переселенцев на «дикий Запад». Н. Ю. Замятин отмечает, что фронт это «зона неустойчивого равновесия», где имеют влияние несколько сил [3]. Мы будем опираться на предложенную ранее теорию классификации типов фронта, в которой выделяем цивилизационный, межкультурный, межконфессиональный, этнический, технологический, ценностный, информационный, военно-политический, языковой типы [1]. Поясним два основных типа фронта, важных для нашего исследования. *Цивилизационный фронт* понимается нами как территория с подвижной границей между передвигающимися (в процессе захвата или миграции) народами, стоящими на различных стадиях развития социально-экономической жизни, технологического уклада. Примерами цивилизационного фронта является классический аме-



риканский фронтир между белым европейцами и индейцами Америки. *Межкультурный фронтир* – зона с подвижной границей между культурами, стоящими приблизительно на одном материально-техническом уровне, связанная с их взаимопроникновением и влиянием друг на друга (проникновение европейцев в Китай, Индию в Новое время).

Данная типология может быть использована при изучении процесса завоевания той или иной территории, когда имеет место проявление комплекса всех видов фронта одновременно (поскольку имеется разница в культуре, уровне цивилизации, технологии, религии и т. д.). Однако могут иметь место и отношения, при которых выделяется тот или иной тип фронта как доминирующий; например, процесс исламизации или христианизации связан с межконфессиональным типом фронта, в то время как технологические или этнические различия могут и не играть при этом существенной роли.

Исходя из наиболее существенных признаков фронта, проанализируем особенности его проявления на территориях двух крупных российских фронтиров: юге России и в Сибири.

Прежде всего, фронтир отличает векторальность, направленность на продвижение по новым землям, с подчинением одного субъекта другим (цивилизационный тип фронта). В результате возникает подвижность границы, которая проявляется в результате завоевания земель, переселений народов, миграционных процессов.

Юг России, Нижнее Поволжье и Прикаспий – территория, которая была фронтиром исторически, поскольку её неоднократно завоевывали различные народы, в том числе скифы, сарматы, хазары, татаро-монголы, наконец, войска русского царства. Эти народы оседали на этой территории, образовывали уникальный синтез. Продвижение границ Российского царства на южные территории, как известно, произошло в XVI–XVII вв. путём завоевания Казанского ханства и относительно мирного присоединения Астраханского ханства царём Иваном Грозным. Процесс освоения русскими этих земель, на которых со времён Золотой Орды проживали татары, ногайцы, калмыки, осевшие кочевые народы, с XVII в. был постепенным, мирным и не был похож на американский вариант проникновения европейцев на Дикий Запад. Освоение южных территорий в направлении Каспийского моря начинается ещё с середины XVI в. История этого вопроса свидетельствует о том,

что долгих противостояний и военных конфликтов здесь не было. В 1556 г. в Астраханское ханство Иваном Грозным был направлен отряд казаков во главе с атаманом Филимовым. Уже зная о поражении Казани, Астраханское ханство сдалось без сопротивления. Царём Астрахани стал считаться московский правитель, а на месте от его имени управляли русские воеводы. Астраханское ханство окончательно вошло в состав России. Присоединение Астраханского ханства во многом происходило мирно, хотя отдельные военные противостояния имели своё место. С этими процессом были сравнимы и завоевания территорий Урала и Сибири.

Освоение Сибири начинается с 1581 г., с похода Ермака и формально завершается в 1639 г., когда казаки вышли к Тихому океану. Но тайга и тундра, которые составляли основную территорию Сибири, были малозаселёнными, поэтому здесь территория фронта имела свою специфику. Характер завоеваний Сибири казаками Ермака, как и в случае завоевания Казанского и Астраханского ханства, отличался от завоеваний англичанами земель американских индейцев: противостояние здесь вели не первобытные по уровню развития народы, а вооружённые воины в железных доспехах, с саблями и кольчугами, обладающие прекрасными навыками наездников. Разница в уровне развития двух столкнувшихся цивилизаций здесь имела место, хотя и не настолько контрастно, как в Америке. Эти завоевания положили начало формированию России как крупнейшего в мире евразийского государства.

Современный российский исследователь С. Скобелев подчёркивает, что «уже при присоединении Сибири применялся имперский опыт управления коренными народами, базировавшийся на практике управления подвластными народами, которая использовалась здесь ранее монголо-татарами» [8, с. 181]. Он заключался в минимальном вмешательстве во внутренние дела новых территорий и поддержке внутреннего самоуправления, в невмешательстве в дела религии и отсутствия (за редкими исключениями) прямого насилия при христианизации, взимании достаточно небольшой по размерам дани. С. Скобелев полагает, что «основные принципы имперского административного опыта татаро-монголов (наряду с некоторыми дополнениями), широко использованные российским самодержавием в практике управления народами Сибири, просуществовали до начала XX в.» [8].

О том, было мирным и бескровным завоевание Сибири или носило характер военного захвата, в отечественной истории ещё идут дискуссии, высказываются крайние точки зрения, что подробно излагает А. С. Зуев в статье «Характер присоединения Сибири в новейшей отечественной историографии» [4]. Он полагает, что истинный анализ событий вряд ли позволяет охарактеризовать их как «мирное присоединение», хотя фактического подтверждения военных столкновений, конфронтации и насилия над местным населением не сохранилось.

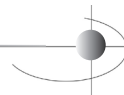
Однако вернёмся к сопоставлению Южного и Сибирского фронтиров. Особенностью их выступает высокая степень гетерогенности. И Юг России, и Сибирь отличает наличие разнородных культур, народов, этносов, исторически развивающихся в значительной близости друг от друга и имеющих подвижные границы. На территории Юга России традиционно проживали русский, казахский, татарский этносы, народы Кавказа, среди которых значительную долю составляют азербайджанцы и народы Дагестана. Начиная с момента присоединения к Российскому государству, русский этнос составлял меньшинство населения Астраханской губернии, только в XIX в. он начинает доминировать по численности по отношению к другим. Южный регион России стал местом проживания более 150 народов, 3 основных мировых конфессий, перекрёстком культурных традиций Востока и Запада. Этот регион исторически представлял собой пограничье, мир с меняющимися границами и высокодинамичными социальными, политическими, духовными процессами.

Что касается Сибирского фронта, то он также соединяет территории, где проживало множество этносов с разнообразными культурными традициями, что продолжило формирование России как евразийской страны. В Сибирское ханство до его завоевания входили сибирские татары, ханты (остяки), манси (вогулы), зауральские башкиры, якуты и др. Объединение народов в составе одного государства с одной стороны нанесло сокрушительный удар по их самобытной культуре, языку, традициям, многие из которых были безвозвратно утрачены, а с другой – создало новое единство народов, наладило коммуникацию между ними, способствовало их консолидации в составе целого.

Ещё одной значимой особенностью фронта, как правило, выступает высокая конфессиональная неоднородность, которая также имеется в Южно-Русском и Сибирском

фронтах. На территории Южного фронта две мировые религии – христианство и ислам исторически играют главную роль, несмотря на присутствие калмыцкого буддизма и иудаизма (со времён Хазарского каганата). Сибирский фронт оказался зоной пересечения православия и традиционных языческих культов, вытеснение которых было подобным миссионерству на Диком Западе в Америке. Астраханские земли традиционно были перекрёстком религий, вбирая традиции от Итиля – столицы Хазарского каганата, где официальной конфессией был иудаизм, и Сарая-Бату с приверженностью исламу; будучи близкой к буддистской Калмыкии, Астраханская губерния многие века была поликонфессиональной областью. После присоединения к России здесь начинается рост влияния христианства, строительство православных храмов и монастырей. Однако существенных конфессиональных конфликтов, связанных с насильственными методами проведения христианизации, не происходило. Это связано во многом с историческими традициями многонационального края и с тем, что конкурирующими сторонами выступали равные по значимости и статусу конфессии (в отличие от Сибирского фронта, где христианство противостояло языческим верованиям).

Важной чертой фронта является его периферийное положение, что находит отражение в частом отходе от правил и норм жизни, принятых в центре страны. И. П. Басалаева отмечает, что маргинальное геополитическое расположение фронта сказывается на таких явлениях, как административное бесправие и номинальность политической власти [2]. В зоне Нижнего Поволжья ещё с царских времён собирались «беглые люди», торговцы из различных земель, вольные рыбаки, не имевшие личной зависимости. Здесь была своеобразная вольница, не действовало крепостное право, можно было жить более свободно, чем в центральных регионах России. Ещё более ярко это проявилось в Сибири, о чём образно написала в своей работе «Зона освоения (фронт) и её образ в американской и русской культуре» Н. Ю. Замятина: «На краю обжитой территории в России и США оказывались люди сходной закваски: волей чрезвычайных обстоятельств, из-за неумеренных амбиций или просто непоседливого характера “вытолкнутые” из традиционного общества своей страны. Это отчаявшиеся бедняки, вроде хронически страдавших от неурожаев ирландцев и обитателей лондонского “дна”... Предприимчивые дельцы и про-



сто авантюристы. Степенных благопристойных граждан туманные окраины не манили ни в Америке, ни в России» [3].

Важной чертой фронта является и наличие природных богатств, за которые идёт борьба, будь то земля, золото, нефть, рыбные запасы и др. Р. Биллингтон, развивая теорию фронта, отмечал, что его характеризует «низкая плотность населения и обычно богатые и слабо разработанные природные ресурсы» [11]. Интересы каждой из сил, присутствующих в зоне фронта, выражаются в стремлении закрепить собственное доминирующее экономическое положение. В Сибири это были пушнина, серебро и золото, позже алмазы, лес, газовые и нефтяные месторождения. В Южно-Российском регионе в качестве важного геополитического ресурса выступал выход к Каспийскому морю, а также природные ресурсы дельты Волги и Северного Прикаспия.

Современная ситуация свидетельствует о том, что наиболее значимым ресурсом Сибирского и Южно-Российского регионов оказываются крупнейшие запасы газа и нефти, которые играют определяющую роль для экономического и политического развития государств. Ресурсы и безопасные территории с развитой инфраструктурой привлекают народы из регионов, где возникают проблемы с политической, экономической или демографической угрозами. В результате фронтира, которые первоначально были направлены от Центра к периферии и где русская культура продвигалась на заселённые территории, превращается в рефронт — зону, где процесс движения культурной границы направлен к Центру, а русская (в данном случае уже российская) культура теснится культурой народов Дальнего Востока (в Сибири), Кавказа и Средней Азии (на Юге России). Под влиянием активных миграционных потоков фронтирные проблемы

вновь становятся обострёнными, хотя их источник находится не в глубине империи, а близки её границ. Как в Сибири, так и на Юге России сегодня возникает проблема сохранения культурной безопасности в условиях гетерогенного, гетеротопного пространства, в котором сосуществуют различные традиции, эпохи, верования, жизненные уклады.

Итак, фронтирные области имеют свою специфику, которая состоит в наличии определённых признаков, маркеров, таких как гетерогенность, векторальность, интенсивная борьба за ресурсы, конфессиональные противоречия, неустойчивость границ, окраинное положение, свободный от традиций образ жизни и др. Эти факторы способствуют формированию фронтиров как особых неустойчивых зон, развитие которых, как правило, не приводит к их упорядочению, строгому подчинению традициям, закону, общим требованиям. Несмотря на то, что здесь складываются открытые толерантные межкультурные отношения, эти области относятся к группе риска, особенно в сфере культурной безопасности.

Современные глобализационные процессы не позволяют оставить теорию фронта исключительно для анализа прошлых лет. Территория Сибири сегодня становится зоной нового фронта, на этот раз речь идёт о массивном проникновении Китая (точнее граждан Китая) на российские территории за Уралом. Южно-Российский фронт так же переживает свой новый этап истории: здесь происходит активное движение народов Кавказа и Средней Азии в Нижнее Поволжье. Мощные миграционные потоки меняют сегодня очертания России, её культурный, этно-конфессиональный облик, причём не только окраин, но и самой столицы, заставляя задуматься о том, что целая страна сегодня способна оказаться в неустойчивом пограничном положении.

#### Список литературы

1. Баева Л. В. Типология и проблемы Южно-Российского фронта // Вестн. ВолГУ. 2014. № 2. С. 32–39.
2. Басалаева И. П. Критерии фронта: к постановке проблемы [Электронный ресурс] // Теория и практика общественного развития: электрон. науч. журнал. 2012. Режим доступа: <http://www.teoria-practica.ru/> (дата обращения: 20.02.2014).
3. Замятина Н. Ю. Зона освоения (фронт) и её образ в американской и русской культурах // Общественные науки и современность. 1998. № 5. С. 75–89.
4. Зуев А. С. Характер присоединения Сибири в новейшей отечественной историографии // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Культурный космос Евразии. Новосибирск. 1999. Вып. 1. С. 124–136.
5. Панарина Е. С. Мифы и образы Сибирского фронта [Электронный ресурс] // Культурная и гуманитарная география. 2013. Т. 2. № 1. Режим доступа: <http://www.gumgeo.ru/index.php/gumgeo/article/view/60> (дата обращения: 09.03.2015).
6. Романова А. П., Топчиев М. С., Саракаева Э. А. Межкультурные коммуникации на фронтире и вне фронта (сравнительный анализ) // Каспийский регион: экономика, политика, культура. 2013. № 3 (36). С. 298–303.
7. Романова А. П. Культурная безопасность как предмет философских дискуссий // Каспийский регион: экономика, политика, культура. 2012. № 4 С. 258–263.
8. Скобелев С. Демография как политика. Коренное население Сибири в составе Российской империи и СССР: динамика численности как отражение политики центра [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mreadz.com/new/index.php?id=343744&pages=48> (дата обращения: 09.08.2015).





9. Тихонов А. А. Фронтир Сибирский и Американский: точки зрения // Материалы науч.-практ. конф. «Вагановские чтения-2010» [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://samlib.ru/t/tihonov\\_zagraniy/frontirsibirskijamerikanskijtochkiizrenija.shtml](http://samlib.ru/t/tihonov_zagraniy/frontirsibirskijamerikanskijtochkiizrenija.shtml) (дата обращения: 26.02.2015).
10. Якушенков С. Н., Якушенкова О. С. Американский фронтир и российские аналоги в Поволжье и на Нижней Волге // Каспийский регион: экономика. Политика. Культура. 2010. № 1. С. 109–114.
11. Billington R. A. America's Frontier Heritage. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1991. 432 p.
12. Khodarkovsky M. Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire 1500–1800. Bloomington: Ed. Indianapolis, 2002. 346 p.
13. Turner F. J. The frontier in American history. N. Y.: Henry Holt And Company, 1962. 373 p.

#### References

1. Baeva L. V. Tipologiya i problemy Yuzhno-Rossiiskogo frontira // Vestn. VolGU. 2014. № 2. S. 32–39.
2. Basalaeva I. P. Kriterii frontira: k postanovke problemy [Elektronnyi resurs] // Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya: elektron. nauch. zhurnal. 2012. Rezhim dostupa: <http://www.teoria-practica.ru/> (data obrashcheniya: 20.02.2015).
3. Zamyatina N. Yu. Zona osvoeniya (frontir) i ee obraz v amerikanskoi i russkoi kul'turakh // Obshchestvennye nauki i sovremennost'. 1998. № 5. S. 75–89.
4. Zuev A. S. Kharakter prisoedineniya Sibiri v noveishei otechestvennoi istoriografii // Evraziya: kul'turnoe nasledie drevnikh tsivilizatsii. Kul'turnyi kosmos Evrazii. Novosibirsk. 1999. Vyp. 1. S. 124–136.
5. Panarina E. S. Mify i obrazy Sibirskogo frontira [Elektronnyi resurs] // Kul'turnaya i gumanitarnaya geografiya. 2013. T. 2. № 1. Rezhim dostupa: <http://www.gumgeo.ru/index.php/gumgeo/article/view/60> (data obrashcheniya: 09.03.2014).
6. Romanova A. P., Topchiev M. S., Sarakaeva E. A. Mezhekul'turnye kommunikatsii na frontire i vne frontira (sravnitel'nyi analiz) // Kaspiiskii region: ekonomika, politika, kul'tura. 2013. № 3 (36). S. 298–303.
7. Romanova A. P. Kul'turnaya bezopasnost' kak predmet filosofskikh diskussii // Kaspiiskii region: ekonomika, politika, kul'tura. 2012. № 4 S. 258–263.
8. Skobelev S. Demografiya kak politika. Korennoe naselenie Sibiri v sostave Rossiiskoi imperii i SSSR: dinamika chislennosti kak otrazhenie politiki tsentra [Elektronnyi resurs] Rezhim dostupa: <http://mreadz.com/new/index.php?id=343744&pages=48> (data obrashcheniya: 09.08.2015).
9. Tikhonov A. A. Frontir Sibirskii i Amerikanskii: tochki zreniya // Materialy nauch.-prakt. konf. «Vaganovskie chteniya-2010» [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://samlib.ru/t/tihonov\\_zagraniy/frontirsibirskijamerikanskijtochkiizrenija.shtml](http://samlib.ru/t/tihonov_zagraniy/frontirsibirskijamerikanskijtochkiizrenija.shtml) (data obrashcheniya: 26.02.2015).
10. Yakushenkov S. N., Yakushenkova O. S. Amerikanskii frontir i rossiiskie analogi v Povolzh'e i na Nizhnei Volge // Kaspiiskii region: ekonomika. Politika. Kul'tura. 2010. № 1. S. 109–114.
11. Billington R. A. America's Frontier Heritage. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1991. 432 p.
12. Khodarkovsky M. Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire 1500–1800. Bloomington: Ed. Indianapolis, 2002. 346 p.
13. Turner F. J. The frontier in American history. N. Y.: Henry Holt And Company, 1962. 373 p.

#### Библиографическое описание статьи

Баева Л. В. Проблемы культурной безопасности в изучении фронтальных регионов // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 37–42.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-37-42

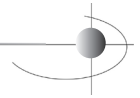
#### Reference to article

Baeva L. V. Problems of Cultural Safety in the Study of Frontiers // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 37–42.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-37-42

Статья поступила в редакцию 24.02.2016





УДК 130.2  
ББК 87.2

**Игорь Владимирович Гибелев,**  
кандидат философских наук,  
Совет по изучению производительных сил  
(117997, Россия, г. Москва, ул. Вавилова, 7),  
e-mail: gibelev@yandex.ru

### Европейский разум и жизненный мир: аналитика со-конституирования

В статье обсуждается одна из наиболее острых проблем самоопределения философского знания в культурной ситуации современности – соотношение историчности и универсальности рациональной рефлексии и жизненного мира в процессе осмысления феномена субъективности. Новизна исследования заключается в постановке вопроса о современных формах субъективности уже как со-конституировании европейского разума и жизненного мира. Показано отличие со-конституирования от феноменологического конституирования, разработанного Гуссерлем. К изучению субъективности мы подходим в ситуации одновременного присутствия трансцендентного и не-трансцендентного горизонтов в историчности существования. О субъективности в таком случае говорится в двух смыслах: она является и предварительным условием и результатом встречи мысли и иного (предельной немысленности предмета мысли). Разноречивость двух смыслов требует прояснения. Предположим, что их можно понять, если концептуализировать и пережить из самой их встречи, что достигается в процедуре со-конституирования. Методологическим инструментом, раскрывающим аналитику со-конституирования, выступает парадигма трансцендентальной рефлексии. Трансцендентализм применяется не столько в качестве гносеологического и когнитивно-эпистемологического способа рефлексии, сколько в его онтологическом прочтении, когда различность мысли и иного тематизируется не в субъект-объектной оппозиции, а в противопоставленности человека миру как целому. Сделан вывод о необходимости понять границу человека и мира как место встречи мысли и иного, место в котором рождается культура.

**Ключевые слова:** европейский разум, жизненный мир, конституирование, со-конституирование.

**Igor Vladimirovich Gibelev,**  
Candidate of Philosophy,  
Council for Study of Productive Forces  
(ul. Vavilova 7, Moscow, 117997 Russia),  
e-mail: gibelev@yandex.ru

### European Intelligence and Life-world: an Analytics of Co-constituting

This article brings up one of the urgent problems of self-determination of philosophical knowledge in the modern cultural situation – the balance between the historicity and the universality of rational reflection or life-world during the process of appreciation of subjectivity phenomenon. The novelty of the research lies in the formulation of the question about contemporary forms of subjectivity as about co-constituting of the European mind and the life-world. As the result, there is underlined difference between co-constituting and phenomenological constitution developed by Husserl. We come to the study of subjectivity in a situation of simultaneous presence of transcendental and non-transcendental horizons in the historicity of existence.

The subjectivity in this case is referred to in two ways: it is both a precondition and the result of the idea and the other (over-ideological limit in the object of thought) meeting. Two contradictory meanings require some clarification. We need to assume that they could be understood, if we conceptualize and experience them by their meeting itself, in the process of co-constituting. A paradigm of transcendental reflection acts here as the methodological tool that reveals the analytics of co-constituting. Transcendentalism is used not only as an epistemological and cognitive-epistemological way of reflection, but also in its ontological interpretation, where the difference of the thought and the other is not thematized in the opposition between subject and object, but in the opposition of a person and the complete world.

It is concluded that there presents a requirement of understanding the limit between the person and the world as the spot of meeting of the thought and the other, the spot, where the culture is born.

**Keywords:** European mind, the life-world, constituting, co-constituting.

*Конституирование субъективности в дилемме европейского разума и жизненного мира. Субъективность человека является одной из наиболее сложных проблем философии. Её по-разному решают в трансцендентальной и нетрансцендентальной*

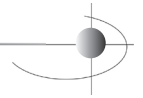
*(не-рефлексивной) манерах философствования. Если трансцендентализм в лице Канта, Гуссерля и Хайдеггера, Хабермаса исходит из приоритетности разума в конституировании субъективности, то не-рефлексивная философия, в качестве определений субъек-*

ективности, использует концепты эмфатичности и спонтанности, телесности, новой сензитивности, материальных факторов коммуникации, воплощённости. Обе стратегии эксплицируют фундаментальные основы бытия человека. Но усилий каждой из них в отдельности недостаточно – существование человека укореняется или в деятельности разума или в непосредственности переживания (например, телесный опыт в философии М. Анри [2]). В феноменологии Гуссерля переживание (Erleben) выражает синтез рефлексивного и эмпирического опыта как единство интенциональных и неинтенциональных переживаний. Однако нельзя сказать, что в гуссерлевом переживании равноправно удержаны рефлексивность и непосредственность переживания комплекса ощущений. Непосредственность переживания естественной установки, конституирующей жизненный мир, всё же находится в конфликте с противоестественной установкой редукции [5]. В «Кризисе европейских наук» Гуссерль реабилитирует историчность европейского разума и субъективности и отдаёт приоритет жизненному миру. При этом условием конституирования субъективности представлялось возвращение европейского разума на почву жизненного мира. В то же самое время Гуссерль полагает, что возвращение осуществимо с помощью редукции. Очищение рефлексивного и эмпирического опыта предполагает достижение слоя познания и бытийности, репрезентирующего собственную чистоту в качестве аутентичного гаранта абсолютного знания. В таком случае должна быть эксплицирована координация естественной установки и феноменологической редукции.

Представляется, что эта задача не была решена Гуссерлем. Двойственность феноменологической позиции составила условия её творческого развития в постфеноменологии. С одной стороны, критическим поворотом стали именно возможности редукции. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» отмечает: «Все недоразумения, которые Гуссерль имел со своими толкователями, экзистенциальными “инакомыслящими” и в конечном итоге с самим собой, происходят от того, что, дабы мир видеть и воспринимать его как парадокс, необходимо разорвать наше с ним привычное родство, и именно этот разрыв открывает нам немотивированное биение мира. Величайший урок редукции заключается в невозможности полной редукции. Вот почему Гуссерль всё снова и снова задаётся вопросом о возможности редукции» [6, с. 13].

С другой стороны, педалирование значимости естественной установки в постфеноменологии усилило радикальную историчность человеческого существования, что поставило феноменологическую парадигму перед фактом догматизации горизонта жизненного мира в современной культуре. В таком случае, поскольку полагание горизонта жизненного мира протекает в радикальной историчности, постольку совершенно неслучайно, что в современной философии, откликающейся на онтологическую и антропологическую проблематику, всё более настойчиво звучат апокалиптические и финалистские мотивы. Их нетрудно расслышать в фатализме Ж. Бодрийяра, в осмыслении феномена самовыставления человека по ту сторону бытия в концепции Дж. Агамбена или в раскрытии антропологических угроз в размышлениях о техновиртуальности (в разных модальностях, но в близкой интонации у П. Вирильо, Ф. Джеймиссона, С. С. Хоружего). В этой перспективе субъективность, помещаемая в пространство деятельности европейского разума или практик жизненного мира, не может быть конституирована. Не только самокритика разума, но и самоаффекция тела не выводит за пределы «слишком человеческого». В связи с этим фундаментальной проблемой современной философии выступает неясность имеющегося и возможного характера взаимодействия трансцендентальной и не-рефлексивной философии в деле конституирования субъективности.

*От конституирования к со-конституированию субъективности.* Современную философию характеризует своеобразное возвращение метафизического образа мысли. Оно не имеет характера ренессанса, а скорее выступает ответом на распространение практических форм постметафизики. Происходит переосмысление понятий универсальности, разума, отношения, иного, субъекта. Реанимация этих понятий совершается на постметафизической почве, что влечёт за собой неопределённую двойственность постметафизической мысли. Для неё генетическим истоком является кризис трансценденции: говоря словами В. Бенямина, её падение в человеческий удел [3, с. 237–242]. В конечности человеческого существования трансцендентность парадоксальным образом удерживается как историчность, сингулярность. В результате позиция субъективности определяется одновременной открытостью трансценденции и нетрансцендентному миру. В связи с этим возникает вопрос, является ли



трансцендентность и не-трансцендентность на деле одним горизонтом, который субъективность не в силах репрезентировать в качестве единства, или они составляют пока ещё нераскрытую конфигурацию двух взаимодополняющих, но различных горизонтов. Достаточно ли процедуры конституирования для ответа на этот вопрос, или конституирование субъективности на деле осуществляется как со-конституирование трансцендентного и не-трансцендентного горизонтов?

Теоретическая неясность связана с методологической неопределённостью. Либо для конституирования субъективности требуется радикализация феноменологического концепта переживания, что и происходит в практической философии, опирающейся на самодостаточность естественной установки жизненного мира и отбросившей идею универсальной рациональности. Либо апелляция к силе универсальности европейского разума приводит к несбыточному идеалу нормативной коммуникации или же, с другой стороны, к догматизации социокультурных филиаций европейского разума – в политике, образовании, искусстве. Не подталкивает ли в практической постметафизике понимание первичности естественной установки жизненного мира и непосредственной воплощённости смысла к догматизации и порче, которым прежде подпал европейский разум и научная рациональность, за что подверглись критике со стороны Кьеркегора, Ницше, отчасти Гуссерля, Хайдеггера, Адорно и Хоркхаймера, постструктуралистов?

По всей видимости, практическая постметафизика воспроизводит апорию понимания субъективности на новом витке своего развития, поэтому вынуждена обращаться к собственно метафизическим вопросам. Так, Э. фон Самсонов говорит о небывалой актуальности души в эпоху беспроводной коммуникации [9, с. 151], а идея множественности миров преломляется в дискуссиях о соотношении человеческой и иных форм субъективности (пассивной субъективности, внечеловеческих форм субъективности), их онтологическом статусе [4]. Метафизическое наследие философии, прежде находившееся в андеграунде современности, превращается в авангардные концепты мышления – само-темпорализацию индивида, дизайн будущего, техническое воплощение различных форм присутствия.

Представляется, что именно с возвращением метафизики в философии возобновляется её классическая тема – свободы челове-

ка как самодетерминации. Намерение современных постметафизических исследований обосновать пространство жизненного мира как место непосредственного присутствия смысла ставит вопрос о судьбе европейского разума в радикально историчном мире. Отсюда видно, что субъективность современного человека складывается в самой границе его метафизической и постметафизической истории. Особенность разработки феномена радикально историчной субъективности связана с тем, что теперь нет таких условий (эссенциальных или процессуальных), которые можно было бы выдвинуть как внеположный источник (бог, разум, история, бессознательное) полагаемая субъективностью границ со своей инаковостью.

Изъятие онтологических оснований ведёт к критике рефлексивности, интерпретации, репрезентации и претендует на построение моделей отношения человека и мира, превосходящих объяснение и понимание. Однако в реальности имеются лишь негативные определения: пост-антропология, пост-история, не-репрезентативность. Между тем неизбежный вопрос онтологического статуса современной субъективности, феноменологических множеств автоматически предполагает реанимацию интерпретативных процедур, поэтому реабилитация метафизического стиля мышления оборачивается в практические формы постметафизической философии.

Использование концепта границы в качестве инструмента, дающего понимание метаморфозам современности и фиксирующего несомненность исторической дистанции метафизики и постметафизики, осуществляется в ситуации радикальной историчности. Поэтому экспликация метафизического содержания актов со-конституирования выступает основополагающим методом исследования. Радикальная историчность, в которой опознала себя современная философия, втягивает в смутное, неясное поле рефлексии конкретные методы и методики гуманитарного знания. Методы диалектического анализа, герменевтики и феноменологии, деконструкции поставлены в не-рефлексивной манере мысли под вопрос. Между тем намерение удержать трансцендентальную позицию разума в полагании субъективности требует занять специфическую исследовательскую позицию. Путь к чистому сознанию, определяемый идеей редукции, согласно Гуссерлю, ведёт к субъекту, до-определившему себя до абсолюта. Правда, на этом рациональном

пути он удерживается благодаря непосредственной, эмпатической отнесённости к себе и к миру, которые в то же время выносит за скобки. Установка на осмысление присутствия трансцендентного в имманентном в таком случае выступает конкретной методикой аналитики со-конституирования.

*Граница субъективности и иного в историчности со-конституирования.* В этой связи можно предположить, что логика со-конституирования и её анализ позволят по-новому взглянуть на формирование современной субъективности в напряжённой коллизии естественной установки жизненного мира и противоестественной установки истин разума. Понимание логики со-конституирования европейского разума и жизненного мира позволит прояснить трансформации социальных институтов – образовательных, политических, экономических, то есть предоставит условия экологичного размещения научных истин разума на почве жизненного мира.

Для этого необходимо определить, какие рефлексивные и не-рефлексивные процедуры продуктивно включены в акт со-конституирования субъективности. Другими словами, возможно ли сконструировать какую-либо внеположность (инаковость как основание) и отвести ей место вовне историчности полагания границ субъективности, либо внеположность онтологически синтезирована с историчностью или даже превосходит её. Можно предвидеть, что продуктивность истолкования логики со-конституирования столкнётся с разноречивостью интерпретаций процедуры смыслонаделения такой логики – герменевтической, феноменологической, деконструктивистской, постфеноменологической, не-интерпретирующей и т. д.

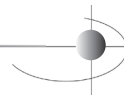
Такие исследователи, как Дж. Агамбен, Ж.-Л. Нанси, указывают на апорийность понимания субъективности в пост-истории. В размышлениях Агамбена значительную часть занимает проблема концептуализации человеческого и животного. Если «антропологическая машина», размышляет автор, больше не может функционировать, то радикальной трансформации подпадает соотношение открытости и закрытости субъективности радикально иному [1, с. 108–109]. Европейский разум и жизненный мир в ситуации конца истории совпадают в синтезе, понимание которого затруднено, поскольку в их совпадении вовлечены рефлексивные и не-рефлексивные способы отношения человека к миру. Данную вовлечённость следует мыслить в модальности одновременности, поскольку

утверждение рефлексии или не-рефлексивности в качестве предпосылки изобличает догматизм равно исторического и не-исторического мышления.

В философии Ж.-Л. Нанси тематика субъективности так же разворачивается в логике осмысления апории субъективности. Философ полагает, что современной мысли характерно представление о войне и мире, суверенности и рабстве, репрессии и бунте как рассеянных «везде и нигде». Такую консистенцию современности Нанси называет экотехникой. Она выдвигает вопрос о человечности человека и мирности мира как единственный осмысленный вопрос современности. Решение этого вопроса, полагает Нанси, не найдёт продуктивного ответа, если, как в классической философии, полагать, что современная субъективность конституируется деятельностью разума, выделяющего себя из жизненного мира, либо практиками, фундированными естественной установкой [7, с. 196–214]. Скорее, наоборот, полагая границу как онтологическую реальность, открывающую связь и различие жизненного мира и теоретического разума, можно приблизиться к пониманию субъективности человека.

В отечественной философии анализ феноменологической интерпретации концептов европейского разума и жизненного с помощью понятия открытости представлен фундаментальными исследованиями М. Б. Туровского, Л. С. Черняка, О. К. Румянцев, А. Ю. Шеманова, рассматривающих целеполагание, неопределённость как избыточность, границу субъективности в перспективе тематизации открытости иному. Здесь на первый план выдвигается идея онтологической приоритетности авторства иного в конституировании субъективности [8, с. 357–362]. Человек, с одной стороны, полагает границу с миром и одновременно снимает её, то есть способен воспринимать смыслы окружающего его сущего и мира как целого, отличая их от собственных смыслов, адресуемых миру. С другой стороны, исток этой способности уже древнегреческая философия находила в индивидуальности человека. В индивидуальности (не-делимости) он предстаёт как определённый, то есть осознаёт своё существование на границе сущего и бытия (и эту границу – себя как границу сущего и бытия – человек не может окончательно разделить или соединить) и поэтому выступает лицом, ответственным за полагание границы с миром. Индивидуальность не есть только очерченная отделённость человека от





внешнего мира. Как пишет А. Ю. Шеманов, «функция границы заключается в том, чтобы установить область, в которой то, что прямо касается человека (а это обширная область, поскольку он ни от чего не отделён абсолютно, субстанциально) оставляет нетронутым мир его субъектности» [13, с. 151]. Не будет преувеличением сказать, что европейская философия осознаёт себя философией границы – и уже потому, что само рождение философии как отграничение от мифа обрело тематизацию границы как новационную процедуру смыслонаделения [10, с. 570].

По словам Л. С. Черняка, человек способен ставить себя тематическим предметом рефлексии в круге сущего. В рефлексивном самообороте культура создается как концептуализация акта полагания границы со стороны мысли (человеческого существа) и столкновения мысли с границей своего понимания и переживания мира. Как раз в результате такого столкновения обнаруживается радикальность иного – предельная немисленность предмета мысли [11, с. 30–42]. Понимание человека в современной культуре конструируется мыслью, которая, обнаруживая свои пределы, становится скромнее в претензии понятийного исчерпания мира и строже в понимании самой себя. Граница её понимания не есть только временное неведение, связанное с недостатком теоретических знаний, информации и технического оснащения. Иное, находимое «мыслью-границей» (Л. С. Черняк), обращает человеку собственный голос. Поэтому, в философии культуры и философской антропологии, существенной заботой мысли выступает прояснение своей конституции, позволяющей воспринимать голос иного [12, с. 48–50].

В этой связи попытка эксплицировать логику со-конституирования предстаёт как концентрация и углубление вопроса онтологических оснований субъективности. Термин «онтологический» здесь не связан с пониманием природы всего сущего. Он призван прояснить «условия возможности понимания» границы субъективности в её двусмысленности.

Формула «условия возможности понимания» связана с трансцендентальной философией, установка которой раскрывается в том, что мысль авторствует в полагании границы себя и иного и сама же выступает в качестве этой границы. Хотя в современной манере рефлексии трансцендентализм зачастую воспринимается как архаичный и вместе с тем излишне самоуверенный способ мыслить (упрёк, адресуемый постструктуралистами, прежде всего, Декарту, Канту, Хайдеггеру, Хабермасу), он сохраняет критическую силу, удерживая от слепого принятия непосредственных позитивностей сакральных смыслов, телесной естественности, техновиртуальности.

При этом мы не находим большой продуктивности в отказе релеванности трансцендентальной установки современному состоянию культуры. Дело не только в том, что непосредственное самораскрытие иного как-то уж чрезмерно превосходит человека, «ничтожит» его онтологическое право обладать авторским голосом. Причина этого также в том, что в не-рефлексивной манере мысли Ж. Л. Мариона, М. Анри, Дж. Ваттимо, в теории не-репрезентативности Н. Трифта вопрос о границе человека и мира, на наш взгляд, не находит удовлетворительного ответа, поскольку не предполагает концептуализации встречи человека и мира как итог их взаимного усилия и не имеет намерения репрезентировать её. Проблема субъективности человека поэтому выступает как проблема его культурного бытия, отличительной особенности человека среди иных форм сущего. При этом метафизический строй таких рассуждений должен получить новое осмысление на почве постметафизической рефлексии. Строгость самопонимания мысли вовсе не означает, что она отказывается от усилий в полагании себя горизонтом, открывающим радикальность иного. Ригоризм мысли отвращает её от лёгкой надежды обосновать знание о мире в нём самом как естественной предметной данности, получающей отражение в эмпирических исследованиях.

#### Список литературы

1. Агамбен Дж. Открытое человек и животное. М.: РГГУ, 2012. 112 с.
2. Анри М. Феноменология жизни // Логос. 2011. № 3 (82). С. 172–185.
3. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: сб. статей. М.: РГГУ, 2012. 288 с.
4. Визгин В. П. Идея множественности миров: Очерки истории. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 336 с.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск: Харвест: М.: АСТ, 2000. 752 с.
6. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука : Ювента, 1999. 606 с.
7. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. 272 с.





8. Румянцев О. К. Воспроизведение и конструирование в европейской мысли // *Метаморфозы разума в европейской культуре*. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 648 с.
9. Самсонов фон Э. «Я очень хотела бы радикализации понятий, и даже своего рода архаической радикализации»: Беседа с Элизабет фон Самсонов // *Хора*. 2010. № 1–2. С. 150–156.
10. Туровский М. Б. Цикл лекций «Древнегреческая философия» // *Метаморфозы разума в европейской культуре*. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 648 с.
11. Черняк Л. С. Вечность и время: возвращение забытой темы. М.; СПб.: Нестор-История, 2014. 696 с.
12. Черняк Л. С. Открытость. Позиция 1.1. Рациональность культуры // *Теоретическая культурология*. М.: Академ. Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. 624 с.
13. Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека и культура. М.: Академ. Проект, 2007. 479 с.

#### References

1. Agamben Dzh. *Otkrytoe chelovek i zhivotnoe*. М.: RGGU, 2012. 112 s.
2. Anri M. *Fenomenologiya zhizni* // *Logos*. 2011. № 3 (82). S. 172–185.
3. Ben'yamin V. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya: sb. statei*. М.: RGGU, 2012. 288 s.
4. Vizgin V. P. *Ideya mnozhestvennosti mirov: Ocherki istorii*. М.: Izd-vo LKI, 2007. 336 s.
5. Gusserl' E. *Logicheskie issledovaniya. Kartezijskie razmyshleniya. Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. Krizis evropeiskogo chelovechestva i filosofiya. Filosofiya kak strogaya nauka*. Minsk: Kharvest: М.: AST, 2000. 752 s.
6. Merlo-Ponti M. *Fenomenologiya vospriyatiya*. SPb.: Nauka : Yuventa, 1999. 606 s.
7. Nansi Zh.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe*. Minsk: Logvinov, 2004. 272 s.
8. Rummyantsev O. K. *Vosproizvedenie i konstruirovaniye v evropeiskoi mysli* // *Metamorfozy razuma v evropeiskoi kul'ture*. М.: Progress-Traditsiya, 2010. 648 s.
9. Samsonov fon E. «Ya ochen' khotela by radikalizatsii ponyatii, i dazhe svoego roda arkhaischeskoi radikalizatsii»: Beseda s Elizabet fon Samsonov // *Khora*. 2010. № 1–2. С. 150–156.
10. Turovskii M. B. *Tsiki lektsii «Drevnegrecheskaya filosofiya»* // *Metamorfozy razuma v evropeiskoi kul'ture*. М.: Progress-Traditsiya, 2010. 648 s.
11. Chernyak L. S. *Vechnost' i vremya: vozvrashchenie zabytoi temy*. М.; СПб.: Nestor-Istoriya, 2014. 696 s.
12. Chernyak L. S. *Otkrytost'. Pozitsiya 1.1. Ratsional'nost' kul'tury* // *Teoreticheskaya kul'turologiya*. М.: Akadem. Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga; RIK, 2005. 624 s.
13. Shemanov A.Yu. *Samoidentifikatsiya cheloveka i kul'tura*. М.: Akadem. Proekt, 2007. 479 s.

#### Библиографическое описание статьи

Гибелев И. В. Европейский разум и жизненный мир: аналитика со-конституирования // *Гуманитарный вектор*. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 43–48.

#### Reference to article

Gibeleev I. V. *European Intelligence and Life-world: an Analytics of Co-constituting* // *Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies*. 2016. Vol. 11, No 2. P. 43–48.

**Статья поступила в редакцию 30.01.2016**



УДК 37  
ББК 74

**Надежда Николаевна Замощникова,**  
кандидат педагогических наук, доцент,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),  
e-mail: nadezhdanick@mail.ru

**Реформирование образования в РФ 1991–2015 годы:  
от структурно-функционального диссонанса  
социальной системы к поиску баланса интересов её субъектов**

В работе представлено описание становления и развития современного облика образовательной системы в Российской Федерации в контексте социальных вызовов конца XX – начала XXI в. В статье выявлены основные этапы модернизации системы образования в 1991–2015 гг., произведена экспликация декларируемых и латентных целей, показаны средства реализации модернизационных мероприятий, положительные и отрицательные последствия и результаты каждого периода, выявлено основное противоречие реформирования – структурно-функциональный диссонанс образования как социальной системы.

Нами было выделено шесть основных этапов на основе наиболее значимых мероприятий и нормативных актов, обеспечивающих их проведение. В статье проанализированы процессы, способы достижения этих целей, их положительные и отрицательные эффекты, основные результаты, проведённых мероприятий для каждого из выделенных этапов.

На основе системно-генетического подхода выделены базовые процессы, лежащие в основе системообразующих мероприятий каждого этапа модернизации образования. Сформулированы положения о социальных последствиях действий, предпринятых в рамках процесса модернизации образования, изменения в обществе и противоречивые ожидания всех субъектов системы образования на представленных этапах. Выявлены основания рассогласованности в виде низкой культуры управления социальными изменениями.

**Ключевые слова:** образование, система образования, реформирование системы образования, модернизация, структурно-функциональный диссонанс.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-49-60

**Nadezhda Nikolaevna Zamoshnikova,**  
Candidate of Pedagogy, Associate Professor,  
Transbaikal State University  
(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),  
e-mail: nadezhdanick@mail.ru

**Reforming of Education in the Russian Federation in 1991–2015:  
from the Structural and Functional Dissonance  
of Social System to Search of Balance of its Subjects' Interests**

The article describes the emergence and development of the modern image of the educational system in the Russian Federation in the context of social calls of the end of the XX<sup>th</sup> – beginning of the XXI<sup>th</sup> centuries. In the article, the main stages of the education system modernization in 1991–2015 are revealed, the explication of the declared and latent purposes is made, the means of implementing modernization actions, effects and the results of each period are shown, the main contradiction of reforming – a structural and functional dissonance of education as a social system is revealed.

We allocated six basic stages, based on the most significant actions and regulations providing their carrying out. Processes, ways of goal achievement, its positive and negative effects, the main results of the actions for each of the stages allocated are analyzed in the article.

On the basis of the system and genetic approach, the basic processes which are the underlying of backbone actions of each stage of education modernization are allocated. Regulations on social consequences of actions taken within process of modernization of education, change in society and contradictory expectations of all subjects of an education system at the stages presented are formulated. Disagreement bases in the form of low culture of social changes management are revealed.

**Keywords:** education, education system, reforming of education, modernization, structural and functional dissonance.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-49-60

Первый этап реформирования системы высшего образования происходил в период 1991–1992 гг. Первоочередными его целями стали: необходимость обеспечения вариативности образования, максимально возможной степени его индивидуализации; дифференциация структуры системы образования и информатизация образования (рис. 1).

Основные направления изменения содержания образования, введение новых методик и технологий имели как положительный эффект, так и побочные негативные воздействия. Сложная социальная ситуация в стране стимулировала часть учителей к поиску путей решения проблемы, которые бы способствовали стабилизации образования. Это активировало создание альтернативных форм образовательных учреждений – корпоративных, частных и государственно-муниципальных. По существу, это были попытки создать вариативное образование.

Вместе с тем они спровоцировали системную девальвацию и снижение уровня общего образования основной массы учащихся. Одним из способов достижения целей данного этапа было создание новой институционализации системы образования путём организации частных образовательных учреждений. Обнадеживало то, что возникла возможность альтернативы в выборе более подходящего образования, так называемого лифта социальной мобильности. Этот способ имел и обратную сторону. Не каждый мог поступить на ту специальность, которую хотел, так как частные образовательные учреждения были платными, а муниципальные имели недостаточное финансирование и не могли обеспечить качество социального заказа на требуемые специальности. Активизировалась коррупция в образовании, что в целом способствовало снижению требований к учащимся, общего уровня образования с государственным субсидированием и процветанию зарубежных благотворительных фондов, влияющих на содержание образования. Результатом модернизации образования этого периода явились процессы социального расслоения, где образование стало индикатором социального и экономического статуса личности и расслоения общества. Появился феномен частного образования как системы закрепления социального расслоения и механизма обеспечения социального лифта.

В данных условиях никто не взял на себя социальную ответственность за разработку нового содержания образования, что было сложно осуществить без обретения социального согласия о том, что такое новое содержание и качество образования.

Процесс реформирования системы образования на первом этапе отражает то, что в научной литературе получило определение как «отделение деятельностных функций от структуры» [6]. Однако, на наш взгляд, в данном процессе проявляются более глубокие изменения в обществе и противоречивые ожидания всех субъектов системы образования, которые позволили определить его как феномен структурно-функционального диссонанса, несущего в себе рассогласованность между структурой образования как социальной системой и его реальными и декларируемыми функциями.

Принцип вариативности стал входить в противоречие с задачами сохранения единого образовательного пространства и общедоступности образования.

Структурно-функциональный диссонанс системы образования также был обусловлен экономической нестабильностью: дефицитом бюджетов всех уровней, неполным и несвоевременным финансированием. Усилилась тенденция сокращения расходов на образование в общем объёме расходной части государственного бюджета. Уровень оплаты труда и социальных льгот девальвировал ценность и престиж педагогического труда, препятствовал привлечению и закреплению высококвалифицированных кадров и молодёжи в систему образования, последствия чего сохранились и углубились в настоящее время.

Отсутствие необходимого экономического обеспечения делало декларативными государственные гарантии бесплатного и общедоступного среднего образования. При бесплатном общем среднем образовании родители вынуждены были платить в большинстве гимназий, лицеев за «углублённую программу». При этом было практически невозможно поступить в вуз на основе школьной программы без репетиторства или платных курсов.

Второй этап модернизации системы образования происходил в период 1993–1997 гг., декларировал улучшение состояния системы образования посредством либерализации и индивидуализации образования. По существу, этот этап фактически привёл к массовой имитации высшего образования за счёт увеличения роста числа студентов в связи с расширением разнообразия организационно-правовых форм образовательных учреждений и предоставления свободы выбора форм и видов обучения. А условия кризиса 90-х гг. вынуждали государство избегать затрат на систему образования (рис. 2).

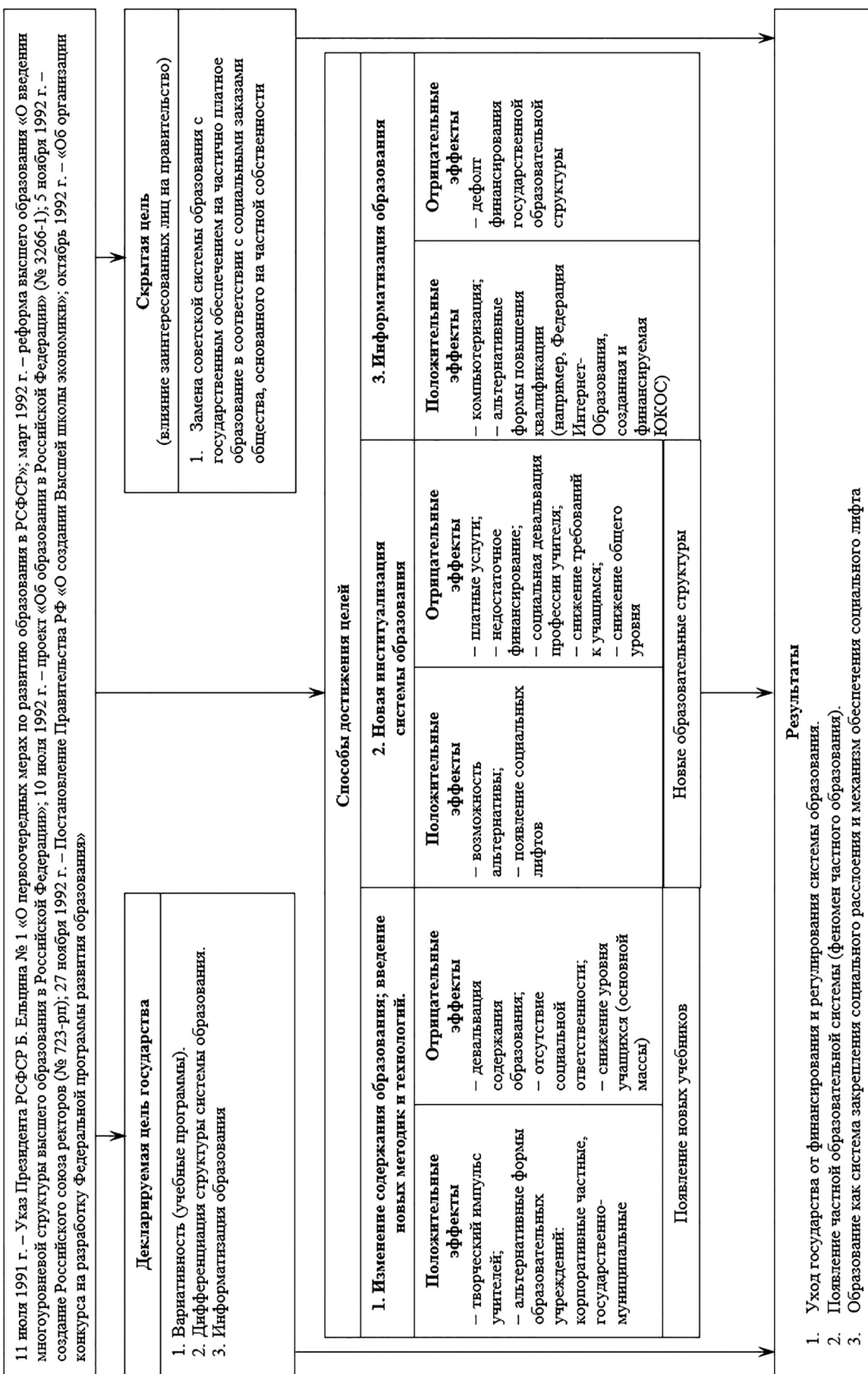
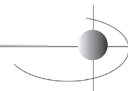


Рис. 1. Схема первого этапа реформирования системы образования



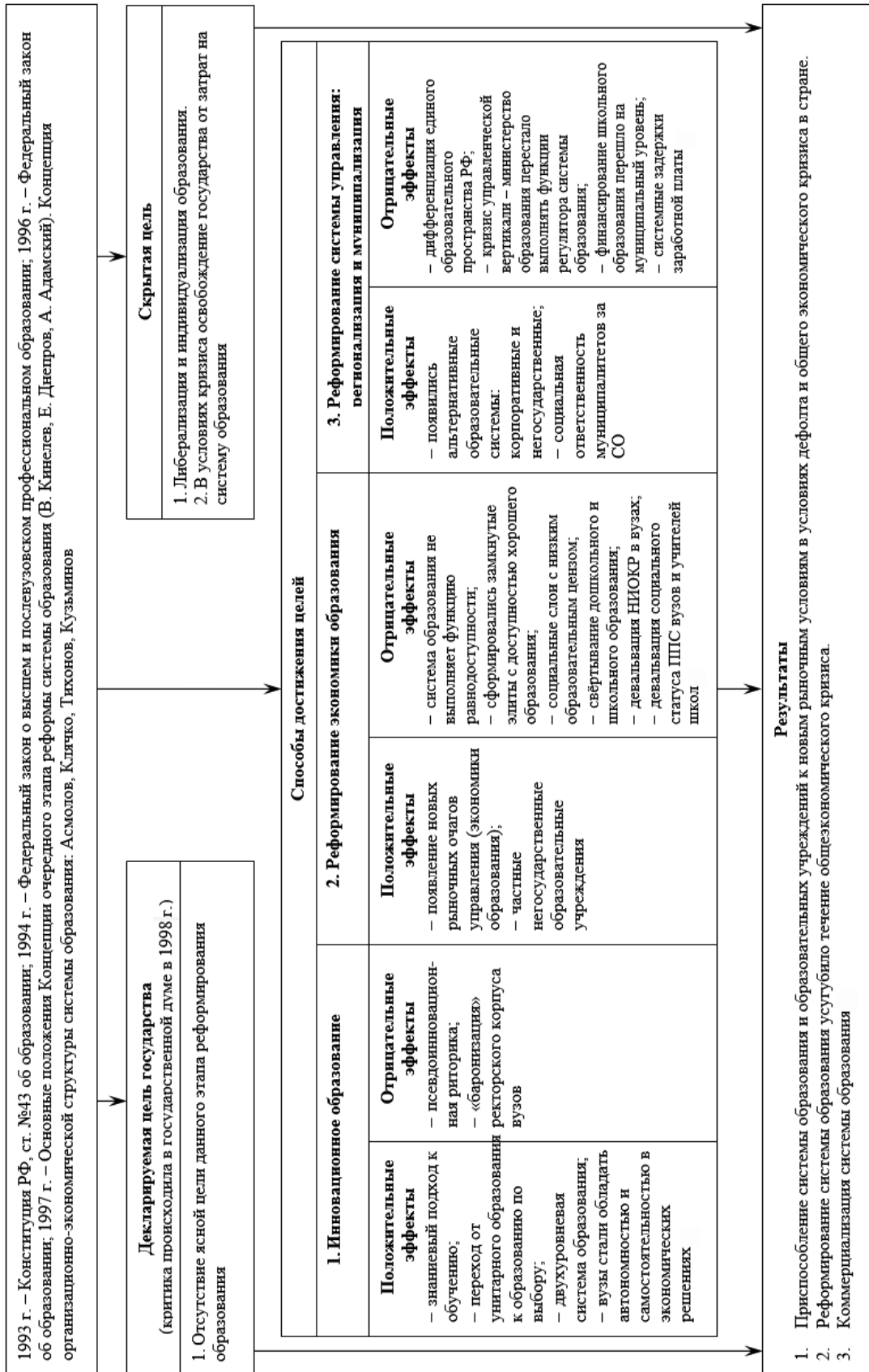
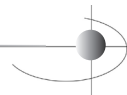


Рис. 2. Схема второго этапа реформирования системы образования





Реформирование происходило в условиях обострения политического и общеэкономического кризиса в стране. Углубление кризиса потребовало внесения жёстких корректив в принятые направления реформирования системы образования на втором этапе. Инновационное образование давало как положительные, так и отрицательные эффекты. К числу первых можно отнести переход от унитарного образования к образованию по выбору, частичную автономность и самостоятельность вузов в экономических решениях. Это способствовало решению ряда социальных задач: доступность высшего образования граждан за счёт увеличения количества вузов, снижение их требований к абитуриентам и студентам. Но всё это происходило за счёт бюджета самого населения, что неизбежно привело к межрегиональной дифференциации между городской и сельской местностью, а также дифференциации возможностей получения качественного образования детьми из семей с разным уровнем доходов. Сформировались замкнутые элиты с доступностью хорошего образования. Происходило свёртывание всего образования, девальвация социального статуса ППС вузов и учителей школ, что способствовало всё большей коммерциализации системы образования.

В 1997 г. Правительство РФ подготовило проект «Концепции очередного этапа реформирования системы образования» (В. Кинелев, Е. Днепров, А. Адамский). На парламентских слушаниях в Государственной Думе в январе 1998 г. Концепция была подвергнута принципиальной критике представителями научно-педагогической общественности. Среди недостатков Концепции отмечалось отсутствие чётко сформулированных целей реформирования системы образования. Это не удивительно. Отсутствие ясных, социально ответственных и стратегических целей реформирования, модернизации образования – основная проблема всего российского государственного управления, потому что в имеющихся социальных условиях обретение ясной социальной программы, национальной идеи, объединяющей всех субъектов социальной системы, должно происходить посредством социального консенсуса относительно потребностей всех слоёв общества в качественном образовании.

В результате социальных сдвигов значительная часть населения оказалась отсечённой не только от качественного, но и от всякого образования вообще, появляется растущий слой малообразованных и необразованных россиян, по существу, выпавших из

системы образования и сумевших в лучшем случае закончить лишь несколько классов.

Принцип многоуровневого финансирования отрицательно сказался на социальном статусе научных работников. Научные работники фактически стали членами временных творческих коллективов, финансируемых без учёта реально сложившихся научных направлений и школ. Ухудшилось взаимодействие высших учебных заведений с организациями промышленности, опытными и экспериментальными базами, что привело к снижению качества учебного процесса, прежде всего свёртыванию энергоёмких лабораторных работ и практической подготовки будущих специалистов.

Появление значительных внебюджетных средств за счёт платного приёма в государственных вузах сделали многие государственные вузы реальным субъектом рыночных отношений. Псевдоинновационная деятельность вузов привела к тому, что вузы становятся соучредителями различных коммерческих организаций, активно работающих на рынке. Во многих государственных вузах произошла резкая дифференциация доходов между руководителями высшего звена и ППС. Ректоры стали председателями или членами Советов директоров коммерческих структур, о чём свидетельствовали данные мониторинга уровня доходов ректорского состава вузов России, которые сопоставимы с доходами топ-менеджеров госкорпораций.

В третий этап реформирования (рис. 3) сфера образования постепенно превратилась в зону социальной напряжённости. Уровень заработной платы в системе образования составлял чуть более 50 процентов от уровня заработной платы в области промышленности и значительно отклонялся от нормы прожиточного минимума.

Государство декларировало гарантию конституционных прав граждан в образовательной сфере и также стремительно освобождалось от затрат при высокой коррупционной составляющей. Реформирование организационно-экономического механизма этого этапа было направлено на улучшение взаимодействия федеральных и региональных государственных органов с органами местного самоуправления с целью передачи финансирования системы образования на муниципальный уровень, что и отразило основную цель государства. На данном этапе не удалось осуществить реформирование образования таким образом, чтобы оно смогло стабилизировать социально-экономическое

положение системы образования, произошло значительное сокращение финансирования.

Четвёртый этап модернизации образования РФ (рис. 4) охватывал процессы, которые протекали в российской системе образования в 2000–2005 гг., основным отличительным признаком данного этапа была продуманность социокультурной обусловленности модернизации, чёткий анализ ситуации и наличие реальных финансовых механизмов обеспечения результативности реформ.

Так, в апреле 2000 г. была принята Федеральная программа развития образования. В ней рассматривалось состояние системы образования, были сформулированы основные проблемы её развития. Указывался целый ряд факторов, которые оказывали дестабилизирующее воздействие на деятельность образовательных учреждений. Среди них основными являлись социальная и экономическая нестабильность в обществе, острый дефицит финансовых средств в связи с кризисным положением в экономике, неполнота нормативной правовой базы в области образования, систематическое неисполнение норм законодательства в области образования. Законом было установлено, что Федеральная программа развития образования реализуется в 2000–2005 гг. и предусматривает обеспечение нормального функционирования и устойчивого развития системы образования. Также на этом этапе были приняты документы, призванные определить государственную политику Российской Федерации в сфере образования на более длительную перспективу.

В 2000 г. была принята Национальная доктрина образования в Российской Федерации. Данный документ устанавливал приоритет образования в государственной политике, стратегию и основные направления его развития, определял цели воспитания и обучения, пути их достижения посредством государственной политики в области образования. Доктрина была рассчитана на период до 2025 г. В 2002 г. была принята «Концепция модернизации российского образования на период до 2010 года».

Анализ декларируемых целей принятых документов показал наличие долгосрочной перспективы системных изменений – создание единого образовательного пространства.

В системе высшего образования в 2000–2005 гг. произошли изменения, принципиальные для дальнейшего развития этого сегмента системы образования. В сентябре 2003 г. Российская Федерация присоединилась к Болонской декларации и взяла на себя обяза-

тельства по вхождению в единое образовательное пространство Европы. Теперь уже появился «внешний срок» – к 2010 г. должен быть реализован ряд мер по модернизации собственного образования и, в частности, обеспечено введение сопоставимого с общеевропейской системой многоуровневого высшего образования (бакалавр – магистр), создание новых образовательных стандартов. Также одним из необходимых условий этого процесса стало введение новых способов оценки знаний школьников.

На данном этапе не удалось вовлечь бизнес в финансирование образовательных программ, в их управление, несмотря на то, что он являлся основным потребителем выпускников.

Получение высшего образования в период 2000–2005 гг. становится социальной нормой для населения России, важнейшим социальным маркером для населения, а также нормой для работодателя. В этот период высшее образование для молодёжи перестаёт быть источником профессиональных знаний и умений, а берёт на себя функцию социализации. При этом выбор будущей профессиональной деятельности сместился в сторону экономических, управленческих, юридических, гуманитарно-социальных и специальных сервисов.

Анализ предыдущих этапов выявил наличие рассогласованности системы образования: его структурной составляющей с выполняемыми функциями. На пятом этапе (рис. 5) с принятием Федеральной целевой программы развития образования напряжение снизилось. В 2009 г. были внесены поправки в закон «Об образовании РФ». Этот этап модернизации системы образования отличался от предыдущих тем, что декларируемая и скрытая цели реформ совпадали – был создан механизм сопряжения содержания и структуры образования с запросами рынка труда. Видимо, в процессе всех попыток модернизации образования был осознан фактор необходимости управления реформированием на основах принципов стратегического менеджмента. Данный этап отражает наличие некоторых принципов стратегического менеджмента: идеологию изменения, необходимость адресного финансирования, социальных мероприятий, проектов по общественному признанию ФЦПРО. Однако отсутствовал фактор социального лидерства, идея социального партнёрства и ответственности в связи с неготовностью самого правительства и регуляторов к подобным реформам.

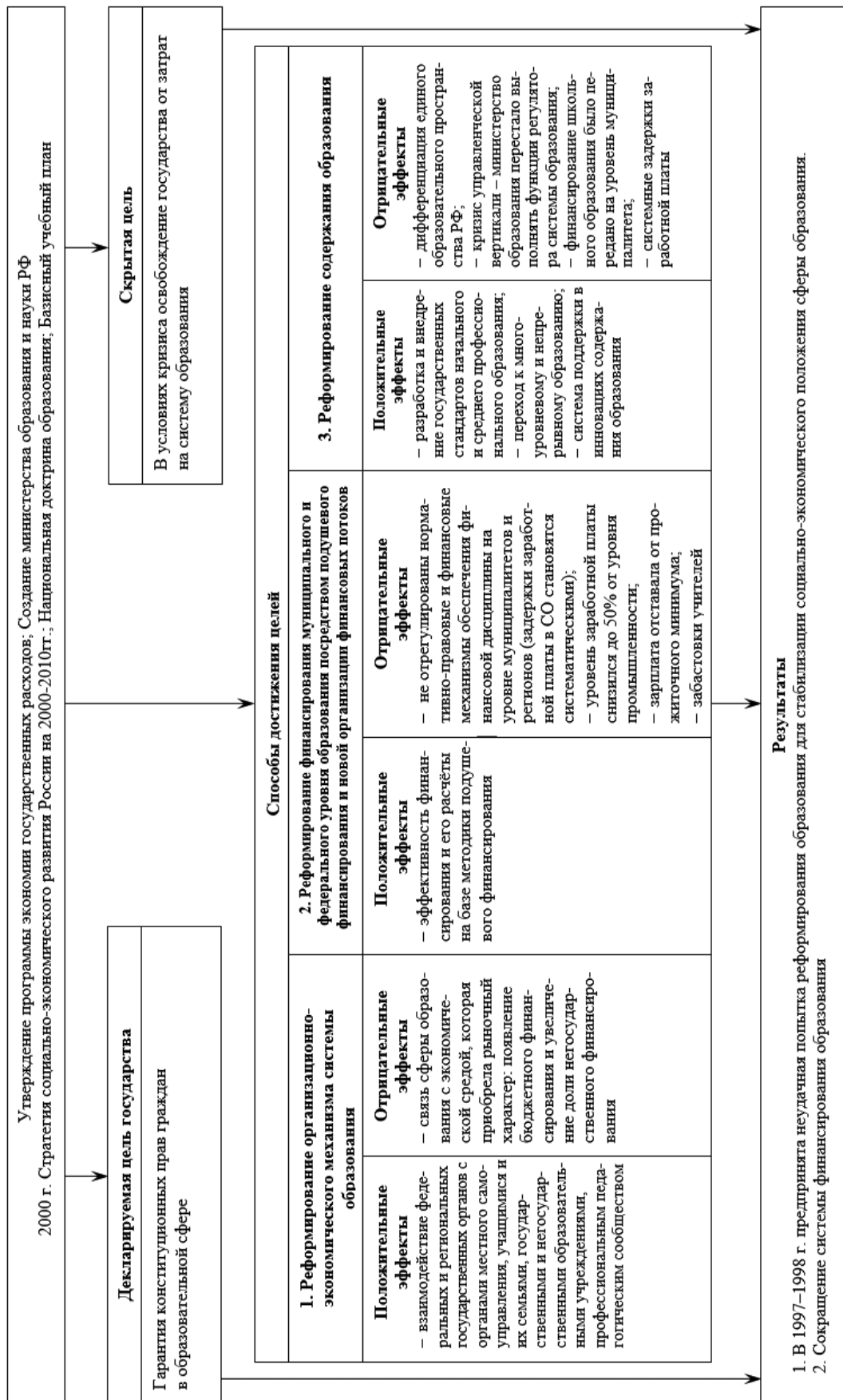
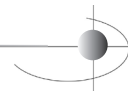


Рис. 3. Схема третьего этапа реформирования системы образования

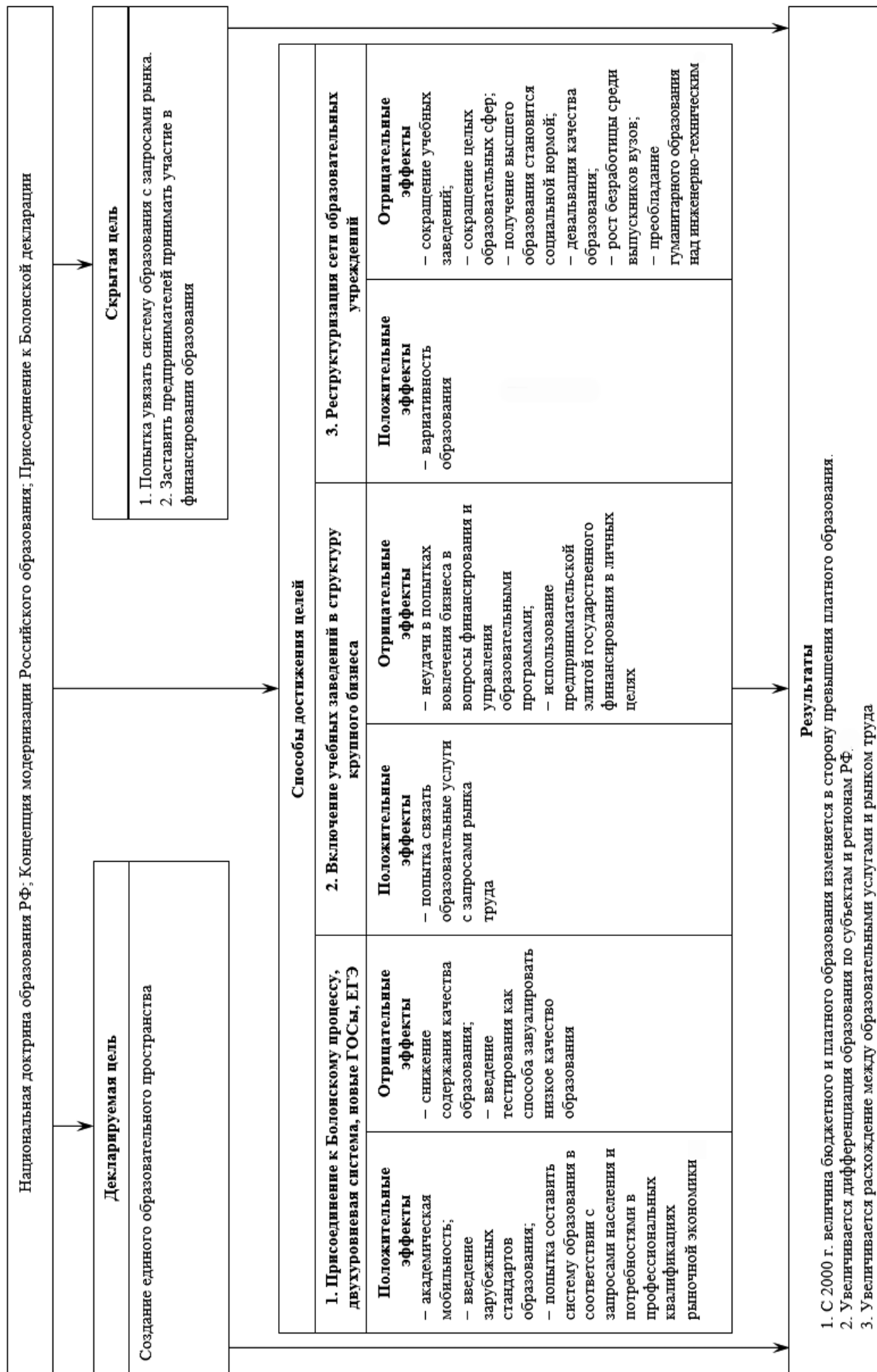


Рис. 4. Схема четвертого этапа реформирования системы образования

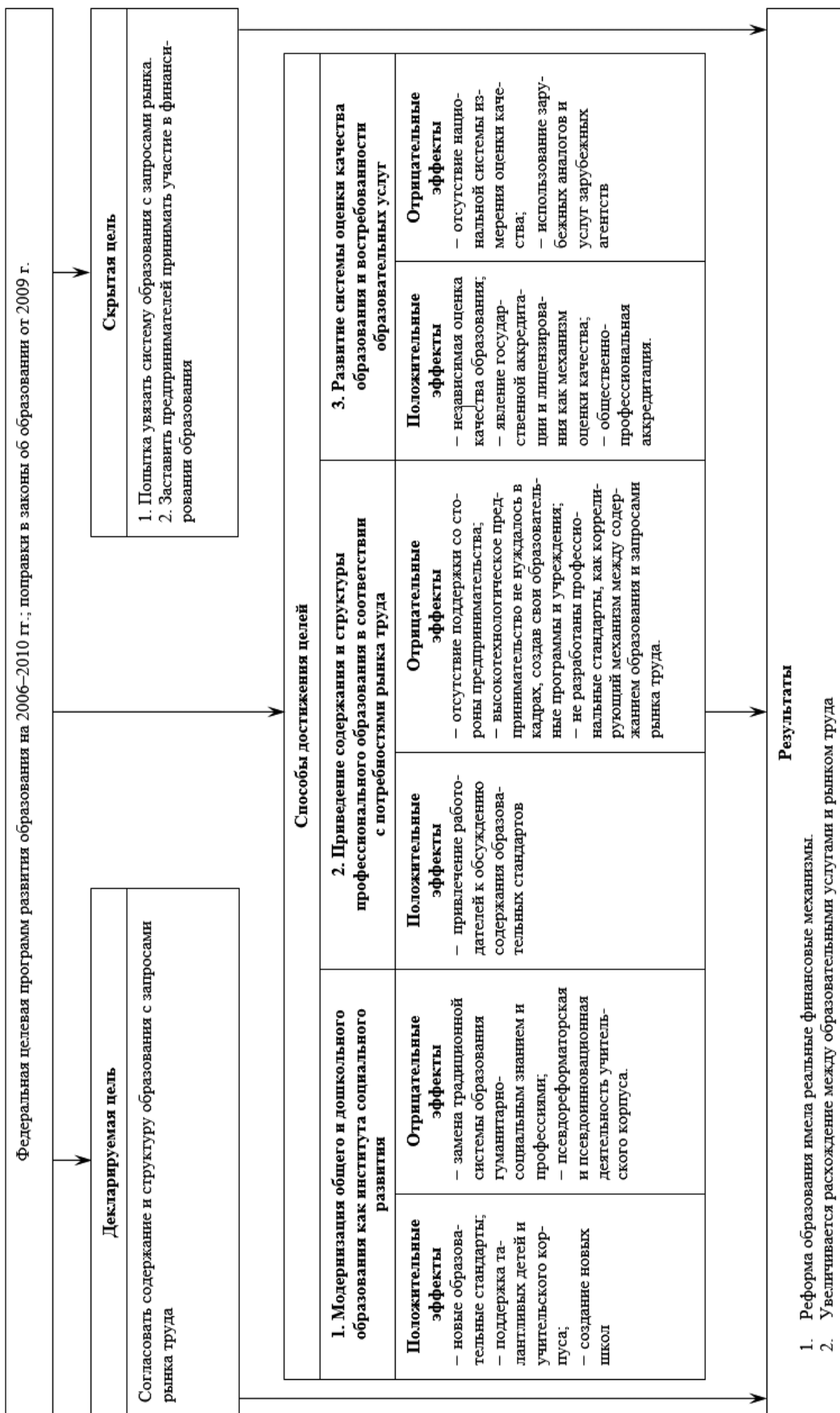
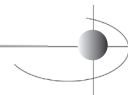


Рис. 5. Схема пятого этапа реформирования системы образования



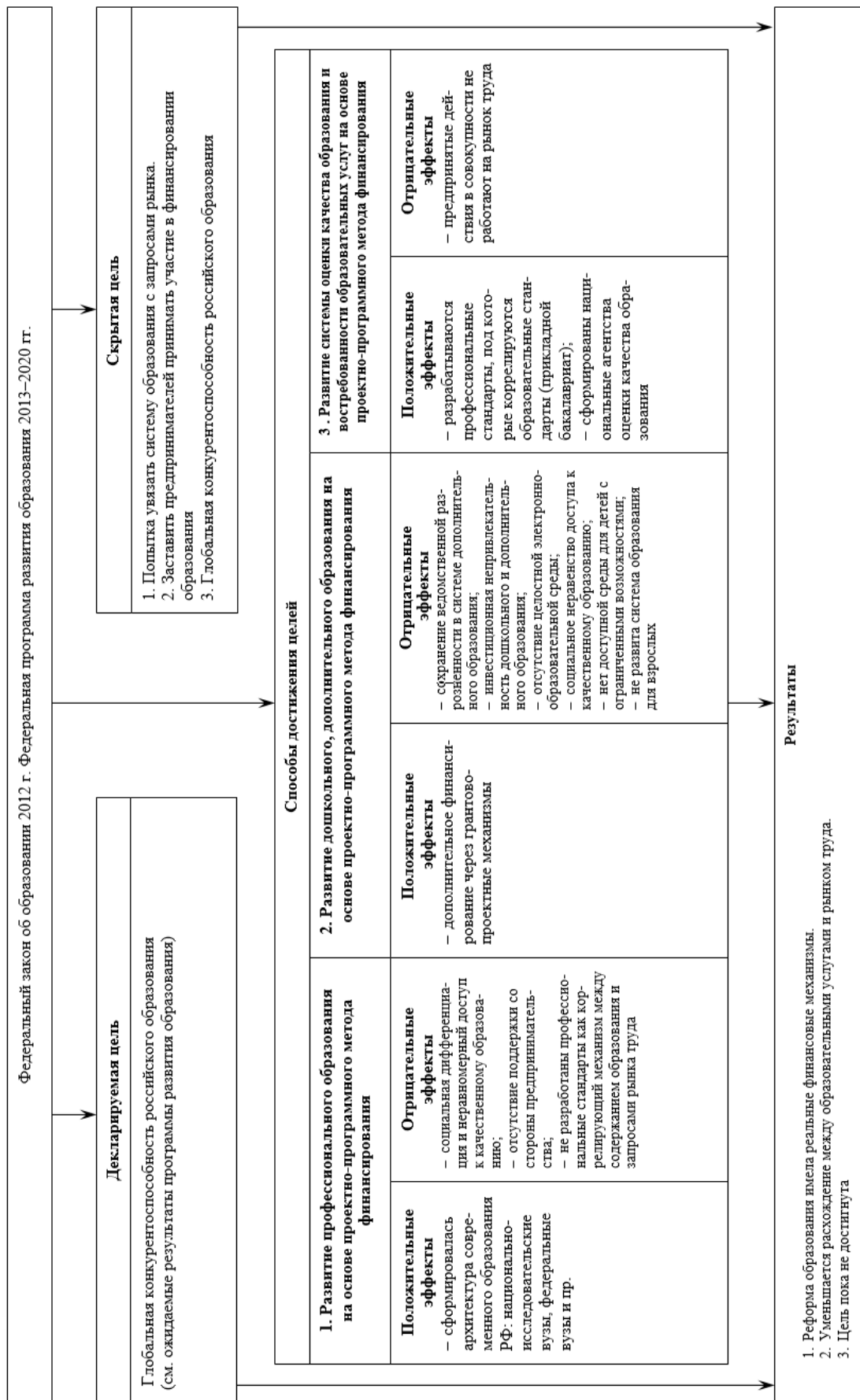
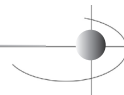


Рис. 6. Схема шестого этапа реформирования системы образования



К противоречивым процессам модернизации можно отнести появление феномена псевдореформаторской и псевдоинновационной деятельности системы. В целях частичного устранения этой проблемы была введена система оценки качества образования и образовательных услуг. Были усилены существующие два управленческих механизма оценивания: профессиональные конкурсы и система аттестации и лицензирования учителей – созданием филиалов зарубежных агентств по оценке качества (общественные и профессиональные). Минусом было то, что государство пользовалось аналогами и услугами зарубежных агентств.

Итак, в период 2005–2010 гг. одной из приоритетных задач являлось развитие системы оценки качества образования и востребованности образовательных услуг. Появилась независимая оценка качества образования, государственной аккредитации и лицензирования как механизм оценки качества – общественно-профессиональная аккредитация. Центр оценки качества образования ИСМО РАО принимал участие в организации и проведении международных сравнительных исследований качества образования (PIRLS, TIMSS, PISA, CIVIC, SITES) в России. Но, несмотря на это, не были разработаны национальные системы измерения оценки качества. Для оценки качества образования страна до сих пор пользуется зарубежными аналогами и услугами зарубежных агентств.

На этом этапе цели проведенных реформ были частично достигнуты. Реформа образования имела реальные финансовые механизмы. Уменьшилось расхождение между образовательными услугами и рынком труда.

Шестой этап модернизации образования РФ (рис. 6) охватывает период с 2010 г. по настоящее время. Глобальная конкурентоспособность российского образования стала

главной целью образовательной системы. На основе проектно-программного метода финансирования как одного из элементов стратегического менеджмента был сформирован механизм устранения социальной дифференциации; обеспечения равного доступа к качественному образованию; разработки профессиональных стандартов, коррелирующих содержание образования и запросы рынка труда; устранения ведомственной разрозненности и инвестиционной непривлекательности системы образования.

Тем не менее, главной проблемой остаётся социальная дифференциация и неравный доступ к качественному образованию, что усугубляется современной структурой вузовского образования (НИУ, опорные вузы и т. п.). Отсутствует поддержка со стороны предпринимательства. Не разработаны профессиональные стандарты как коррелирующий механизм между содержанием образования и запросами рынка труда.

Проанализировав этапы модернизации системы российского образования, можно сделать вывод, что на протяжении последних 20 лет российское образование находится в состоянии активного проведения реформ с недостаточной их результативностью, социальной противоречивостью последствий. Основная причина всех явлений – отсутствие практики широких общественных обсуждений, механизмов обретения социального консенсуса потребителей и субъектов образования.

Реформирование системы образования не приносило существенных результатов, так как регулятором были не выполнены основные компоненты стратегии менеджмента образования: не поставлена чётко ясная цель системы образования, не разработана конкретная программа действий, не были вовлечены все заинтересованные субъекты – управленцы, учителя, СМИ, общественность.

#### Список литературы

1. Андреев А. Л. Российское образование. Социально-исторические контексты. М., 2008. 359 с.
2. Асмолов А. Г. Стратегия социокультурной модернизации образования: на пути к преодолению кризиса идентичности и построению гражданского общества // *Вопр. образ.* 2008. № 1. С. 65–86.
3. Балицкий Е. В. Как из высшего образования в России раздули пузырь [Электронный ресурс] // *Капитал страны*. Режим доступа: <http://kapital-rus.ru/articles/article/266318> (дата обращения: 19.01.2016).
4. Богуславский М. В. Стратегии модернизации российского образования XX века: теоретико-методологические подходы к исследованию // *Проблемы современного образования*. 2013. № 4. С. 15–20.
5. Глебова Л. Н., Кузнецова М. Д., Шадриков В. Д. Мониторинг качества высшего образования. М.: Логос, 2012. 369 с.
6. Зендриков Ю. М., Котельников С. И. Социокультурная сфера: проблемы и опыт реформирования // *Инновации в общественной сфере* / под ред. Б. В. Сазонова. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. Т. 34. С. 123–153.
7. Мушкетова Н. С. Рынок образовательных услуг вузов: анализ предложения и спроса // *Экономический анализ: теория и практика*. М.: Финансы и кредит, 2014. № 27. С. 44–56.
8. Плаксий С. И. Высшее образование: вопросы и ответы. М.: Нац. ин-т бизнеса, 2014. 604 с.
9. Сергеев Н. Педагогическое образование: в поисках новой модели, адекватной времени // *Ректор вуза*. 2010. № 2. С. 54–62.



10. Фрумин И. Д., М. С. Добряков. Что заставляет меняться российские вузы: договор о невовлеченности // *Вопр. образ.* 2012. № 2. С. 159–191.
11. Чумакова Ю. О. Философское обоснование модернизации образования // *Соц.-гуманит. знания.* 2010. № 3. С. 343–347.

#### References

1. Andreev A. L. Rossiiskoe obrazovanie. Sotsial'no-istoricheskie konteksty. M., 2008. 359 s.
2. Asmolv A. G. Strategiya sotsiokul'turnoi modernizatsii obrazovaniya: na puti k preodoleniyu krizisa identichnosti i postroeniyu grazhdanskogo obshchestva // *Vopr. obraz.* 2008. № 1. S. 65–86.
3. Balitskii E. V. Kak iz vysshego obrazovaniya v Rossii razduli puzyr' [Elektronnyi resurs] // *Kapital strany. Rezhim dostupa: <http://kapital-rus.ru/articles/article/266318> (data obrashcheniya: 19.01.2016).*
4. Boguslavskii M. V. Strategii modernizatsii rossiiskogo obrazovaniya KhKh veka: teoretiko-metodologicheskie podkhody k issledovaniyu // *Problemy sovremennogo obrazovaniya.* 2013. № 4. S. 15–20.
5. Glebova L. N., Kuznetsova M. D., Shadrikov V. D. Monitoring kachestva vysshego obrazovaniya. M.: Logos, 2012. 369 s.
6. Zendrikov Yu. M., Kotel'nikov S. I. Sotsiokul'turnaya sfera: problemy i opyt reformirovaniya // *Innovatsii v obshchestvennoi sfere / pod red. B. V. Sazonova.* M.: Izd-vo LKI, 2008. T. 34. S. 123–153.
7. Mushketova N. S. Rynok obrazovatel'nykh uslug vuzov: analiz predlozheniya i sprosa // *Ekonomicheskii analiz: teoriya i praktika.* M.: Finansy i kredit, 2014. № 27. S. 44–56.
8. Plaksii S. I. Vysshee obrazovanie: voprosy i otvety. M.: Nats. in-t biznesa, 2014. 604 s.
9. Sergeev N. Pedagogicheskoe obrazovanie: v poiskakh novoi modeli, adekvatnoi vremeni // *Rektor vuza,* 2010. № 2. S. 54–62.
10. Frumin I. D., M. S. Dobryakov. Chto zastavlyayet menyat'sya rossiiskie vuzy: dogovor o nevo vlechenosti // *Vopr. obraz.* 2012. № 2. S. 159–191.
11. Chumakova Yu. O. Filozofskoe obosnovanie modernizatsii obrazovaniya // *Sots.-gumanit. znaniya.* 2010. № 3. S. 343–347.

#### Библиографическое описание статьи

Замошникова Н. Н. Реформирование образования в РФ 1991–2015 годы: от структурно-функционального диссонанса социальной системы к поиску баланса интересов её субъектов // *Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология.* 2016. Т. 11, № 2. С. 49–60.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-49-60

#### Reference to article

Zamoshnikova N. N. Reforming of Education in the Russian Federation in 1991-2015: from the Structural and Functional Dissonance of Social System to Search of Balance of its Subjects Interests // *Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies.* 2016. Vol. 11, No 2. P. 49–60.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-49-60

Статья поступила в редакцию 29.01.2016



УДК 378  
ББК Ч 48

**Елена Владимировна Капустина,**  
старший преподаватель,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30),  
e-mail: e.v.izvekova@mail.ru

### Культурология образования в контексте системного кризиса общества

В центре внимания культурологии образования находится взаимодействие образования как института инкультурации и культуры, которая состоит из множества морфологических элементов, включая образование как наиболее важный. В статье доказывается тезис о наличии системного кризиса общества, ставшего очевидным после 2008 г. и охватившего основные сферы общественных отношений. На этом фоне происходит одновременная переоценка роли, функций и структуры институтов культуры и образования, значение которых более не является очевидным. Изменения в социокультурной сфере и их отражение в научной мысли обусловили необходимость интенсифицировать осмысление взаимодействия культуры и образования, обогатить предметное поле культурологии образования новыми проблемами. В частности, исследователи обосновывают онтологическую необходимость образования в современной культуре, которое рассматривается как обязательная сущность современной социокультурной реальности, самое эффективное средство трансляции культурных ценностей и образов. Автор доказывает, что предметное поле культурологии образования будет трансформироваться через постановку новых вопросов: о разном отклике отраслевых образовательных программ на происходящие изменения; о разобращении корпоративной культуры вуза и появлении равноуровневых вариантов её среды; о роли вуза в формировании профессиональной культуры учащихся, адаптивных к региональным рынкам.

**Ключевые слова:** культурология образования, системный кризис общества, инкультурация, реформа высшего образования.

**Elena Vladimirovna Kapustina,**  
Senior Lecturer,  
Transbaikal State University  
(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),  
e-mail: e.v.izvekova@mail.ru

### Cultural Studies of Education in the Context of Society System Crisis

Cultural studies of education focuses on interaction of education as an institute of enculturation and culture which consists of various morphological elements, including education as the most important one. The paper deals with the argument that society is affected by a system crisis which has been more obvious since 2008 and has been transpiring within all main spheres of social interaction. The crisis is a background for simultaneous reevaluation of cultural and educational institutions, namely their roles, functions and structures, the meaning of which are no longer evident. The changes into a sociocultural sphere and their reflections in scientific thoughts determine necessity to intensify rethinking of cultural and educational interactions, to enrich research field of cultural studies of education with new issues. In particular, scholars reveal ontological need for education in a contemporary culture; it is an essence determining the existence of modern sociocultural reality and the most efficient means of cultural values and patterns translation. The author argues that the research field of cultural studies of education will become transformed through a set of questions about different reaction of educational programs oriented to different economic spheres, dissolution of inner cultures in universities and emerging multilevel fractions of university environment, university role in students' professional culture formation adopted to a regional market.

**Keywords:** cultural studies of education, system crisis of society, enculturation, higher education reforms.

В 2001 г. М. Пахтер и Ч. Лэндри подняли вопрос о тотальном пересмотре культурных процессов, протекающих в современном обществе. Тем самым они инициировали дискуссию о роли и значении культурных институтов в наше время. Учёные не отрицают их ценность и полезность для развития человека, «однако эта ценность требует периодического переосмысления» [9, с. 18]. Данная проблема имеет существенные последствия не

только для поисков путей развития культуры, но актуализирует вопрос о том, что есть культура. Система учреждений культуры в их современном виде была задумана в контексте идей эпохи Просвещения, когда любые средства освоения культуры рассматривались как самоценность. Сегодня перед развитием человечества стоят более злободневные проблемы (неизлечимые болезни, терроризм, экологические проблемы, усиление социаль-

ного неравенства в отдельных обществах и в планетарном масштабе и т. д.), определяющие несамоочевидность ценности учреждений культуры. Предлагается переосмыслить также культурные образцы, транслируемые государственной системой культурных институтов. Учреждения культуры должны доказывать своё право на существование, а не ссылаться на всё чаще оспариваемый тезис об исключительной важности выполняемых ими в обществе функций. В контексте заявленной учёными проблемы возникают вопросы о сущности культуры как объекте управления со стороны культурных институтов и субъектах, определяющих содержание культурного процесса.

Одновременно растёт число работ, в которых предсказывается трансформация системы образования в целом и отдельных его уровней. В отношении высшего образования отмечаются такие тенденции, как потеря классическими университетами монополии на знания и информацию, девальвация выдаваемых ими дипломов, несоответствие цены и качества образования, появление внеинституциональных средств получения знаний и ряд других [2; 4]. В конечном итоге, по мнению ряда авторов, это приведёт к «крушению» системы современных университетов в их современной форме и существенной трансформации образовательного ландшафта, в частности: легитимации и легализации со стороны государств внеинституциональных средств формирования профессиональных компетенций, значительному удешевлению образовательных программ, большей интернационализации образования за счёт интенсификации информационных технологий, изменению средств оценки качества обученности и ранжирования университетов и т. д.

Описываемые процессы в сфере культуры и образования происходят в контексте финансово-экономического кризиса 2008 г., последствия которого мы будем ощущать ещё долгое время. Его отличительная особенность заключается в том, что была поставлена под сомнение неolibеральная модель развития экономики, ориентированная на постоянное стимулирование спроса. М. Пахтер и Ч. Лэндри уже в 2001 г. описывали зарождение нового типа ответственного потребления. Осмысленное потребление означает становление новых качеств экономических отношений, в частности возникновение экономики опыта [9, с. 40].

Таким образом, синхронизация кризиса системы образования и институтов культуры

происходит на фоне кризиса финансово-экономической системы, что позволяет констатировать о системных трансформациях всего общества, а не только его отдельных сфер. Всё общество вступило в период системных преобразований, очевидность которых с каждым годом признаётся всё большим числом исследователей и практиков, когда кризис коснулся его основных сфер.

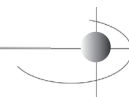
Системность кризиса общественных структур порождает вопрос о соответствии конфигурации образовательных и культурных институтов современным потребностям социокультурного развития. Эти сомнения исходят от основных субъектов, вовлечённых в анализируемые изменения: выпускники, предприниматели, политические лидеры. (В частности, указывается, что «некоторые выпускники, а также предприниматели и политические лидеры начинают сомневаться в ценности высшего образования» [4, с. 165]).

Закономерно, что происходящие изменения требуют своего осмысления в предметном поле культурологии образования, где поиски сосредоточены на выяснении взаимосвязанности образования и культуры.

Изначально культурология образования была обращена к вопросам о культурной обусловленности процесса социализации, необходимости утверждения культурнообусловленного подхода в образовании и учёта этнической специфики учащихся в образовательном процессе. Первое направление этого подхода было актуализировано страхами глобализационных процессов и потребностью в сохранении этно-культурной идентичности, особенно малыми народами и культурами под угрозой исчезновения. Другое направление обусловило обоснование культурной парадигмы в образовании с её ориентацией на индивидуальные достижения учащегося, обращение к его повседневному опыту [8]. Переосмыслению подверглись содержание и средства обучения в средней школе, инкультурационная среда образовательного пространства, практическая полезность для жизни и будущей профессии получаемых знаний. Данный подход утвердил ориентацию на компетентностный подход, значение внеурочных форм работы со школьником, эффективность индивидуализирующих методик обучения, широкое вовлечение культурных практик (исследовательских, социально ориентированных, организационно-коммуникативных, художественных и др.) в образовательное пространство.

Однако в современном контексте проблемное поле культурологии образования





было дополнено рядом фундаментальных проблем. В частности, отечественное и зарубежное научное сообщество попыталось осмыслить на философском уровне соотносённость категорий «культура» и «образование» и значимость этого взаимодействия для постнеклассической парадигмы науки и общества постмодерна. Доказывается, что «в исторической традиции образование неразрывно связано с развитием культуры, оно есть исторически оптимальная форма передачи культуры во всей её полноте, социальный институт наследования и преемственности», а также что «образование – часть культуры, но особая её часть, служащая средством передачи всей культуры в её структурной и содержательной полноте от одного поколения к другому» [1, с. 19, 20]. В приведённой цитате осмысление взаимодействия осуществляется с точки зрения образования как части культуры.

Признанный исследователь культуры Т. Иглтон анализирует соотносённость двух сущностей с позиции культуры: «Культура – род этической педагогики, которая делает нас пригодными для политического гражданства, высвобождая идеальную или коллективную самость внутри каждого из нас» [6, с. 16]. Британский исследователь неомарксистского толка значительно усиливает значение каждого компонента дихотомии. Культура оказывается наиболее значимой (в ряде случаев практически единственной) сущностью образовательного процесса, а образование выступает исключительным средством освоения культуры, оттесняя на периферию общественного развития другие формы инкультурации.

Современные условия актуализируют необходимость переосмысления принципов взаимодействия этих двух сущностей в обществе после кризиса 2008 г. Проводимые исследования, например в области образовательной политики и менеджмента образовательных учреждений, доказали независимость эффективных методов образовательной политики от культурных факторов и контекстов [3, с. 18]. Таким образом, фокус исследовательского внимания переносится на культурный аспект усваиваемых практик в образовательных учреждениях и их соответствие социальной успешности учащихся в профессиональной сфере. Культурология образования оставила без внимания значимость культурных факторов на разных уровнях образования: детский сад – школа – вуз – послевузовское образование. На уровне высшей школы не была проведена детали-

зация последствий описываемых процессов в отношении конкретных образовательных программ. Очевидно, что образовательные программы – инженерно-технические, медицинские, педагогические, творческие и пр. – будут по-разному реагировать на общественные изменения и, следовательно, в их отношении будут приниматься разные управленческие стратегии. Возникнет вопрос о разобщении единой культурной среды в пространстве классического вуза, где все эти образовательные программы сосуществуют. К тому же будущие профессионалы должны будут пройти процесс адаптации к региональным рынкам труда с их собственными формами культурной организации, что ставит на повестку дня необходимость формирования широких социокультурных компетенций. Этот проблемный ряд можно продолжить широким кругом актуальных вопросов.

Отечественные исследователи уже отреагировали, и достаточно остро, на происходящие изменения, предлагая собственные результаты исследований и стратегии развития событий. К сожалению, приходится констатировать, что зачастую предлагаемые суждения носят не критичный или необоснованный характер. Это следствие того, что анализ отечественного образования рассматривается в отрыве от мировых тенденций и трендов. Исследователи утверждают о некоторой исключительности образовательного пространства России, остро критикуя вообще любые изменения и предлагая вернуться к лучшим образцам педагогической традиции, что уже само по себе звучит нелепо [7].

Общим местом стал призыв к возвращению к иконным традициям отечественного образования, например через обращение к религиозным традициям православия как культурной основе. Подобные идеи могут быть реализованы только при использовании патерналистского потенциала административного ресурса в образовании [5].

Отечественные исследователи допускают распространённую ошибку. Указывая на безусловную ценность образования как важнейшего социокультурного явления и в философском смысле сущности, определяющей бытие современной культуры, они переносят это значение и на саму систему образования. Тем самым любые, даже минимальные или очевидно необходимые изменения объявляются покушением на основы культуры и общества. Для этого они отстаивают достаточно метафизические тезисы, как то «российская культурная традиция, в отличие от западной,

ориентирована на живое слово» [10, с. 95]. Для обоснования ряда тезисов водятся специфические термины, например, «региональный классический университет» [10, с. 95], что обосновывается многонациональным характером устройства России и необходимостью развития местных культур, в том числе через систему региональных классических вузов.

Таким образом, предметное поле культурологии образования трансформируется под воздействием вызовов со стороны современности. Оно изменяется в двух ключевых направлениях. Прежде всего, происходит уси-

ление фундаментальных оснований самой науки, что отражается в теоретическом пересмотре взаимосвязи культуры и общества, поскольку оба элемента оказываются взаимообусловлены. Это связано также с необходимостью совершенствовать аналитико-рефлексивный потенциал науки. Второе направление отличается прикладным характером, поскольку возникает потребность в решении совершенно конкретных задач, встающих перед преподавателями, менеджерами и политиками. В этой части большое значение будут приобретать проективные практики.

#### Список литературы

1. Архипова О. В. Идея образования в контексте постнеклассической культуры: дис. ... д-ра филос. наук: 24.00.01. СПб., 2012. 52 с.
2. Балацкий Е. В. Новые тренды в развитии университетского сектора // Мир России. 2015. № 4. С. 72–98.
3. Барбед М., Муршед М. Как добиться стабильно высокого качества обучения в школах? // Вопр. образ. 2008. № 3. С. 7–60.
4. Барбер М., Доннелли К., Ризви С. Накануне схода лавины. Высшее образование и грядущая революция // Вопр. образ. 2013. № 3. С. 152–236.
5. Жукова О. А. Культурно-политический вектор российской модернизации: ценности культуры в системе образования [Электронный ресурс] // Культурол. журн. 2012. № 4 (10). Режим доступа: [http://cr-journal.ru/rus/journals/174.html&j\\_id=12](http://cr-journal.ru/rus/journals/174.html&j_id=12) (дата обращения: 05.02.2016).
6. Иглтон Т. Идея культуры. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2012. 192 с.
7. Казакова О. В., Кораблева М. К. Динамика культурных ценностей непрерывного образования // Научный поиск. 2014. № 2. 3. С. 33–37.
8. Крылова Н. Б. Культурология образования. М.: Народное образование, 2000. 272 с.
9. Пахтер М., Лэндри Ч. Культура на перепутье. Культура и культурные институты в XXI веке. М.: Классика-XXI, 2003. 96 с.
10. Щелкунов М. Д. Образование как общественное благо и культурная ценность // Ученые зап. Казан. гос. ун-та. 2006. Т. 148. № 1. С. 88–99.

#### References

1. Arkhipova O. V. Ideya obrazovaniya v kontekste postneklassicheskoi kul'tury: dis. ... d-ra filoz. nauk: 24.00.01. SPb., 2012. 52 s.
2. Balatskii E. V. Novye trendy v razvitiu universitetskogo sektora // Mir Rossii. 2015. № 4. S. 72–98.
3. Barbed M., Murshed M. Kak dobit'sya stabil'no vysokogo kachestva obucheniya v shkolakh? // Vopr. obraz. 2008. № 3. S. 7–60.
4. Barber M., Donnelli K., Rizvi S. Nakanune skhoda laviny. Vysshee obrazovanie i gryadushchaya revolyutsiya // Vopr. obraz. 2013. № 3. S. 152–236.
5. Zhukova O. A. Kul'turno-politicheskii vektor rossiiskoi modernizatsii: tsennosti kul'tury v sisteme obrazovaniya [Elektronnyi resurs] // Kul'turolog. zhurn. 2012. № 4 (10). Rezhim dostupa: [http://cr-journal.ru/rus/journals/174.html&j\\_id=12](http://cr-journal.ru/rus/journals/174.html&j_id=12) (data obrashcheniya: 05.02.2016).
6. Iglton T. Ideya kul'tury. M.: Izd. dom Vyssh. sh. ekonomiki, 2012. 192 s.
7. Kazakova O. V., Korableva M. K. Dinamika kul'turnykh tsennostei nepreryvnogo obrazovaniya // Nauchnyi poisk. 2014. № 2. 3. S. 33–37.
8. Krylova N. B. Kul'turologiya obrazovaniya. M.: Narodnoe obrazovanie, 2000. 272 s.
9. Pakhter M., Lendri Ch. Kul'tura na pereput'e. Kul'tura i kul'turnye instituty v XXI veke. M.: Klassika-XXI, 2003. 96 s.
10. Shchelkunov M. D. Obrazovanie kak obshchestvennoe blago i kul'turnaya tsennost' // Uchenye zap. Kazan. gos. un-ta. 2006. T. 148. № 1. S. 88–99.

#### Библиографическое описание статьи

Капустина Е. В. Культурология образования в контексте системного кризиса общества // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 61–64.

#### Reference to article

Kapustina E. V. Cultural Studies of Education in the Context of Society System Crisis // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 61–64.

Статья поступила в редакцию 29.01.2016



УДК 378  
ББК 72.4

**Владимир Валерьевич Петров,**  
кандидат философских наук,  
Новосибирский государственный университет  
(630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Пирогова, 2),  
Институт философии и права СО РАН  
(630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8),  
e-mail: v.v.p@ngs.ru

### Организационная культура производства фундаментального знания в условиях системных трансформаций: российская специфика<sup>1</sup>

В работе обозначены ключевые характеристики информационного общества и формирующегося общества знания, рассмотрены преобразования, произошедшие в социуме на рубеже веков под влиянием глобализационных процессов. Показано, что в условиях реформы отечественных науки и образования вектор развития фундаментальных исследований смещается в сторону исследовательских университетов. В то же время, с другой стороны, университеты на данном этапе развития общества не готовы производить научное знание в том объеме, в котором его производила Академия наук. Выявлена причина данного противоречия, заключающаяся в отсутствии организационной культуры производства фундаментального знания, поскольку исторически сложившаяся миссия отечественного университета заключалась в трансфере технологий и трансляции знания, а не его развитии. Показано, что в настоящих условиях перевести академическую науку в университетский формат практически невозможно – необходима глубокая структурная трансформация университета, которая позволит соблюсти основные организационные принципы ведущих мировых университетов, для чего требуется серьезное изменение законодательной базы. Обозначено, что полный перевод академических исследований на университетскую базу не требуется – возможно найти формы тесного взаимодействия, при которых университетская и академическая наука будут не противопоставляться, а дополнять друг друга.

**Ключевые слова:** информационное общество, общество знания, академическая наука, исследовательские университеты, производство научного знания, организационная культура.

**Vladimir Valerievich Petrov,**  
Candidate of Philosophy,  
Novosibirsk State University  
(ul. Pirogova 2, Novosibirsk, 630090 Russia),  
Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences  
(ul. Nikolaeva 8, Novosibirsk, 630090 Russia),  
e-mail: v.v.p@ngs.ru

### Organizational Culture of Fundamental Knowledge Production in Conditions of System Transformation: Russian Specificity<sup>2</sup>

The paper outlines the key characteristics of the emerging information society and the knowledge society, transformation that took place in society at the turn of the centuries under the influence of globalization processes is discussed. It is shown that in conditions of the reform of domestic science and education, vector of development of fundamental research is shifted towards research universities. On the other hand, at the same time, universities at this stage of development of society are not ready to produce scientific knowledge to the extent of the Academy of Sciences level. The cause of this conflict is the lack of organizational culture of fundamental knowledge production, as historically, national university mission was technology transfer and translation of knowledge, but not its development. It is shown that in present circumstances it is almost impossible to transfer to a university academia format, a deep structural transformation of the university is required, it should observe the basic organizational principles of the world's leading universities, that's why a major change in the legal framework is required. The author denotes that a full transfer of academic research to the university base is not required, the new forms of closer cooperation, in which the university and academic science will not be opposed, but rather complement each other should be found.

**Keywords:** information society, knowledge society, academic science, research universities, production of scientific knowledge, organizational culture.

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ. Проект № 15-03-00437 «Реформируемая наука. Институциональные и социальные последствия реформы академической науки в России»

<sup>2</sup> This article was financially supported by the RHF project no.15-03-00437 "Reformed Science. Institutional and Social Consequences of the Reform of Academic Science in Russia".

Начиная со второй половины XX в. значительное количество европейских и американских учёных стали акцентировать внимание на доминирующей роли научного знания в развитии социума, что привело к возникновению целого спектра новых определений современного общества. Так, Д. Белл определяет такое общество как постиндустриальное, обозначая тем самым современный или «следующий» этап развития индустриального общества [2, с. 64]. Впервые термин «постиндустриальное общество» был употреблён в 1959 г. на Зальцбургском семинаре. В рамках предложенной концепции индустриальный сектор теряет свою ведущую роль под воздействием возрастающей технологизации, а основной производственной силой становится наука. При этом потенциал постиндустриального общества измеряется масштабами информации и знаний, которыми оно располагает. Отличительной чертой данного общества является быстрое развитие компьютерных технологий, рост ценности научных сообществ; наука, развивающаяся в университетах и научно-исследовательских центрах, становится главной производительной силой. Важно отметить, что, по мнению Д. Белла, постиндустриальное общество не замещает полностью индустриальное, характеристики которого переходят на второй план, но сохраняются [11].

В отличие от Д. Белла П. Друкер называет формирующееся общество «обществом знаний», так как именно знание быстро превращается в определяющий фактор производства, отодвигая на задний план и капитал и рабочую силу [4]. В переходе к обществу знания, по мнению П. Друкера, мы обязаны Ф.Тейлору и его концепции «научного менеджмента» [9, с. 54]. Применение знания к процессам труда обеспечило создание экономики развитых стран, вызвав к жизни бурный рост производительности за последние сто лет. Например, страны, быстрый рост которых начался после второй мировой войны – Япония, Южная Корея, Тайвань, Гонконг, Сингапур, – обязаны, по Тейлору, своим подъёмом системе профессионально-технического обучения [4]. Она позволила этим странам в короткие сроки научить рабочих практически доиндустриальной эпохи, а потому низкооплачиваемых, трудиться на уровне мировых стандартов производительности.

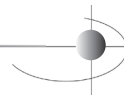
М. Бангеманн, комиссар Европейского Союза, и группа других разработчиков подготовили доклад «Европа и глобальное информационное общество», опубликованный

в 1994 г. на заседании Европейского Совета. Он определяет современное общество как информационное, в силу того, что сейчас наибольшее внимание отведено информации и работе с ней [1]. Выделяя преобразующую роль информационных и коммуникационных технологий, он указывает, что технологической инфраструктурой для построения информационного общества становятся сеть Интернет, мобильная телефония и спутниковая связь.

Несмотря на разность подходов к происходящим изменениям, которые характеризуются разными терминами, такими как «глобализация», «век информации», «постиндустриальное общество» и др., многими исследователями подчёркивается, что общество будущего будет, по всей вероятности, основываться на информации и производстве научного знания, которое уже выступает основным фактором развития ведущих стран мира [10, с. 23]. В классическом западном понимании производством фундаментального знания занимаются университеты, которые используют различные модели и формы интеграции науки и производства.

Как известно, в России, в отличие от запада, принципиально иная схема развития науки и образования – основной объём фундаментальных исследований по-прежнему производит Академия наук, несмотря на затянувшуюся реформу, стартовавшую 27 сентября 2013 г., после чего начались кардинальные преобразования в отечественной системе производства фундаментального знания. Реформирование, по сути, привело к изменению статуса РАН и передаче её основных функций вновь созданному агентству, изменив структуру и организацию научных исследований [13]. Задачу производства научного знания теперь возлагают и на университеты, для чего внедряются различные проекты (создание национальных исследовательских университетов, проект «Топ-100», внедрение новых форм сотрудничества университетов с предприятиями по разработке высоких технологий и выпуску высокотехнологичной продукции, формирование благоприятного режима для привлечения высококвалифицированных зарубежных специалистов на работу в сферу науки, и т. д.). Проблема, рассматриваемая в данной статье, заключается в том, что российский университет (за исключением единичных случаев) изначально был ориентирован на трансляцию знания, а не на его производство, в отличие от Академии наук, которая на протяжении почти 300 лет зани-





малась фундаментальными и прикладными исследованиями в масштабах, многократно превышающих весь совокупный объём вузовской науки. Попытка передачи научных исследований в университеты к успеху пока что не привела, о чём свидетельствуют мировые рейтинги (The Reuters Top 100 Most Innovative Universities 2015, рейтинг лучших университетов мира по версии Times Higher Education, Топ-10 университетов в QS University Rankings: BRICS 2015, рейтинг высшего образования Universitas 21 и др.), которые наглядно демонстрируют, что российские университеты занимают далеко не лидирующие позиции, а иногда вообще не попадают в список, в отличие от ведущих университетов мира.

На наш взгляд, проблемная ситуация возникла в связи с тем, что, во-первых, исторически сформировавшиеся организационные принципы российских и западных исследовательских университетов коренным образом различаются; во-вторых, как следствие этого, у российского университета пока что не наработана организационная культура производства фундаментального знания.

Обратимся к опыту англо-американских стран и остановимся сначала на основных организационных принципах университета, который занимается научными исследованиями. Под влиянием глобализационных процессов в современных условиях назначение университетской системы в англо-американских странах подверглось сильному изменению. Так, если в 50–70-е гг. XX в. около 80% студентов учились, чтобы освоить философию жизни, то сейчас до 70% студентов учатся, чтобы быть востребованными на рынке труда и получать достойную заработную плату [6, с. 65]. Но при этом внутри классического университетского образования XXI в. неизменно остаётся ядро, сосредоточенное вокруг вопросов обсуждения и освоения смысла – неизбежный, неотъемлемый элемент системы образования, нацеленной в будущее. В классическом западном понимании университеты должны заниматься производством фундаментального знания. Университет – это институция, которая поддерживает свободную дискуссию и находит точку зрения, которую можно публично защитить.

Как мы уже отмечали выше, в России кардинально иная схема – фундаментальными исследованиями в течение трёх веков занималась Академия наук, в то время как университет (за редким исключением) осуществляет трансляцию знания и трансфер технологий.

Следующей неотъемлемой чертой успешного университета с самого основания является наличие академических свобод. По определению всемирного банка академическая свобода – это право учёных вести исследования, преподавать и публиковаться без ограничений со стороны учреждений, где они работают. Это значит, что оценивать значимость произведённого знания и определять дальнейшее направление научных исследований могут только коллеги по профессии, в данном случае научное сообщество.

В условиях системных трансформаций, произошедших в России на рубеже веков, отечественный учёный оказался чрезмерно перегружен различной отчётностью, которую научно-исследовательские институты, равно как и университеты, вынуждены отправлять в огромном объёме в вышестоящие инстанции – в наших условиях зачастую именно чиновники из различных министерств и ведомств являются высшими экспертами, оценивающими объём, качество, новизну и перспективы проведённых исследований исключительно по объёму отчёта и выдержанным срокам его подачи. Нарушение сроков или формы подачи может привести к существенному сокращению финансирования исследовательского университета или научной организации. Это, в свою очередь, является показателем того, что и третий принцип – наличие диверсифицированного финансирования, которое имеют западные университеты (бизнес – государство – благотворительные фонды и т. д.), в России не соблюдается.

Не менее актуальный вопрос – управление исследовательским университетом. Производство научного знания – это настолько персонализированная в своей основе деятельность, связанная с личностным ростом, что управлять такой деятельностью могут только люди, сами непосредственно занимающиеся наукой и понимающие, чем она отличается от производства чугуна или новых финансовых инструментов. В таких условиях управлять университетом могут только профессора, а не назначаемые «эффективные менеджеры». Даже в Оксфорде пытались нанять на руководящие должности «нормальных» управленцев вместо профессоров. Но академическая корпорация добилась сохранения традиционной системы, при которой учёные тратят часть своего времени на управление себе подобными [7, с. 75]. При этом система управления университетской республикой носит смешанный характер, объединяя демократический, монархический и аристо-



кратический элемент. Деканы и ректоры наделены достаточно широкими полномочиями, отдалённо напоминая монархическую власть. Эта власть не превращается в абсолютистскую монархию, поскольку её ограничивает «власть лучших» – аристократия – в виде коллегиальных органов, которые состоят (должны состоять) из лучших учёных: учёные советы, комитеты, комиссии и т. д. Таким образом, эффективный университет обладает множеством органов самоуправления, где равные по рангу и званию люди могут препятствовать друг другу принимать негативные решения.

В России в рамках программы развития исследовательских университетов часть из них была вынуждена реорганизоваться в автономные учреждения, что привело к прямому назначению ректора, а не его избранию научным сообществом. В рамках программы «Топ-100» проводится реорганизация университетов, в которой происходит объединение факультетов в институты внутри университета. При этом утверждается, что никакой разницы для производства научных исследований факультеты не почувствуют, но она есть – ранее декан избирался на должность решением Учёного совета, а теперь должность директора является назначаемой (и снимаемой) приказом ректора, а решения Учёного совета – не более, чем рекомендательными для ректора.

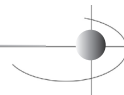
Соответственно, организационные принципы, необходимые для успешного функционирования исследовательского университета, такие как, во-первых, производство фундаментального знания; во-вторых, наличие академических свобод; в-третьих, финансовая независимость; и, в-четвёртых, автономное управление в отечественных социокультурных условиях – не могут быть соблюдены без серьёзного изменения законодательной базы. В свою очередь, организационную культуру производства фундаментального знания можно формировать только после проведения глубоких структурных преобразований.

Под организационной культурой мы понимаем комплекс основных подходов к решению различных проблем внутренней регуляции и адаптации к внешним условиям, выработанных и принятых в исследовательском университете, которые доказали свою эффективность и с помощью которых университет может выполнять возложенную на него миссию на данном этапе развития общества. На основе целей, ценностей, образцов деятельности и норм поведения, принятых в ка-

ждом конкретном университете, формируется социальный опыт и стереотипы восприятия мира, которые организационная культура хранит и транслирует всем членам общества [3, с. 115]. Таким образом, организационная культура действует как предпосылка, образец и стереотип при принятии решений и формировании стратегии и, соответственно, задаёт некоторую систему координат, которая объясняет, почему университет функционирует именно таким, а не иным образом. Соответственно, чем выше уровень организационной культуры – тем больше шансов у университета стать успешным и динамично развивающимся, а может быть, и войти в ведущие мировые рейтинги по ряду обозначенных критериев.

Как известно, уровень организационной культуры может оцениваться комплексно по таким критериям, как: во-первых, степень поощрения риска; во-вторых, степень ориентации на конечный результат или на средства достижения результата; в-третьих, степень ориентации на удовлетворение потребностей личности или на выполнение задач; в-четвёртых, ориентировка на индивидуальное исполнение или групповые формы работы; в-пятых – уровень агрессивности, т. е. поощрения соперничества людей как внутри организации, так и за её пределами; и, наконец, в-шестых – уровень стабильности, то есть надёжность или постоянные изменения и стремление к дальнейшему развитию.

Остановимся на некоторых ключевых моментах, которые требуют пристального внимания, и постараемся дать краткую оценку. Во-первых, что касается степени поощрения риска: сегодня, как мы уже отмечали выше, изменился вектор развития российского общества – он стал направлен на формирование общества знания, в котором важную роль играет культура инноваций. По мнению основоположника теории инноваций Й. Шумпетера [12, с. 74] развитие культуры инноваций заключается в том, чтобы реформировать или революционизировать производство (в нашем случае – производство фундаментального знания и трансляцию накопленного опыта), используя изобретения для выпуска новых товаров (нового знания) или производства старых более новым способом (новые технологии), открывая новые источники сырья и материалов или новые рынки, реорганизуя отрасль. Инновация рассматривается при этом как внедрённое новшество, которое обладает высокой эффективностью и является результатом инвестирования в разработку



и получение нового знания либо ранее не применявшейся идеи по обновлению различных сфер жизни людей (технологии; изделия; организационные формы существования социума – такие, как образование, управление, организация труда, обслуживание, наука, информатизация и т. д.), а также и последующий процесс широкого распространения (производства) этого новшества с фиксированным получением дополнительной ценности (прибыль, опережение, лидерство, приоритет, коренное улучшение, качественное превосходство, креативность, прогресс). Но поскольку заранее неизвестно, окажется ли внедряемое новшество действительно инновацией (т. е. произойдет ли его широкое внедрение и даст ли оно ожидаемый экономический эффект), то позитивные изменения возможны только при одном условии – готовности к риску. Рискованная ситуация, как мы уже отмечали, является разновидностью неопределенной, когда наступление возможных событий вероятно и может быть оценено. Риском можно и нужно управлять, использовать различные инструменты, которые позволяют в определенной степени предсказывать приход рискованного события и заблаговременно принимать меры к снижению степени риска с помощью конкретных приемов и методов управления. Соответственно, чем выше риск – тем большее количество новаторских идей и решений окажется возможным перевести в разряд инноваций, необходимых для развития системы образования и российского общества в целом. Но, как мы обозначили выше, в условиях вертикализации власти в российском исследовательском университете, уровень принятия решения повышается, что приводит, с одной стороны, к снижению оперативности принятия новаторских решений и неготовности к участию в рискованных проектах.

Во-вторых, степень ориентации на конечный результат или на средства достижения результата. В условиях отсутствия серьезной государственной поддержки многие исследовательские университеты ориентированы на решение проблем элементарного выживания. Поэтому конечный результат (производство фундаментального знания) зачастую отодвигается на дальний план.

В-третьих, степень ориентации на удовлетворение потребностей личности или на выполнение задач. Если от преподавательского состава требовать научную работу в том объеме, который выполняли сотрудники научно-исследовательских институтов, то

ему надо предоставить такую возможность, что является крайне проблематичным – верхний предел учебной нагрузки в вузе составляет порядка 900 ч. [8; 14] из 1536 ч. годового рабочего времени и практически не оставляет никаких шансов для научной деятельности.

В-четвертых – ориентировка на индивидуальное исполнение или групповые формы работы. В современной науке, какими бы ни были цели и задачи, для достижения результата одним из важнейших является умение работать в команде. Решения могут и должны приниматься коллегиально, но руководство при этом должно осуществляться в рамках единой концепции и определять общую стратегию дальнейшего развития.

В-пятых: поощрение соперничества. Разумное соперничество и конкуренция всегда способствуют интенсивному развитию и позволяют «держать себя в форме». Организация внутриуниверситетских грантов для развития научной деятельности позволяет существенно активизировать исследовательскую работу.

И в-шестых – уровень стабильности, то есть надёжность или постоянные изменения и стремление к дальнейшему развитию, что напрямую связано с первым пунктом.

Таким образом, обратившись к мировому опыту производства фундаментального знания в условиях социокультурных трансформаций, мы можем обозначить следующие ключевые позиции, которые необходимо учитывать при переводе академических исследований в университеты: во-первых, в настоящих условиях перевести академическую науку в университетский формат практически невозможно – необходима глубокая структурная трансформация университета, которая позволит соблюсти основные организационные принципы ведущих мировых университетов, для чего требуется серьезное изменение законодательной базы; во-вторых, для успешного производства серьезного объема фундаментальных исследований на базе отечественных университетов помимо значительных финансовых ресурсов требуется наработка определенной организационной культуры, формирование которой занимает достаточно длительное время.

С другой стороны, если не рассматривать перевод всех академических исследований в университетский формат, а развивать на базе университета новые, может быть, в большей степени прикладные формы научной деятельности, тесно взаимодействуя при этом с научно-исследовательскими учрежде-

ниями Федерального агентства научных организаций, используя его производственные мощности, полученные от Академии наук, то окажется возможным развивать фундамен-

тальное знание в рамках единой системы «Университет – Наука – Бизнес», что позволит адекватно отвечать на вызов формирующегося общества знания.

#### Список литературы

1. Бангенман М. Европа и мировое информационное общество [Электронный ресурс] // Доклад на заседании Европейского совета [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rae.ru/monographs/23-639> (дата обращения: 13.03.15).
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Academia, 2004. 788 с.
3. Диев В. С. Культура организационная // Глобалистика. Междунар. междисциплинар. энцикл. словарь. М.; СПб.; Нью-Йорк: ЕЛИМА: ПИТЕР, 2005.
4. Друкер П. Постэкономическое общество [Электронный ресурс] // Новая постиндустриальная волна на западе // Антология / под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. Режим доступа: <http://future.narod.ru/001/drucker001.htm> (дата обращения: 09.03.2015).
5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ.; под науч. ред. О. И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
6. Петров В. В. Интеграция науки и образования в условиях модернизации российского общества // Философия образования. 2012. № 1 (40). С. 64–70.
7. Петров В. В. Развитие образования в обществе инновационного типа: проблема принятия управленческих решений // Филос. образ. 2013. № 3 (48). С. 70–77.
8. Средние нормы времени для расчёта объёма учебной работы и учёта основных видов учебно-методической, научно-исследовательской и других видов работ, выполняемых профессорско-преподавательским составом вузов [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.isuct.ru/edu/srednie\\_normi\\_vremeni.html](http://www.isuct.ru/edu/srednie_normi_vremeni.html) (дата обращения: 23.09.2015).
9. Тейлор Ф. Принципы научного менеджмента. М.: Контроллинг, 1991. 104 с.
10. Хан А. В. Наука в информационном обществе // На пути к обществам знаний. СПб., 2004. С. 22–26.
11. Bell D. The Third Technological Revolution and Its Possible Socio-Economic Consequences // Dissent. 1989. Vol. XXXVI. No 2.
12. Schumpeter J. The Theory of Economic Development: An Inquiry into Profits, Capital, Credit, Interest and the Business Cycle. Cambridge, 1934.

#### Источники

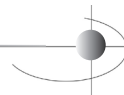
13. Федеральный закон Российской Федерации от 27 сент. 2013 г. № 253-ФЗ «О Российской академии наук, реорганизации государственных академий наук и внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rg.ru/2013/09/27/ran-site-dok.html> (дата обращения: 13.10.2015).
14. Федеральный закон Российской Федерации от 29 дек. 2012 г. № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rg.ru/2012/12/29/obrazovaniye.html> (дата обращения: 13.10.2015).

#### References

1. Bangenman M. Evropa i mirovoe informatsionnoe obshchestvo [Elektronnyi resurs] // Doklad na zasedanii Evropeiskogo soveta [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.rae.ru/monographs/23-639> (data obrashcheniya: 13.03.15).
2. Bell D. Gryadushchee postindustrial'noe obshchestvo. Opyt sotsial'nogo prognozirovaniya. Izd. 2-e, ispr. i dop. M.: Academia, 2004. 788 s.
3. Diev V. S. Kul'tura organizatsionnaya // Globalistika. Mezhdunar. mezhdistipl. entsikl. slovar'. M.; SPb.; N'yu-lork: ELIMA: PITER, 2005.
4. Druker P. Postekonomicheskoe obshchestvo [Elektronnyi resurs] // Novaya postindustrial'naya volna na zapade // Antologiya / pod red. V. L. Inozemtseva. M.: Academia, 1999. Rezhim dostupa: <http://future.narod.ru/001/drucker001.htm> (data obrashcheniya: 09.03.2015).
5. Kastel's M. Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura / per. s angl.; pod nach. red. O. I. Shkaratana. M.: GU VShE, 2000. 608 s.
6. Petrov V. V. Integratsiya nauki i obrazovaniya v usloviyakh modernizatsii rossiiskogo obshchestva // Filosofiya obrazovaniya. 2012. № 1 (40). S. 64–70.
7. Petrov V. V. Razvitie obrazovaniya v obshchestve innovatsionnogo tipa: problema prinyatiya upravlencheskikh reshenii // Filos. obraz. 2013. № 3 (48). S. 70–77.
8. Srednie normy vremeni dlya rascheta ob'ema uchebnoi raboty i ucheta osnovnykh vidov uchebno-metodicheskoi, nauchno-issledovatel'skoi i drugikh vidov rabot, vpolnyaemykh professorsko-prepodavatel'skim sostavom vuzov [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://www.isuct.ru/edu/srednie\\_normi\\_vremeni.html](http://www.isuct.ru/edu/srednie_normi_vremeni.html) (data obrashcheniya: 23.09.2015).
9. Teilor F. Printsipy nauchnogo menedzhmenta. M.: Kontrolling, 1991. 104 s.
10. Khan A. V. Nauka v informatsionnom obshchestve // Na puti k obshchestvam znaniy. SPb., 2004. S. 22–26.
11. Bell D. The Third Technological Revolution and Its Possible Socio-Economic Consequences // Dissent. 1989. Vol. XXXVI. No 2.
12. Schumpeter J. The Theory of Economic Development: An Inquiry into Profits, Capital, Credit, Interest and the Business Cycle. Cambridge, 1934.

#### Istochniki

13. Federal'nyi zakon Rossiiskoi Federatsii ot 27 sent. 2013 g. № 253-FZ «O Rossiiskoi akademii nauk, reorganizatsii gosudarstvennykh akademii nauk i vnesenii izmenenii v otdel'nye zakonodatel'nye akty Rossiiskoi Federatsii» [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.rg.ru/2013/09/27/ran-site-dok.html> (data obrashcheniya: 13.10.2015).



14. Federal'nyi zakon Rossiiskoi Federatsii ot 29 dek. 2012 g. № 273-FZ «Ob obrazovanii v Rossiiskoi Federatsii» [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: minobrnauki.rf/dokumenty/2974 (data obrashcheniya: 13.10.2015).

**Библиографическое описание статьи**

*Петров В. В.* Организационная культура производства фундаментального знания в условиях системных трансформаций: российская специфика // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 65–71.

**Reference to article**

*Petrov V. V.* Organizational Culture of Fundamental Knowledge Production in Conditions of System Transformation: Russian Specificity // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 65–71.

**Статья поступила в редакцию 14.01.2016**



УДК 130.2  
ББК 87 Ю

**Маргарита Вениаминовна Силантьева,**  
доктор философских наук,  
Московский государственный институт международных отношений МИД России  
(119454, Россия, г. Москва, пр. Вернадского, 76),  
e-mail: kfmgimo@gmail.com

### Национально-культурный миф в условиях современного трансцензуса: философский анализ

В статье исследованы некоторые особенности современной неомифологии, сложившейся на основе понимания общества как пространства локальной (национальной) культуры. Выделены религиозные аспекты интегративных механизмов, характерных для «собирания» общества на основе «традиционных ценностей»; описаны их проявления в условиях современных социальных трансцензусов. Метафизические условия и социально-политические контексты происходящих процессов выявлены в качестве оснований тех мифологических (прежде всего, аксиологических и идеологических) конструктов, которыми оперируют новейшие дискурсивные практики.

С опорой на труды современных исследователей философии религии и культуры предпринят анализ возможных логических отношений между некоторыми понятиями семантического поля «национально-культурная мифология». Так, понятия «новое славянофильство» и «неоархаика» рассмотрены с точки зрения их сущностной противоположности, сопряжённые с ними концепты – «неославянофильство», «неоевразийство», «неоязычество», «религиозный неомодернизм» – осмыслены с точки зрения их логического пересечения. Подчёркнута связь этих концептов с соответствующими явлениями действительности. Делается вывод об отсутствии тождества между «государственными» интерпретациями национальных мифологий и их персоналистскими трактовками, а также о несовпадении религиозно окрашенных деклараций о намерениях определённых социальных групп с их реальной религиозной ориентацией. Основанный на «традиционных ценностях» новый антропологический проект описан с точки зрения закономерностей его ревитализации, а также с учётом возможностей и границ функционирования в пространстве современной культуры.

**Ключевые слова:** национально-культурный миф, национальная идея, новое славянофильство, неославянофильство, новая архаика, неоязычество, традиционные ценности, новый антропологический проект.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-72-80

**Margarita Veniaminovna Silant'eva,**  
Doctor of Philosophy,  
Moscow State Institute of International Relations Ministry of Foreign Affairs Russia  
(pr. Vernadskogo 76, Moscow, 119454 Russia),  
e-mail: kfmgimo@gmail.com

### National Cultural Myth in Contemporary Transcendence: the Philosophical Analysis

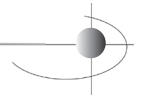
The article analyzes some of the features of modern neomythology based on understanding of society as a space of national culture. Religious aspects of integrative mechanisms related to national culture are distinguished, their appearance in today's social transcendence is described. An attempt was made to link the metaphysical conditions and socio-political contexts of the processes, identifying the real foundation of the mythological (primarily axiological and ideological) constructs that are operated within the latest discursive practices.

Relying on the works of modern philosophy of religion and culture researchers, possible logical relations between certain concepts of the semantic field of "national-cultural mythology" were analyzed. Thus, the concepts of "new Slavophilism" and "neo – archaic" are considered from the opposite points of view, the concepts of "neo – slavophilism", "neo-urasism", "neo-paganism", "religious neo-modernism" associated with them are interpreted in terms of their logical intersection. Also the relationship of these concepts with the relevant phenomena of reality is underlined. There is the conclusion about the absence of identity between the "statist" interpretation of national mythologies and personalized interpretations, as well as the discrepancy of religious painted declarations of intent of certain social groups with their actual religious orientation. Based on "traditional values", the new anthropological project is described in terms of the laws of its revitalization, as well as the capabilities and performance boundaries in the space of contemporary culture.

**Keywords:** national cultural myth, national idea, new Slavophilism, neoslavophilism, new archaic, neo-paganism, traditional values, new anthropological project.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-72-80





В настоящее время наблюдается активизация попыток консолидировать российское общество на основе идеологии «возвращения к национально-культурным ценностям», противопоставленной широко трактуемым «ценностям глобализма». Пространство культуры в этом случае представляется как освоение мира через символическую интерпретацию персонализированной «самости» [17, с. 11–13], преимущественно включённой в строго регламентированный ценностный формат. Речь, таким образом, идёт о поиске и обретении «национальной идеи» в философском, психологическом и политическом аспектах, координируемых религиозной идеологией – выражением наиболее глубоких и интимных ценностных переживаний. При этом основой экономических и политических процессов призван стать нарратив «нации как культуры» – неомифология, имеющая ярко выраженную нормативистско-этическую подоплёку. Подобный реверс политического сознания в сторону «нравственных ценностей», возрождающий проект единства этики и политики, основан на попытке вернуть культуре право опираться прежде всего на её метафизические основания, рассмотренные в их ценностных проекциях. Однако насколько реальный социальный организм способен действовать, исходя из ориентации непосредственно на сакрализованные «вечные ценности»? Рассмотрим конкретные пути предложенных переходов от дифференциации областей культуры к их неразличному единству, попутно выделяя философско-антропологические и философско-культурологические ракурсы этого процесса.

Интересно, что в качестве ключевого звена происходящего трансцензуса выступает, согласно мнению многих специалистов, необходимость отказа от «быстрого гедонизма», положенного в основу политических и экономических трансформаций последних десятилетий и убедительно продемонстрировавшего ограниченность своей применимости. Вместе с тем отказ от гедонистической идеологии, составлявшей одну из аксиологических крайностей эпохи «дикого рынка» и последовавшего за ней периода российской истории, был вполне предсказуем: исследования показывают, что идея неограниченного потребления изживает саму себя не только логически, но и собственно экономически, натолкнувшись на так называемый «барьер потребления» [2, с. 10–18]. Напротив, идея «великой цели» или «революционного (некумулятивного) технологи-

ческого прорыва», оформившаяся в отечественной гуманитарной науке и публицистике ещё в конце 1990-х, фактически наметила общие контуры того «мировоззренческого поворота», который сегодня вылился в специфическую идеологию нового национального подъёма со всеми атрибутами очередной «переоценки ценностей».

Хотелось бы подчеркнуть, что философско-антропологический, равно как и философско-культурологический, анализ данной ситуации не позволяет считать её: 1) исключительно конъюнктурной (хотя использование в конъюнктурных целях данной идеологии налицо); 2) исключительно российской (несмотря на то, что большинство исследователей связывает её с развитием конкретного политического курса).

Тезис данного исследования состоит в том, что тенденции «нового изоляционизма» (национально-культурная локализация), сопровождаемого новой религиозно-подобной идеологией, основаны на устойчивой динамике развития культуры, где периоды «притяжения» различных социальных организмов закономерно сменяются периодами их взаимного «отталкивания».

Опора на ревитализацию многоуровневого комплекса «национально-культурных ценностей» позволяет включить защитные механизмы, препятствующие социально-политической диффузии в момент, когда её уровень приближается к критическому. С другой стороны, выпадение того или иного соцума из глобального процесса обмена информацией (прежде всего, технологической) сегодня почти автоматически означает приближение к критическому уровню отставания в развитии экономики, ставящего его на грань неконтролируемых стохастических процессов. Антропологический парадокс, вытекающий из напряжённости между этими полюсами социокультурной жизни, выражается в несоизмеримости идеала «тихой» созерцательной жизни, достойной человека, и активизма, требующего от индивидуума решительного преобразования себя и мира. Его осознание имеет большое значение для поддержания жизнеспособности культурных организмов. Деликатная и кропотливая работа культуры, учитывающая специфику данного антропологического парадокса, предоставляет рычаг системного превентивного управления рисками, позволяя своевременно блокировать сползание к разрушительным крайностям, балансируя между пресыщенностью и спиритуализмом. Национально-культурный миф,

создавая новый образ человека [8, с. 10–18], представляет собой одну из возможных форм осмысления названного парадокса.

Методология философско-культурологического анализа позволяет описать сущность и отдельные аспекты национально-культурного мифа на современном этапе, а также оценить перспективы создания и реализации нового антропологического проекта, для которого ценности национального уровня выступают (по сравнению с глобальными) более фундаментальными и действенными. Кейсы, присутствующие в данном исследовании, основаны на интервьюировании и включённом наблюдении в нескольких российских регионах. Типологизация данных, полученных рядом отечественных и зарубежных авторов, произведена с применением метода философской компаративистики.

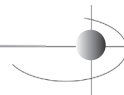
Современная российская пресса (А. В. Щипков, А. П. Афанасьев и др.) вслед за философами и идеологами (А. С. Панарин, А. Г. Дугин и др.), декларируя отказ общества от идеологии «быстрого гедонизма», настойчиво описывает его как явление, «чуждое» русской культуре, что, впрочем, весьма спорно [21, с. 3–6; 11, с. 202–203]. Как известно, Россия находится в ситуации своеобразного «трансграничья» не только в географическом, но и в ценностном плане, поэтому тема «чужого» имеет здесь неоднозначные коннотации. Думается, однако, что стремление противопоставить «потребительские ценности» «истинно национальным» имеет под собой и другую почву, кроме здравого смысла и решения публицистических задач. Для её описания напомним, что дискуссии о «конце» влияния «чуждых» ценностей, импортозамещении и перспективах антикризисных мер обычно дополняются вбросом в массовое сознание этико-идеологических и религиозно-культурных норм и правил, противостоящих «зависти и чревоугодию» – грехам, особенно остро выявляющим такое качество человека, как алчность. Оставляя в стороне оценку данной политтехнологии, обратимся к философскому анализу понятия «алчность», особенно с точки зрения отношения к нему в традиционной русской культуре (если понимать под ней, как уже было заявлено, некоторый набор ценностей).

Алчность – ненасытность обладания, описанная Аристотелем, Августином, Данте и другими выдающимися философами. Это особое качество, связанное с реализацией любой практической устремлённости человека, определяемой необходимостью погруже-

ния в материальную сторону действительности. «Неопределённость», «бесконечность» потенции делает материю «расползающейся почвой», симулятивным фундаментом – болотом. Любое строительство на этой почве – предприятие, требующее высокой степени понимания неизбежности рисков. Таким образом, онтологически алчность, основанная на погружённости в материю как потенциальную бесконечность, «привязывает» человека к решению нерешаемой задачи: сделать болото не просто твёрдым, но надёжным. Если алчность не взята под контроль, она разрушает личность, растворяя её интересы в бесконечной череде внешних задач, которым «несть конца».

Подобная «метафизика алчности» укоренена в православном сознании, имеющем в русской культуре большой удельный вес и присутствующем в национальной психологии, в том числе в секуляризованном виде («окаянство русской истории»). Понимание того, что на болоте ничего толком построить нельзя, противостоит идее разумно-размеренного социокультурного строительства «западного типа» [13], поэтапно и системно реализующего задачу освоения «болота материальности» в противовес идеологии «ухода от тщетного попечения». Отголоски этой традиции «неровного» отношения к материальности оказывают непосредственное влияние на общественное сознание, поддерживая глубинные метафизические переживания собственной идентичности – «прямо» («я есть я») и «по контрасту» («я не есть они»). Свобода от собственности воспринимается при этом как условие свободы вообще. Кстати, вполне возможно, что ситуация кризиса не вызывает сегодня в нашем Отечестве резкого общественного сопротивления в том числе в силу специфики подобных массовых настроений.

Правда, в рамках православной культуры уместно выделить и другую модель, сходную с философским пониманием собственности как проекции определённости личности (точнее, единства и упорядоченности личного бытия) на неопределённость материального; проекции, одухотворяющей мир и делающий его собственно человеческим. Именно так понимается быт в православной монастырской культуре [14], русской религиозной философии (например, С. Булгаков называл хозяйственную деятельность «очеловечиванием природы» [7]); сходным образом интерпретируется нынешний поворот Русской Православной Церкви к экономической дея-



тельности и практике социального служения, составляющего сегодня значительный объём жизни православного прихода.

Персонализация «национальной культуры» в качестве групповой идентичности поддерживает новую «мифологию идентичности», представляющую собой отчасти уже сложившуюся систему предпочтений, отчасти – идеологическую конструкцию, системно используемую для решения управленческих задач. Упомянутое «метафизическое переживание» с этой точки зрения можно рассматривать как религиозное чувство, парадоксальным образом относящее значительные социальные группы к определённым онтологическим основаниям жизни, минуя инстанцию критического мышления. Переходя на уровень первичных обобщений (представления), такие основания получают в общественном сознании статус «ценностей». Параллельно происходит сакрализация тех реалий, которые соответствуют объективациям подобных метафизических переживаний. Объективации частично замещают, а иногда и полностью вытесняют исходное онтологическое основание, оставаясь тем не менее органически связанными с ним. Собственно ничего, кроме неомарксистских построений на тему отчуждения, приспособленных к современному периоду, за этими рассуждениями не стоит. Однако применить данный подход к феномену «культурных сдвигов» современного социального трансцензуса видится задачей актуальной и перспективной.

Вернёмся к «метафизике личности» и её роли в русской культуре. Очевидно, что ощущение «очищающей» силы пролетаризации («нечего терять, кроме собственных цепей») сформировано здесь не только «надмирными» религиозными устремлениями и их специфическим закреплением со стороны официальной идеологии, но также вековой бедностью большинства населения. Поддержанный государственной идеологией советского периода (в частности, своеобразной моделью социального равенства), такой образец поведения сознательно разрушался лишь в относительно недолгий период постсоветской «дружбы с Западом». Сегодня, напротив, в массовом сознании происходит его ревитализация, сопровождаемая навязчивой критикой альтернатив. Сводимых – не всегда оправданно – к упомянутому «быстрому гедонизму».

Впрочем, причина, по которой «быстрый гедонизм» оказался увязан в новой российской идеологии с образом «чужого» [20,

с. 429–431], имеет ещё более очевидный источник: образец изобилия и сопутствующие ему искушения прочно «прикреплены» в общественном сознании к опыту общения с «западным миром» и «западными» ценностями. Однако за этой очевидностью также можно разглядеть более глубокий пласт оснований: желание «вынести» источник негативных переживаний за пределы своего «я» и освоенного этим «я» пространства. По существу, происходит описанная ещё Н. Бердяевым [4, с. 97–99] подмена понятий, когда вместо того, чтобы взять на себя ответственность, индивид получает психологические дивиденды путём отнесения себя к некоей сверх-персональной реальности «общего» – рода, на-рода и т. п. Механизм отталкивания от чужой культурной матрицы срабатывает в этом случае как метод преодоления собственных неурядиц путём определения области их происхождения как «чуждой», «чужой» собственному «я», растворённому в «коллективном бессознательном» кровно, лингвистически, ценностно, территориально и т. д. родственной общности.

Опираясь на подходы психологии, можно предположить, что данный процесс представляет собой защитный механизм, срабатывающий в охранительном поясе всякой жизнеспособной культуры в ситуации, близкой к кризису или даже коллапсу сложившейся модели её воспроизводства и трансляции. Для гедонистических стратегий подобное можно утверждать с большой долей вероятности. В этом состоит ещё одно доказательство тезиса, что пересмотр системы ценностей, названный в современной научной литературе «неомифологией» и «новым славянофильством», – серьёзное движение, имеющее под собой не только добросовестных стратегов и хорошо подготовленных тактиков, но и вполне реальные основания, не сводимые к воле и желанию отдельных индивидов и/или групп.

Более того, «Новое славянофильство» в действительности имеет не только негативный («бросок назад», в культурное прошлое), но и позитивный вектор развития [7]. Он состоит в стремлении выделить национально ориентированные ценностные предпочтения и «внедрить» их в сознание сограждан, создавая удобную «новую нормальность». Проникая в самый глубокий пласт ценностных ориентаций – пласт религиозной жизни, скорректированные нормы становятся мощным мотиватором, не требующим особых затрат, кроме идеологических. При этом, как

известно, заметно активизировался кластер «добровольных идеологов», готовых «отдать все свои силы» на борьбу за «правое дело» (прежде всего, устанавливая через СМИ и систему образования «границы» по азимуту «свой – чужой»); причём в политическом измерении сегодня эта граница очень похожа на ситуацию второй половины XIX в. и особенно начала XX, когда близкие по духу «скифы» «с раскосыми и жадными очами», объединённые прото-евразийской парадигмой, противопоставлялись «угасающему» Западу). Примечательно, что «новые славянофилы», активно включившие в идеологический оборот теорию и практику использования национально-культурных ценностей в качестве аксиологических детерминант политического процесса, охотно признают эту аналогию. Культурологическое рассмотрение данного феномена позволяет сделать вывод о том, что «новое славянофильство» удачно соединяет общественный «запрос» на поиск специфических (простейших и вместе с тем эффективных) социальных интеграторов, соответствующих новейшему этапу национально-государственной истории (отличающемуся высоким уровнем сложности происходящих процессов), и организационные модели (а также манипулятивные технологии), предлагаемые «сверху» в качестве «новой российской идеологии». В числе последних стратегии внедрения конфессиональной этики (адаптированной тем или иным образом к условиям регионов, включая аккомодацию к иноконфессиональному окружению). Фактически комплексная многоуровневая социокультурная идентификация заменяется здесь упрощённой формой идентификации религиозно-идеологической. Её эффективность, как уже было отмечено, высока. Но – в сравнительно небольших временных рамках.

Следует заметить, что цивилизационный формат [19] в данном случае соответствует именно национально-культурным (а не этническим) образцам. То есть речь идёт в большей степени о «языке и культуре» (социолингвистическом и аксиологическом интеграторах), нежели об общности генетики или даже территории (концепт «Русский мир», подвергшийся за последнее время мощным атакам интеллектуальной и политизированной критики, – один из примеров, подтверждающих, что общность территории не всегда является неотъемлемой чертой общности культуры).

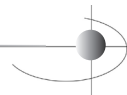
Вместе с тем интерпретация религиозно-идеологической идентификации (в качестве маркера «цивилизационного типа») в на-

ционально-культурном измерении (то есть по языку и ценностям) заставляет задуматься о её границах, составляющих внутреннее противоречие данного подхода. В самом деле, «национальная идея» в цивилизационном формате – это одновременно шаг к признанию общечеловеческого значения «своих» достижений и распространение этого значения на «чужих» – человечество в целом.

Необходимо иметь в виду: «ценностный формат» реализации «национальной идеи» является многовариантным. Одно из его прочтений состоит в разработке неомифологии как «нового славянофильства»; другое – как стратегии «нового евразийства». Для последнего характерно стремление рассмотреть Россию не просто как мост между Востоком и Западом, но прежде всего как симбиоз западных и восточных образцов, реализованных в уникальном синтезе культур, традиций и духовных устремлений. «Новое евразийство» стремится опереться на живую поликультурную и полирелигиозную социальность, существующую в России в уникальном синтезе, опираясь на тесно связанную с ней живую религиозность восточных культур [1, с. 244–251; 5, с. 6–11]. Вместе с тем делается попытка «вписать» восточные религиозно-культурные практики в матрицу культурного пространства России, предъявляя православные ценности в качестве общечеловеческих и именно потому наиболее общих. Таким образом, в «новом антропологическом проекте», о котором идёт речь, эти общие ценности выступают как инварианты, вбирающие в себя ядро этнорелигиозных ценностей различных народностей, проживающих на территории страны. Как следствие, особенности этнорелигиозных мифологий рассматриваются в качестве некоторых допустимых вариантов интерпретаций этого общего ядра, выступая вторичными по отношению к исходно заданному формату общности. Подобный подход вызывает сомнения лишь в том случае, когда выявляется несоизмеримость тех или иных ценностных ориентаций (например, в конфликте обычного права с правовыми нормами и моральными запретами, диктуемыми государством; особенно яркими прецедентами такого рода выступают отдельные культово-религиозные практики, свойственные различным религиозным деноминациям).

Стоит подчеркнуть, что «новое евразийство» можно рассматривать и в качестве частного случая «нового славянофильства» (для удобства обозначим этот феномен тождеством понятий «неоевразийство»-2000





и «неославянофильство»). Собственно «славянский» элемент в этом случае выступает, понятно, не в этническом значении, а в значении политонима, объединяющего разнородные культурные элементы по принципу отношения «общего» к «особенному» (точнее, к особенным»). Более того. Для современного научного и публицистического дискурса, принадлежащего к «неоевразийским»/«неославянофильским» контекстам, свойственно «наивное» использование терминов «славянский» и «русский» в качестве синонимов. Снять парадокс позволяет трактовка «русского» как «православного», то есть фактически апелляция к тому факту, что объединяющую функцию выполняет не единство «крови», а единство мировоззрения. Соответственно, формируется идея «православной культуры», которая презентует на языке средств массовой коммуникации, в образовательном пространстве и в определённом сегменте внутриэкономической и внешнеполитической деятельности идею специфики национальной культуры.

Очередной парадокс, наметившийся в результате этого словоупотребления (православие – название конфессии, относящейся к христианству как мировой, а не национальной религии), снимается за счёт обращения к понятию «цивилизация». «Русская цивилизация» в свою очередь рассматривается как тип культур, построенных на национально-культурных ценностях и опирающихся в регулировании социальных отношений на этически выверенные установки, транслируемые централизованным образом, – т. е. «традицию», превосходящую эмпирически данную повседневность, где в перспективе бесконечности сливаются норма и оценка. Для различения «ценного» и «вредного» в данном случае необходим штат интерпретаторов, отвечающих за абсолютные гарантии такого различия. Однако такая абсолютизация чревата релятивизацией, – ведь, по сути, при желании в предложенный формат может быть вписан любой агент, отвечающий названным условиям, независимо от языка, обычаев и даже, как ни странно, собственно культово-религиозных предпочтений (так, перспективным членом «русской цивилизации» некоторые специалисты до сих пор считают Китай). По существу, постепенно происходит возвращение на новом уровне к рассмотрению культуры как прежде всего политического единства, объединённого «почвой» (но не «кровью») и политической волей лидера (идея «пра-

вославного царства»). Далее происходит дивергенция интерпретаций: часть авторов склоняется к признанию этого вывода и попыткам его легитимации («православный патриотизм»), таким образом, выбывая из лагеря «строгих» последователей идеи национально-культурной интерпретации «православной цивилизации»; другая часть настаивает на несводимости идеи «православной цивилизации» к мировоззрению «почвы», делая акцент на её метафизическом основании и мировоззренческом значении, что оставляет за разделяющими её группами возможность жить на разных «почвах» и при этом принадлежать к «Русскому миру». В первом случае прямо либо косвенно признаётся, что сила «русской цивилизации» держится на силе государства, а её институты в сущности представляют собой – в скрытом или явном виде – государственные институты. Во втором случае вместо термина «русская цивилизация» предпочитают употреблять более мягкое понятие «православная культура», описывающее неинституализированную принадлежность к национально-культурным ценностям, воплощающим в концентрированном виде «вечные ценности», но оставляющим социальным субъектам право свободного выбора – следовать или не следовать, присоединяться или не присоединяться. И в любом случае «русский» в «неоевразийстве-2000» – формат, общий по отношению к региональным и субрегиональным субстратам, выступающий ценностно-религиозной и идеолого-мифологической конструкцией, а не этническим маркером, привязанным к «крови».

Динамическая модель культуры [3; 23; 24, с. 45–67], стоящая «за» предложенным выше анализом мифологии «национальной идеи» с точки зрения философской интерпретации её сущности, смысла и целей, предполагает выявление возможных альтернатив и рассмотрение сценариев их взаимодействия с описанными тенденциями.

Полагаю, что моделью, резко контрастирующей и конкурирующей с описанными выше, выступает в российском культурном пространстве практика **архаизации**, которая активно опирается на риторику поиска «национальной идеи» и «нового славянофильства» и поэтому часто ошибочно отождествляется с одним из вариантов государственнического «неославянофильства», хотя, по сути, является его прямой противоположностью. Внешние формы той и другой позиции весьма сходны, однако изучение сущности каждой из них показывает их принципиальное различие.



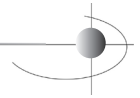
Стоит обратить внимание, что в отличие от позиции, находящей своё выражение в идее «православной цивилизации», архаизация носит более комплексный и при этом однозначно синкретичный характер, опираясь не только на собственно религию и/или её идеолого-социальные проекции, но является скорее целостным образом жизни, воплощённым в чётко и прагматично центрированную и строго регламентированную систему ценностей повседневной жизни, бытового и производственного поведения, эстетических предпочтений, распределения времени и т. д. Культурологический анализ описанной выше ситуации позволяет выделить её противоречия и возможные пути развития [9; 10; 11, с. 131–140].

Раскрывая сущность данной модели, следует, прежде всего, выделить распространение **неоязыческих** учений и религиозных объединений (по образцу «Анастасии», имеющей последователей от Вены до Перми). Новые религиозные объединения такого рода [15], получившие в национальных республиках определённую поддержку со стороны национальной интеллигенции, учёных и преподавателей, – филологов (национальные институты языка), историков и этнологов, правоведов, – имеют своим истоком стремление к преобразованию симулятивных форм религиозной (в том числе) идеологии, наполненной чуждыми живой жизни абстракциями, в живое пространство общения. Таким образом, религиозная коммуникация оказывается востребована в своём первичном («религаре») смысле «связи» между людьми на собственном только им уровне чувственности, преобразованной ментальным усилием. Создание детских книг, рассказывающих историю своего «малого народа», изложенную как региональный миф, распространено не только в Поволжье, Забайкалье, Мордовии, у жителей Якутии, Чукотки, Урала и русского Севера; свою идентичность, созревшую со времён мамонтов, описывают также жители Сибири, Нечерноземья и Дальнего Востока.

Понятно, что актуализация обращения к родной земле в данном случае – путь к восстановлению хтонических связей с «почвой», без которой никакая культура не может существовать. Однако и попытка превратить «почву» в «небо», связав их «кровью», вряд ли принесёт хороший урожай. «Реализм анализа» (В. С. Глаголев) заставляет задать вопрос о реальных перспективах современных интерпретаций сакральной идеи «крови и почвы» в практике новых национальных мифологий [12, с. 27–33; 22, с. 76–84].

Подводя итог, выделим следующие положения. Исследование сущности национально-культурного мифа и его важнейших аспектов показывает, что «новое славянофильство» представляет собой следующее поколение славянофильских идей, стремящееся опереться на фундаментальные положения «классического» славянофильства (А. С. Хомяков и др.). Среди таких положений – внимание к национально-культурным детерминантам как общности ценностей и традиций, описание языка в качестве квинтэссенции национального менталитета; рассмотрение государства как формы существования национальной культуры на современном этапе и т. д. [18]. Логический анализ соотношений основных понятий семантического поля «национально-культурная мифология» показывает, что, как уже отмечалось, разновидностью «нового славянофильства» выступает «неославянофильство» («новое евразийство» государственнического образца с идеей «православной цивилизации»). В свою очередь, постоянное смешение понятий «православная цивилизация» и «православная культура» фиксирует тот факт, что государственническое обращение к идее «почвы» достаточно широко распространено в дискурсивных практиках массового сознания, дрейфующего к предельно упрощённым формам «нео»архаики, выводящей на свет антропологическую религиозность неоязыческого типа. Массовое сознание, таким образом, «изнутри» (из недр общественной психологии) и «снаружи» (через идеологическое манипулирование с ним) оказывается вовлечено в стремление опереться на метафизические основания, – с их последующей аксиологизацией, идеологизацией и вероятной последующей институализацией. В целом «новая национальная идея» – конструкция, имеющая отношение к антропологическому проекту, апеллирующему к онтологическому фундаменту человечности и потому имеющему реальные (а не только абстрактные или даже симулятивные) перспективы существования.

Выступая специфическим видом «неоархаики», «неоязычество» осваивает национально-культурное пространство путём паганизации, через ревитализацию «почвенных» культовых практик (в том числе, под видом общерелигиозного христианского фрейма [13]). Вопрос о соотношении таким образом понятого неоязычества и новой архаики, а также национально окрашенных социальных движений, требует, разумеется, более



детальной разработки. Однако на уровне аксиологического, антропологического и культурологического анализа можно сказать, что данные феномены имеют общие элементы, составляющие основу для развития заметных социальных движений в политической сфере. Главным из роднящих их элементов является *живое переживание ценности невидимого мира* [24], придающее смысл и цель человеческому существованию. Психологическое значение подобного переживания, его насущность для жизни, человека трудно переоценить. Как нельзя недооценивать потенциал общественных движений, основанных на признании социальной ценности таких переживаний.

*димого мира* [24], придающее смысл и цель человеческому существованию. Психологическое значение подобного переживания, его насущность для жизни, человека трудно переоценить. Как нельзя недооценивать потенциал общественных движений, основанных на признании социальной ценности таких переживаний.

#### Список литературы

1. Арзуманов И. А. Культур-конфессиональный фактор в процессах консолидации социополитического пространства Байкальской Сибири // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. Политология. Религиоведение. 2009. № 1 (3). С. 244–251.
2. Багдасарян В. Э. Сервис и консюмеризм: вызов общества неограниченного.
3. Потребления // Современные проблемы сервиса и туризма. 2014. Т. 8. № 2. С. 10–18.
4. Бек У. Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
5. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и Царство Кесаря / сост. и послесл. П. В. Алексеева. М.: Республика, 1995. 375 с.
6. Бернюкевич Т. В. О некоторых дискуссионных вопросах концептуализации и типологического сравнения культурных универсалий в современной отечественной философии // Учен. зап. Забайкал. гос. гум.-пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского. Сер. Философия. Культурология. Социальная работа. Чита: ЗабГГПУ. 2009. № 4 (27). С. 6–11.
7. Бубнов Ю. А., Радугина О. А. Утилитаризм – доминанта ценностной системы дворянства [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–2. Режим доступа: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=22463> (дата обращения: 09.02.2016).
8. Булгаков С. Философия хозяйства. М.: Terra-Книжный клуб, 2008. 352 с.
9. Гончарова С. В. Образ человека в религиозном неомодернизме // Философия и культура. 2009. № 4 (16). С. 10–18.
10. Глаголев В. С. Величие России: основания, иллюзии и реалии // Философия хозяйства. 2006. № 1 (43). С. 101–106.
11. Глаголев В. С. Религиозно-этническое наполнение образов «своей» и «чужой» в динамике политической конъюнктуры // В сб.: Диалог культур и партнёрство цивилизаций: XIV Междунар. Лихачёвские науч. чтения. Рос. акад. наук, Рос. акад. образ., Конгресс петерб. интеллигенции, Санкт-Петербург. гуманитар. ун-т профсоюзов. СПб., 2014. С. 362–365.
12. Глаголев В. С., Силантьева М. В. Религиозно-культурное пространство России: факторы динамики традиций и традиции динамики // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер.: Политология. Религиоведение. 2010. № 2. С. 131–140.
13. Жуков А. В. Формирование религиозно-мифологического мировоззрения и мифы о религиозности // Вестн. Забайкал. гос. ун-та. 2010. № 3. С. 27–33.
14. Капилупи С. М. «Трагический оптимизм» христианства и проблема спасения: Ф. М. Достоевский. СПб.: Алетейя, 2014. 288 с.
15. Кучмаева Ю. Г. Духовные основы монастырской культуры средневековой Болгарии (IX–XIV вв.): автореф. дис. ... канд. культурологии. М., 2003. 31 с.
16. Лункин Р. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://polit.ru/article/2009/09/28/religiya/> (дата обращения: 09.02.2016).
17. Луценко А. В. «Идеология современного западноевропейского неоязычества: социокультурный аспект»: дис. ... канд. филос. наук. Чита, 2015. 176 с.
18. Люсьи А. П. Московский текст: Текстологическая концепция русской культуры. М.: ВЕЧЕ: Русский импульс, 2013. 320 с.
19. Митрошенков О. А. Философия славянофилов в современной русской историко-философской литературе: дис. ... канд. филос. наук. М., 2003. 193 с.
20. Панарин А. С. Православная цивилизация: сб. М.: Ин-т русск. цивилизации, 2014. 1248 с.
21. Силантьева М. В. Ментально-символическое преодоление барьера «своей – чужой» как основа стратегий освоения инокультурного пространства // В сб.: Диалог культур и партнёрство цивилизаций: XIV Междунар. Лихачёвские науч. чтения / Рос. акад. наук, Рос. акад. образования, Конгресс петерб. интеллигенции, Санкт-Петербург. гуманитар. ун-т профсоюзов. СПб., 2014. С. 429–431.
22. Шахнович М. М. Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. 284 с.
23. Щипков В. А. Трансформация дискурса пространства: от традиционного общества к эпохе постмодерна // Вестн. МГИМО-Университет. 2015. № 3 (42).
24. Beck, Ulrich & Grande, Edgar. Varieties of second modernity: extra-European and European experiences and perspectives // British Journal of Sociology, 2010. Vol 61, Issue 3. P. 406–638.
25. Thomas Luckmann. The invisible religion: the problem of religion in modern society. New York New York: Macmillan Company, 1967. 128 p.

#### References

1. Arzumanov I. A. Kul'tur-konfessional'nyi faktor v protsessakh konsolidatsii sotsiopoliticheskogo prostranstva Baikal'skoi Sibiri // Izv. Irkut. gos. un-ta. Ser. Politologiya. Religiovedenie. 2009. № 1 (3). S. 244–251.
2. Bagdasaryan V. E. Servis i konsyumerizm: vyzov obshchestva neogranichennogo.
3. Potrebleniya // Sovremennyye problemy servisa i turizma. 2014. T. 8. № 2. S. 10–18.
4. Bek U. Chto takoe globalizatsiya? M.: Progress-Traditsiya, 2001. 304 s.
5. Berdyaev N. A. O rabstve i svobode cheloveka // Tsarstvo Dukha i Tsarstvo Kesarya / sost. i poslesl. P. V. Alekseeva. M.: Respublika, 1995. 375 s.



6. Bernyukevich T. V. O nekotorykh diskussionnykh voprosakh kontseptualizatsii i tipologicheskogo sravneniya kul'turnykh universalii v sovremennoi otechestvennoi filosofii // Uchen. zap. Zabaikal. gos. gum.-ped. un-ta im. N. G. Chernyshevskogo. Ser. Filosofiya. Kul'turologiya. Sotsial'naya rabota. Chita: ZabGGPU. 2009. № 4 (27). S. 6–11.
7. Bubnov Yu. A., Radugina O. A. Utilitarizm – dominantna tsennostnoi sistemy dvoryanstva [Elektronnyi resurs] // Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya. 2015. № 2–2. Rezhim dostupa: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=22463> (data obrashcheniya: 09.02.2016).
8. Bulgakov S. Filosofiya khozyaistva. M.: Terra-Knizhnyi klub, 2008. 352 s.
9. Goncharova S. V. Obraz cheloveka v religioznom neomodernizme // Filosofiya i kul'tura. 2009. № 4 (16). S. 10–18.
10. Glagolev V. S. Velichie Rossii: osnovaniya, illyuzii i realii // Filosofiya khozyaistva. 2006. № 1 (43). S. 101–106.
11. Glagolev V. S. Religiozno-etnicheskoe napolnenie obrazov «svoi» i «chuzhoi» v dinamike politicheskoi kon'yunktturnosti // V sb.: Dialog kul'tur i partnerstvo tsivilizatsii: XIV Mezhdunar. Likhachevskie nauch. chteniya. Ros. akad. nauk, Ros. akad. obraz., Kongress peterb. intelligentsii, Sankt-Peterb. gumanit. un-t profsoyuzov. SPb., 2014. S. 362–365.
12. Glagolev V. S., Silant'eva M. V. Religiozno-kul'turnoe prostranstvo Rossii: faktory dinamiki traditsii i traditsii dinamiki // Izv. Irkut. gos. un-ta. Ser.: Politologiya. Religiovedenie. 2010. № 2. S. 131–140.
13. Zhukov A. V. Formirovanie religiozno-mifologicheskogo mirovozzreniya i mify o religioznosti // Vestn. Zabaikal. gos. un-ta. 2010. № 3. S. 27–33.
14. Kapilupi S. M. «Tragicheskii optimizm» khristianstva i problema spaseniya: F. M. Dostoevskii. SPb.: Aleteiya, 2014. 288 s.
15. Kuchmaeva Yu. G. Dukhovnye osnovy monastyrskoi kul'tury srednevekovoi Bolgarii (IX–XIV vv.): avtoref. dis. ... kand. kul'turologii. M., 2003. 31 s.
16. Lunkin R. Novye religioznye dvizheniya v Rossii: khristianstvo i postkhristianstvo v zerkale novykh bogov i prorokov [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://polit.ru/article/2009/09/28/religiya/> (data obrashcheniya: 09.02.2016).
17. Lutsenko A. V. «Ideologiya sovremennogo zapadnoevropeiskogo neoyazychestva: sotsiokul'turnyi aspekt»: dis. ... kand. filos. nauk. Chita, 2015. 176 s.
18. Lyusy A. P. Moskovskii tekst: Tekstologicheskaya kontseptsiya russkoi kul'tury. M.: VEChE: Russkii impul's, 2013. 320 s.
19. Mitroshekov O. A. Filosofiya slavyanofilov v sovremennoi russkoi istoriko-filosofskoi literature: dis. ... kand. filos. nauk. M., 2003. 193 s.
20. Panarin A. S. Pravoslavnaia tsivilizatsiya: sb. M.: In-t russk. tsivilizatsii, 2014. 1248 s.
21. Silant'eva M. V. Mental'no-simvolicheskoe preodolenie bar'era «svoi – chuzhoi» kak osnova strategii osvoineniya inokul'turnogo prostranstva // V sb.: Dialog kul'tur i partnerstvo tsivilizatsii: XIV Mezhdunar. Likhachevskie nauch. chteniya / Ros. akad. nauk, Ros. akad. obrazovaniya, Kongress peterb. intelligentsii, Sankt-Peterb. gumanit. un-t profsoyuzov. SPb., 2014. S. 429–431.
22. Shakhnovich M. M. Sad Epikura. Filosofiya religii Epikura i epikureiskaya traditsiya v istorii evropeiskoi kul'tury. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2002. 284 s.
23. Shchipkov V. A. Transformatsiya diskursa prostranstva: ot traditsionnogo obshchestva k epokhe postmoderna // Vestn. MGIMO-Universitet. 2015. № 3 (42).
24. Beck, Ulrich & Grande, Edgar. Varieties of second modernity: extra-European and European experiences and perspectives. British Journal of Sociology, 2010. Vol 61, Issue 3. P. 406–638.
25. Thomas Luckmann. The invisible religion: the problem of religion in modern society. New York New York: Macmillan Company, 1967. 128 p.

#### **Библиографическое описание статьи**

*Силантьева М. В.* Национально-культурный миф в условиях современного трансцензуса: философский анализ // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 72–80.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-72-80

#### **Reference to article**

*Silant'eva M. V.* National Cultural Myth in Contemporary Transcendence: the Philosophical Analysis // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 72–80.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-72-80

**Статья поступила в редакцию 20.01.2016**



УДК 172.4  
ББК 87.5

**Ирина Александровна Чупрова,**  
аспирант,  
Московский государственный институт международных отношений МИД России  
(119454, Россия, г. Москва, пр. Вернадского, 76),  
e-mail: irinachuprova2009@rambler.ru

### **Русский пианизм в условиях культурной глобализации (на примере конкурса имени П. И. Чайковского)**

В современном мире в условиях глобализации наблюдаются процессы сближения государств в области экономики, бизнеса, образования, туризма, различных видов производства и иных сферах жизни международного сообщества. Изучению политических, экономических, социальных, культурных и других аспектов данного явления посвящены исследования в различных областях научного знания. В статье подчёркивается важность культурно-философской рефлексии над основными вопросами глобальной проблематики, необходимость исследования и анализа философских оснований, генезиса, сущности глобальных процессов и порождаемых ими последствий. Обращение к образцам мирового искусства (и музыкального в том числе) может содействовать переосмыслению современного мироустройства, воспитанию терпимости, толерантности, открытости к диалогу, преодолению разногласий и предупреждению конфликтов (в той мере, конечно, в какой искусство способно это сделать). «Мягкая сила» русской пианистической школы есть способ выстраивания межкультурной коммуникации, создания положительного образа России за рубежом; а традиции международного конкурса имени П. И. Чайковского – один из путей сохранения и трансляции богатого наследия русской музыкальной культуры (прежде всего фортепианной), раскрытия глубоких смысловых и ценностных основ отечественной культуры.

**Ключевые слова:** «мягкая сила», глобализация, русская музыкальная культура, московская пианистическая школа, образ России, конкурс имени П. И. Чайковского.

**Irina Aleksandrovna Chuprova,**  
Postgraduate Student,  
Moscow State Institute of International Relations Ministry of Foreign Affairs Russia  
(pr. Vernadskogo 76, Moscow, 119454 Russia),  
e-mail: irinachuprova2009@rambler.ru

### **Russian Pianism in Context of Cultural Globalization (the Case of the Tchaikovsky Competition)**

In the modern world in terms of globalization, processes of rapprochement between states in the area of economy, business, education, tourism, various types of production and other spheres of life of the international community are observed. Political, economic, social, cultural and other aspects of this phenomenon are studied in various fields of scientific knowledge. The article emphasizes the importance of cultural and philosophical reflection on the basic issues of global problematics, the need for research and analysis of the philosophical foundations of genesis, the essence of global processes and resulting consequences. Appeal to the examples of the world art (and music) can contribute to rethinking of the contemporary world, tolerance, openness to dialogue, to overcoming divisions and conflict prevention (to the extent, of course, to what art is able to do this). "Soft power" of the Russian piano school is a means of building cross-cultural communication, creating a positive image of Russia abroad; and the traditions of the International Tchaikovsky Competition is one of the ways of preserving and broadcasting the rich heritage of Russian music (especially piano), disclosure of deep semantic and axiological foundations of national culture.

**Keywords:** "soft power", globalization, Russian musical culture, Moscow piano school, image of Russia, the Tchaikovsky Competition.

Одной из главных характеристик международных отношений XXI в. является тенденция к росту взаимозависимости государств и углубление международного сотрудничества практически во всех сферах жизнедеятельности стран. Глобализация, соприкасаясь с различными областями жизни общества, как правило, оказывается напрямую

связанной с политикой. Изучением данного явления (глобализации) занимается определённая область знания – глобалистика. Расширение границ этой молодой науки связано с обращением к политическим, культурным, идеологическим и иным аспектам глобализации; она является следствием интеграционных процессов, характерных для современ-



ного научного знания. Междисциплинарность научных исследований в области глобалистики направлена на выявление природы процессов глобализации, причин их возникновения, тенденций развития и т. д.

Работы Е. М. Бабосова, В. Л. Иноземцева, Д. Ж. Марковича, В. С. Степина, А. Н. Чумакова, Я. С. Яскевич и других исследователей посвящены изучению глобальных процессов в разных сферах жизни мирового сообщества: это вопросы природопользования, проблемы экономического кризиса, исследования международного рынка и финансов, межэтнических отношений, вопросы культурной идентичности и др.

Изучив работы разных авторов, можно сделать вывод, что видение глобализации представителями международного научного сообщества неоднозначно. Р. Робертсон рассматривает глобализацию как процесс сжатия мира, для А. И. Уткина и А. И. Шендрика сущность глобализации в слиянии экономик государств в общемировую систему [9]. Е. М. Бабосов считает, что «глобализм представляет собой глубинное преобразование разнородного мирового социального пространства в единую глобальную систему...» [2, с. 9].

Размышляя над последствиями воздействия глобализации на развитие и жизнеспособность национальных культур, исследователи приходят к противоположным выводам. Одни авторы склоняются к тому, что «тот вариант глобализации, который ныне осуществляется, несёт с собой стагнацию и медленное, но верное умирание национальных культур» [18, с. 294]. Другие считают, что «усиливающаяся глобализация, вопреки её самым активным приверженцам и собирателям её плодов, не ведёт к исчезновению национальных интересов ни в экономике, ни в политике, ни тем более в культуре. Глобально взаимосвязанный мир отнюдь не является безнациональным...» [14, с. 11; 6].

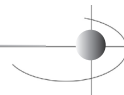
Так или иначе, в процессе взаимодействия культур происходит их взаимовлияние, взаимообогащение, что может способствовать как их взаимопониманию, так и возникновению разногласий; глобализм в определённых количествах может быть полезен или губителен для национальных культур.

Вместе с изучением перечисленных выше аспектов глобализации очень важна и культурно-философская рефлексия над основными направлениями глобальной проблематики, ведь «...специфика философии культуры такова, что она позволяет удержи-

вать внимание на незначительных, казалось бы, деталях, значение которых для теории международных отношений трудно уяснить с позиций глобальной геополитики или иного крупномасштабного социального моделирования и проектирования» [14, с. 14]. Необходимо исследование философских оснований, генезиса, сущности глобальных процессов и последствий, порождаемых ими. Своевременное обращение внимания на проблемы духовно-нравственной сферы может предотвратить последующие кризисные ситуации общественного развития. Ведь финансово-экономические кризисы во многом являются следствием кризиса системы духовных ценностей. Благодаря пересмотру сложившегося отношения к материальным благам, потребительскому отношению к природе и человеку могут быть найдены выходы из тупиковых ситуаций постиндустриального общества.

Таким образом, осмысление глобальных тенденций требует не только теоретической проработки, но и практических действий. Каждому человеку (или государству) необходимо понимать, что невозможно причинить вред другим, не навредив при этом себе (идеи И. Канта). Адекватное восприятие событий и процессов современного мира может способствовать преодолению раздробленности и разногласий, сохраняя при этом самобытность культурных традиций и ценностей народов.

Одним из способов решения проблемы ценностного переосмысления современного устройства мира может быть обращение к искусству, которое помогает в поиске путей воспитания человечества в духе взаимоуважения, терпимости, открытости к диалогу, уважения культурной специфичности народа и т. д. Приобщение к произведениям мирового искусства спасает человека от обезличивания, одномерности, интеллектуальной деградации, массовости, неспособности мыслить и тонко чувствовать. Сложности мировой экономической ситуации, неопределённость и нестабильность должны усиливать стремление людей к миру и развитию, что приводит к активизации культурного обмена, потребности «культурного» взаимодействия, общению на основе «мягкой силы», укреплению позиций доверия и понимания с целью поддержания более широкого и открытого международного политического и экономического сотрудничества (но, к сожалению, так происходит не всегда). Межкультурная коммуникация на основе «*soft power*» – важная движущая сила в деле обеспечения мира и развития всего че-



ловчества. Исследованию вопросов данной области посвящены работы Е. В. Воеводы, В. С. Глаголева, Т. М. Гуревич, Н. Н. Изотовой, М. В. Силантьевой и других авторов.

Национальное искусство и культура – способ и среда коммуникации, инструмент формирования ментальности [3]. Духовная культура (и музыкальная в том числе) отражает сущность национального характера. Русское музыкально-исполнительское искусство раскрывает в художественных образах нравственные, эстетические, моральные идеалы [5]. Через распространение произведений отечественной литературы и искусства, глубоких по эстетическому содержанию и нравственной наполненности, осуществляется воздействие русской культуры на развитие мировой цивилизации. Среди большого числа выдающихся русских музыкантов личность П. И. Чайковского является одной из самых крупных и «узнаваемых» в мире, творчество которого «объединяет народы всех стран, утверждает грандиозную созидательную силу искусства, неразрывную связь российской и мировой культуры» [8].

Межкультурный диалог в эпоху глобализации несёт в себе не просто узнавание чего-то нового в Другом, но и углублённое изучение и общение с «чужим», чтобы на этом основании прийти к более полному осмыслению бытия. Основные образы творчества П. И. Чайковского (историческое прошлое России, русский народный быт, тема человеческой судьбы и др.) способствуют положительному восприятию образа России зарубежными музыкантами и слушателями. «... Искусство способно дать индивиду возможность встать на позицию другого, посмотреть на проблему его глазами, «пройтись в его туфлях»..., стремится как соединить в себе онтологически разобщенное, так и снять напряжение диалектических противоречий, возникающих в рамках парадигмы, ставящей во главу угла бинарные оппозиции, и синтезировать реалии культурной глобализации, верифицируя тем самым позитивные стратегии формирования как национальной, так и глобальной культурной идентичности» [16, с. 55].

С именем П. И. Чайковского связано значительное (и, наверное, важнейшее) национальное музыкальное событие высокого стилистического, смыслового, ценностного характера, которое несёт миру послание, выходящее за рамки его непосредственного наполнения. Международный конкурс имени П. И. Чайковского – национальная гордость и «культурный бренд» России. Нынешний

XV Конкурс (приуроченный к 175-летию со дня рождения великого русского композитора), проходивший в Москве и Санкт-Петербурге, стал одним из самых ярких и масштабных явлений мировой культурной жизни в 2015 г. [19]. Во всём мире известны имена музыкантов, открытые именно конкурсом П. И. Чайковского. «*Held every four years, the competition is one of the major events in the international music community and has spawned such great musicians as pianists Van Cliburn and Vladimir Ashkenazy, violinists Viktor Tretjakov and Victoria Mullova, cellists David Geringas and Nathaniel Rosen, and vocalist Deborah Voigt*» («Проводимый раз в четыре года, конкурс явился одним из важнейших событий в международном музыкальном сообществе и открыл таких великих музыкантов, как пианисты Ван Клиберн и Владимир Ашкенази, скрипачи Виктор Третьяков и Виктория Муллова, виолончелисты Давид Герингас и Натаниэль Розен, певица Дебора Войт») [20].

Масштаб юбилейного Конкурса действительно впечатляющий: было подано 630 заявок по четырём специальностям (фортепиано, скрипка, виолончель, вокал) из 45 стран мира (Россия – 229 чел., Южная Корея – 98 чел., Китай – 56 чел., Япония – 42 чел., США – 31 чел., Франция – 15 чел., Украина – 14 чел., Италия – 13 чел., Германия – 12 чел. и др.); на предварительные прослушивания вышли 236 кандидатов; аудитория интернет-трансляций (партнёр – французский канал *Medici TV*) – более 10 млн человек по всему миру (что является абсолютным рекордом для международных музыкальных конкурсов); ангажементы с крупнейшими мировыми компаниями: Московской филармонией (Россия, где также есть специальные программы «продвижения» конкурсантов – «Молодые таланты», «Звёзды XXI века»), *Intermusica* (Европа, Азия) и *Opus 3 Artists* (США) и многое другое.

Результаты конкурса (и чисто профессиональные (музыкальные), в том числе) поднимают множество задач, становятся поводом для осмысления многих вопросов, принятия решений и действий. В рамках данной статьи рассмотрим итоги конкурса, обратившись к состязаниям пианистов.

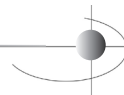
Уровень нынешнего конкурса (как отмечают члены жюри, слушатели, критики) очень высок. Следует заметить, что в финал прошли молодые музыканты, так или иначе связанные с традициями русской пианистической школы. Так, Д. Маслеев (I премия, Россия) – ученик М. С. Петухова; Л. Генюшас (II премия, Россия-Литва) – В. В. Горно-

стаевой; Дж. Ли (II премия, США) – Рассела Шермана, Максима Могилевского; С. Редькин (III премия, Россия) – А. М. Сандлера; Д. Харитонов (III премия, Россия) – В. В. Пясецкого; Л. Дебаргю (IV премия, Франция) – Р. Шерешевской. Кроме того, Пабло Феррандес, обративший на себя внимание виолончельного конкурса, вошедший в число лауреатов, учился у Натальи Шаховской; Клара-Джуми Кан училась у Захара Брона и др.

Русская (московская) фортепианная школа – мощный центр мирового фортепианного искусства. «*Since the 19th century, Russia has nurtured and celebrated pianists, fostering a tradition that professionals call the “Russian School” of piano playing. Representatives of the Russian tradition were said to produce a big, beautiful sound at the instrument. Their repertoire focused largely on romantic era music and 20th-century Russian music. They played with highly developed technique and were renowned for accuracy in even the most difficult music*» (*The Washington Post*) («С XIX века Россия воспитывала пианистов, укрепляющих традицию, которую профессионалы называют “русской школой фортепианной игры”. Представители русской традиции создали большой красивый звук инструмента. Их репертуар в основном – музыка эпохи романтизма и русская музыка XX века. Они играли с высокоразвитой техникой и славились точностью даже в самой сложной музыке» («Вашингтон пост») [21]). Представители московской пианистической школы являются высококлассными музыкантами и педагогами, пользующимися уважением во всём мире. Множество русских пианистов проводят мастер-классы в разных странах мира, являются приглашёнными профессорами зарубежных музыкальных учебных заведений (и создают профессиональные фортепианные школы в странах, где их (школ) не было, например в Китае [17]). Большое количество молодых пианистов приезжают учиться исполнительскому мастерству в Россию. В условиях культурной глобализации философско-культурологическая роль русской музыкально-исполнительской школы чрезвычайно важна. Будучи связанной с пластами смыслов, характерных для отечественной культурной традиции [13], она является практическим проявлением той самой «мягкой силы», транслятором высоких общечеловеческих ценностей (достаточно вспомнить исполнительское искусство С. Рахманинова, Э. Гилельса, С. Рихтера, В. Ашкенази и др.), которые необходимы для выстраивания открытого диалога и гармоничных международных отношений.

Репертуарные требования на конкурсе включают обязательное исполнение произведений П. И. Чайковского (I тур), сочинений русских композиторов (по выбору): Н. Метнера, М. Мусоргского, Н. Мясковского, С. Прокофьева, С. Рахманинова, А. Скрябина и др. (II тур), исполнение концерта для фортепиано с оркестром П. И. Чайковского (по выбору) (III тур), что также способствует распространению русской культуры в мире. Любопытно, что вокальная номинация тоже включает исполнение произведений русских композиторов на русском языке. Интересно, что здесь заметных успехов добились представители азиатских музыкальных держав – например, Чуаньюэ Ван (Китай), Хан Сын Ю (Южная Корея), – исполняя не просто на почти безупречном русском языке, но и удивительно тонко и точно раскрыв непростую музыкальную стилистику произведений П. И. Чайковского.

Вообще, требования относительно выбора конкурсантами исполняемых произведений на Конкурсе одни из самых высоких и сложных в мире. Так, в 2015 г. во II туре у пианистов в качестве второго этапа необходимо исполнение одного из концертов В. А. Моцарта (кстати, одного из любимых композиторов П. И. Чайковского, которого он называл «Христом музыкальным»). Классический концерт – лакмусовая бумажка для музыканта, экзамен на музыкальность и общую культуру, где невозможно «спрятаться» за громкими звучностями или бравурной техникой. Венская классика – установка на совершенство, искусство, проверенное временем, непреходящий критерий, несущий в себе трансцендентный смысл. Здесь встаёт проблема воспитания (и музыкального, и воспитания вообще), которое является одним из критериев достижения взаимопонимания в межкультурной коммуникации. Это и воспитание самих музыкантов, и воспитание публики, приобщение к высоким образцам мирового искусства, знакомство с произведениями «в оригинале», что является актуальным и важным на сегодняшний день. Принципиально знакомство молодого поколения с классическими произведениями в их подлинном звучании. Опасно для «здоровья души и интеллекта» «узнавание» классики через рекламу потребительских товаров или телефонные сигналы. Ведь тогда искажается (а скорее, вообще теряется) высокая миссия искусства в воспитании людей думающих, размышляющих, интересующихся. Нужно знать музыку подлинной! Чтобы ученик музыкальной школы на викторине по музыкальной литературе, услышав фрагмент балета «Ромео



и Джульетта», не писал – «реклама чипсов» (реальный случай!). Это весьма опасный симптом. Необходима выработка «иммунитета культуры» против дурного вкуса, спекуляции и имитации вместо настоящего искусства, так как потеря прочных оснований и традиций влечёт за собой разрушение и гибель (иногда даже целых цивилизаций).

Как было сказано выше, интернет-аудитория конкурса – более 10 млн просмотров в более чем 150 странах мира. Кроме того, на «живых» прослушиваниях в концертных залах побывало более 30 тыс. человек [19]. Весьма высокие показатели для классической музыки. Многие конкурсанты, члены жюри, СМИ при разговорах о конкурсных прослушиваниях отмечают «особенность», «отличность» именно русской публики. Так, журналист газеты «*The guardian*» *Tom Service*, присутствовав на XIV Конкурсе, сообщает, что московская и петербургская публика – одна из самых активных, увлечённых в мире: слушатели (особенно во время фортепианных прослушиваний) могут пометать в программах свои соображения, комментарии (иногда даже ставить оценки, «неодобрительно качая головой на неудачной фразе»); а Большой зал московской консерватории – это один из немногих залов, где можно увидеть и понять каждое лицо [22]. Член фортепианного жюри нынешнего конкурса британский пианист, лауреат конкурса Чайковского 1982 г. *Peter Donohoe* говорит: «...Я очень люблю русскую публику. Общение со слушателями после концерта может дать исчерпывающее представление о стране. Во Франции будут рассуждать о тембре звука, в Германии – о его качестве, в Британии скажут, что вы играли «очень мило», ну а в России оценят прежде всего духовную наполненность» [7]. «У вас в России есть огромное национальное достояние – это ваша культура» [1]. Подобные отзывы свидетельствуют о не утраченных традициях «интеллектуального», «думающего уха», говорят об отзывчивости, сопереживании, неравнодушии слушателя [11]. Возможно, этим мы обязаны сохранившейся с советских времён системе музыкального образования. Многие отечественные и зарубежные авторы подчёркивают именно профессионализацию русского детского музыкального образования [15]. С такой «нацеленностью» обучения в наших ДМШ и ДШИ на участие в конкурсах, дальнейшее поступление в училище (ныне колледж), консерваторию и другие профессиональные

учебные заведения соглашаются и не соглашаются. Это действительно непростой вопрос, требующий отдельного исследования. Возможно, необходимо не только узкоспециальное музыкальное образование, настоящий успех в котором требует не только таланта, а ещё и колоссальной работоспособности и погружённости ребёнка, но и более общее (эстетическое) приобщение к музыке (и другим искусствам), которое способно будет воспитать людей интересующихся, грамотных, будущих слушателей концертных залов и просто культурных людей и любителей искусства. Так, например, существует опыт Южной Кореи или Китая, где музыке обучают (на хорошем уровне) всех детей в обычных школах, из которых позже вырастают настоящие, мировые музыканты; может быть, поэтому во многих симфонических оркестрах (таких, как Чикагский, Филадельфийский или Нью-Йоркский) до 50 % азиатских музыкантов. То есть музыка должна быть естественной потребностью, ею нельзя «заставлять» заниматься. А такое «массовое» художественное образование (музыкальное, хореографическое, театральное и т. п.) – элементарный атрибут образования вообще. «Образование при этом возвращается – на принципиально новом уровне – к той модели «пайдеи», «образования души», которая являлась опорой европейской культуры на протяжении тысячелетий и которая, несомненно, позволяет транслировать культурный потенциал своей страны с учётом дальновидных партнёрских стратегий» [12, с. 17].

Таким образом, конкурс П. И. Чайковского поднимает множество сложных, актуальных тем, над которыми нужно размышлять. Так или иначе, это одно из выдающихся культурных событий (во многом определяющее вектор развития мирового музыкально-исполнительства искусства), в которых нуждается современный мир в условиях глобальной перестройки ценностей. Русская культура (и музыкальная в том числе) – инструмент, помогающий «ясно сформулировать приоритеты и ценности государства и элиты внутри страны и только после этого транслировать их за рубеж» [10]. Ясная и чёткая позиция государства в вопросах национальных ценностей и приоритетов – залог сохранения культурной самобытности и национальной идентичности в современном мире, уважения себя и партнёра в процессе межкультурной коммуникации.



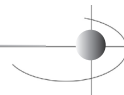


## Список литературы

1. Аршинова М. Питер Донохоу: «В XX веке всё невероятно усложнилось, искусство стало безумно интеллектуальным» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.classicalmusicnews.ru/interview/Piter-Donohou-V-XX-veke-vsjo-neverojatno-uslozhnilos-iskusstvo-stalo-bezumno-intellektualnym> (дата обращения: 18.11.2015).
2. Бабосов Е. М. Основные тренды развития национальных культур в условиях глобализации // Человек, культура и общество в контексте глобализации современного мира: материалы III Междунар. науч. конф. / под ред. К. Э. Разлогова, Ю. М. Резника. М., 2004. Вып. 3. С. 9–18.
3. Ветрова О. А., Килимова Л. В., Нишнианидзе О. О. Особенности воздействия искусства на эмоциональную сферу и ценностные ориентации личности в процессе формирования менталитета // Изв. Юго-Западного гос. ун-та. Сер. Экономика. Социология. Менеджмент. 2012. № 2. С.301–305.
4. Вручен Гран-при конкурса Чайковского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.colta.ru/news/7853> (дата обращения: 18.11.2015).
5. Глаголев В. С. Величие России: основания, иллюзии и реалии // Философия хозяйства. 2006. № 1 (43). С. 101–106.
6. Глаголев В. С. Бирюков Н. И., Зарубина Н. Н., Зонова Т. В., Самарин А. Н., Силантьева М. В. Геополитические аспекты межкультурных коммуникаций в условиях глобализации: учеб. пособие. М., 2010. С. 145–158.
7. Куклинская М. Двадцать лет спустя [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.ng.ru/culture/2004-10-28/6\\_pianist.html](http://www.ng.ru/culture/2004-10-28/6_pianist.html). (дата обращения: 18.11.2015).
8. Куклин С. Путин: Конкурс имени Чайковского – гордость России [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rg.ru/2015/07/02/konkurs-anons.html> (дата обращения: 18.11.2015).
9. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / ред. Питер Л. Бергер, Сэмюэль П. Хантингтон; пер. Вадим Сапов, М. М. Лебедева. М.: Аспект Пресс, 2004. 382 с.
10. Подберёзкин А. И. Можно ли продвигать то, чего нет? Или образ российской элиты за рубежом (Тез. выступл. на 2-й конф. «Современный образ России: перспективы развития», г. Москва, 15 июня 2009 г.) // Viperson.ru. 2009. 15 июня [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://viperson.ru/wind.php?ID=568814&soch=1> (дата обращения: 18.11.2015).
11. Силантьева М. В. Личностный характер знания как способ трансляции навыков и умений в образовательном пространстве «исследовательского университета» // Актуальные проблемы модернизации высшей школы: материалы междунар. науч.-метод. конф. / Сибир. гос. ун-т путей сообщ., НТИ – филиал МГУДТ. 2014. С. 32–37.
12. Силантьева М. В. Межкультурный диалог – основа плодотворного взаимодействия в системе международного партнёрства // Современная коммуникативистика. 2013. № 5 (6). С.14–17.
13. Силантьева М. В. Религия как фактор социальной консолидации современного российского общества // Точки – PUNCTA. 2011. № 1–2. С. 27–30.
14. Силантьева М. В. Современная философия культуры в контексте развития теории международных отношений // Materialy IX Miedzunar. naukow-prakt. konf. Wchodinie Partnerstwo 2013. 07–05 wrztsnia 2013 roku. Vol. 21. Filozofia. Muzyka i zycie. Przemysl: Nauka i studia, 2013. S. 12–15.
15. Силантьева М. В. Специфика преподавания философских дисциплин студентам творческих вузов // Искусство и философия: материалы II Междунар. конф. М., 2013. С. 81–85.
16. Фадеева Т. Е. Проблема трансформации ценностных ориентиров в ситуации интенсификации межкультурных контактов (искусство как средство синтеза) // Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты. 2014. № 15. С. 52–56.
17. Хуан Пин Борис Захаров (1888–1943) и его роль в становлении китайской фортепианной школы // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2008. Вып. № 74–1. С. 527–531.
18. Шендрик А. И. Глобализация и судьбы национальных культур // Человек, культура и общество в контексте глобализации современного мира: материалы III Междунар. науч. конф. «Электронная культура и новые гуманитарные технологии XXI в.» / под ред. К. Э. Разлогова, Ю. М. Резника. М., 2004. Вып. 3. С. 283–294.
19. Ismene Brown Tchaikovsky piano competition sees self-taught Frenchman take Russia by storm [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.telegraph.co.uk/culture/music/classicalmusic/11719314/Tchaikovsky-piano-competition-sees-self-taught-Frenchman-take-Russia-by-storm.html>. (дата обращения: 18.11.2015).
20. Mark Shanahan Lexington pianist in Tchaikovsky competition finals [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://www.bostonglobe.com/lifestyle/names/2015/06/27/lexington-george-finals\\_tchaikovskycopetition/2Hb0b1dJGIBjORpR6MG36J/story.html](https://www.bostonglobe.com/lifestyle/names/2015/06/27/lexington-george-finals_tchaikovskycopetition/2Hb0b1dJGIBjORpR6MG36J/story.html) (дата обращения: 18.11.2015).
21. Patrick Rucker Denis Matsuev delivers a sloppy piano recital at Strathmore [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://www.washingtonpost.com/entertainment/music/denis-matsuev-delivers-a-sloppy-piano-recital-at-strathmore/2014/06/18/533465f4-f6f6-11e3-9e63-ec28e320b8bf\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/entertainment/music/denis-matsuev-delivers-a-sloppy-piano-recital-at-strathmore/2014/06/18/533465f4-f6f6-11e3-9e63-ec28e320b8bf_story.html) (дата обращения: 18.11.2015).
22. Tom Service A rowdy audience is the Tchaikovsky competition's best asset [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.theguardian.com/music/tomserviceblog/2011/jun/27/tchaikovsky-competition-audience> (дата обращения: 18.11.2015).

## References

1. Arshinova M. Piter Donokhou: «V XX veke vse neveroyatno uslozhnilos', iskusstvo stalo bezumno intellektual'nym» [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.classicalmusicnews.ru/interview/Piter-Donohou-V-XX-veke-vsjo-neverojatno-uslozhnilos-iskusstvo-stalo-bezumno-intellektualnym> (data obrashcheniya: 18.11.2015).
2. Babosov E. M. Osnovnye trendy razvitiya natsional'nykh kul'tur v usloviyakh globalizatsii // Chelovek, kul'tura i obshchestvo v kontekste globalizatsii sovremennogo mira: materialy III Mezhdunar. nauch. konf. / pod red. K. E. Razlogova, Yu. M. Reznika. M., 2004. Vyp. 3. S. 9–18.
3. Vetrova O. A., Kilimova L. V., Nishnianidze O. O. Osobennosti vozdeistviya iskusstva na emotsional'nyuyu sferu i tsennostnye orientatsii lichnosti v protsesse formirovaniya mentaliteta // Izv. Yugo-Zapadnogo gos. un-ta. Ser. Ekonomika. Sotsiologiya. Menedzhment. 2012. № 2. S.301–305.
4. Vruchen Gran-pri konkursa Chaikovskogo [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.colta.ru/news/7853> (data obrashcheniya: 18.11.2015).
5. Glagolev V. S. Velichie Rossii: osnovaniya, illyuzii i realii // Filosofiya khozyaistva. 2006. № 1 (43). S. 101–106.



6. Glagolev V. S. Biryukov N. I., Zarubina N. N., Zonova T. V., Samarin A. N., Silant'eva M. V. Geopoliticheskie aspekty mezhkul'turnykh kommunikatsii v usloviyakh globalizatsii: ucheb. posobie. M., 2010. S. 145–158.
7. Kuklinskaya M. Dvadsat' let spustya [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://www.ng.ru/culture/2004-10-28/6\\_pianist.html](http://www.ng.ru/culture/2004-10-28/6_pianist.html). (data obrashcheniya: 18.11.2015).
8. Kuksin S. Putin: Konkurs imeni Chaikovskogo – gordost' Rossii [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.rg.ru/2015/07/02/konkurs-anons.html> (data obrashcheniya: 18.11.2015).
9. Mnogolikaya globalizatsiya. Kul'turnoe raznoobrazie v sovremennom mire / red. Piter L. Berger, Semyuel' P. Khantington; per. Vadim Sapov, M. M. Lebedeva. M.: Aspekt Press. 2004. 382 s.
10. Podberezkin A. I. Mozhno li prodvigat' to, chego net? Ili obraz rossiiskoi elity za rubezhom (Tez. vystupl. na 2-i konf. «Sovremennyy obraz Rossii: perspektivy razvitiya», g. Moskva, 15 iyunya 2009 g.) // Viperson.ru. 2009. 15 iyunya [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://viperson.ru/wind.php?ID=568814&soch=1> (data obrashcheniya: 18.11.2015).
11. Silant'eva M. V. Lichnostnyi kharakter znaniya kak sposob translyatsii navykov i umenii v obrazovatel'nom prostranstve «issledovatel'skogo universiteta» // Aktual'nye problemy modernizatsii vysshei shkoly: materialy mezhdunar. nauch.-metod. konf. / Sibir. gos. un-t putei soobshch., NTI – filial MGUDT. 2014. S. 32–37.
12. Silant'eva M. V. Mezhkul'turnyy dialog – osnova plodotvornogo vzaimodeistviya v sisteme mezhdunarodnogo partnerstva // Sovremennaya kommunikativistika. 2013. № 5 (6). S.14–17.
13. Silant'eva M. V. Religiya kak faktor sotsial'noi konsolidatsii sovremennogo rossiiskogo obshchestva // Tochki – PUNCTA. 2011. № 1–2. S. 27–30.
14. Silant'eva M. V. Sovremennaya filosofiya kul'tury v kontekste razvitiya teorii mezhdunarodnykh otnoshenii // Materialy IX Miedzunar. naukowii-prakt. konf. Wchodinie Partnerstwo 2013. 07–05 wrztsnia 2013 roku. Vol. 21. Filozofia. Muzyka i zycie. Przemysl: Nauka i studia, 2013. S. 12–15.
15. Silant'eva M. V. Spetsifika prepodavaniya filosofskikh distsiplin studentam tvorcheskikh vuzov // Iskusstvo i filosofiya: materialy II Mezhdunar. konf. M., 2013. S. 81–85.
16. Fadeeva T. E. Problema transformatsii tsennostnykh orientirov v situatsii intensifikatsii mezhkul'turnykh kontaktov (iskusstvo kak sredstvo sinteza) // Fundamental'nye i prikladnye issledovaniya: problemy i rezul'taty. 2014. № 15. S. 52–56.
17. Khuan Pin Boris Zakharov (1888–1943) i ego rol' v stanovlenii kitaiskoi fortepiannoi shkoly // Izv. Ros. gos. ped. un-ta im. A. I. Gertsena. 2008. Vyp. № 74–1. S. 527–531.
18. Shendrik A. I. Globalizatsiya i sud'by natsional'nykh kul'tur // Chelovek, kul'tura i obshchestvo v kontekste globalizatsii sovremennogo mira: materialy III Mezhdunar. nauch. konf. «Elektronnaya kul'tura i novye gumanitarnye tekhnologii XXI v.» / pod red. K. E. Razlogova, Yu. M. Reznika. M., 2004. Vyp. 3. S. 283–294.
19. Ismene Brown Tchaikovsky piano competition sees self-taught Frenchman take Russia by storm [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.telegraph.co.uk/culture/music/classicalmusic/11719314/Tchaikovsky-piano-competition-sees-self-taught-Frenchman-take-Russia-by-storm.html>. (data obrashcheniya: 18.11.2015).
20. Mark Shanahan Lexington pianist in Tchaikovsky competition finals [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <https://www.bostonglobe.com/lifestyle/2015/06/27/lexington-george-finals-tchaikovskycompetition/2Hb0b1dJGIBjORpR6MG36J/story.html> (data obrashcheniya: 18.11.2015).
21. Patrick Rucker Denis Matsuev delivers a sloppy piano recital at Strathmore [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [https://www.washingtonpost.com/entertainment/music/denis-matsuev-delivers-a-sloppy-piano-recital-at-strathmore/2014/06/18/533465f4-f6f6-11e3-9e63-ec28e320b8bf\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/entertainment/music/denis-matsuev-delivers-a-sloppy-piano-recital-at-strathmore/2014/06/18/533465f4-f6f6-11e3-9e63-ec28e320b8bf_story.html) (data obrashcheniya: 18.11.2015).
22. Tom Service A rowdy audience is the Tchaikovsky competition's best asset [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.theguardian.com/music/tomserviceblog/2011/jun/27/tchaikovsky-competition-audience> (data obrashcheniya: 18.11.2015).

#### **Библиографическое описание статьи**

Чупрова И. А. Русский пианизм в условиях культурной глобализации (на примере конкурса имени П. И. Чайковского) // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 81–87.

#### **Reference to article**

Chuprova I. A. Russian Pianism in Context of Cultural Globalization (the Case of the Tchaikovsky Competition) // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 81–87.

**Статья поступила в редакцию 23.11.2015**



УДК 115.4:004.946  
ББК 87.524.1

**Юрий Михайлович Шаев,**  
кандидат философских наук, доцент,  
Пятигорский государственный лингвистический университет  
(357532, Россия, г. Пятигорск, пр. Калинина, 9),  
e-mail: history@pglu.ru

### Пространство и время виртуального нарратива: фрактальный подход<sup>1</sup>

Статья посвящена анализу пространства и времени виртуального нарратива, которые сопоставляются с фрактальным подходом в науке и философии. Виртуальный нарратив рассматривается в качестве реализации сюжетной линии компьютерной видеоигры или интерактивного кино. Рассматриваются примеры современных компьютерных игр, в рамках которых реализуется виртуальный нарратив – современные видеоигры с открытым игровым миром. Пространство виртуального нарратива компьютерной игры представляется в виде сложного феномена, реализующего особенности геймплея, визуальных эффектов и принципов алгоритмизации, сложность которых изоморфна фракталам и фрактальным принципам визуализации сложности. Время виртуального нарратива также рассматривается в свете фрактальной сложности, приводятся примеры метаморфоз временной линии внутри виртуального нарратива. Делается вывод о возможной продуктивности фрактальной теории в описании многослойной структуры онтологии виртуального нарратива и его основных составляющих – пространства и времени.

**Ключевые слова:** пространство, время, виртуальный нарратив, виртуальное пространство, фрактал, знак.

**Yuriy Mikhailovich Shaev,**  
Candidate of Philosophy, Associate Professor,  
Pyatigorsk State Linguistic University  
(pr. Kalinina 9, Pyatigorsk, 357532 Russia),  
e-mail: history@pglu.ru

### Space and Time of Virtual Narrative: Fractal Approach<sup>2</sup>

This article analyzes time and space of virtual narrative, which are compared to a fractal approach in science and philosophy. Virtual narrative is considered as realization of the story line of computer video games or interactive cinema. The examples of modern computer games, which are implemented in the framework of virtual narrative – modern video games with an open world game. The space of the virtual computer game narrative is represented as a complex phenomenon that implements the features of the gameplay, visual effects and principles of algorithmization, the complexity of which is isomorphic to fractals and fractal principles of visualization complexity. The time in virtual narrative is also considered in the view of fractal complexity examples of metamorphosis timeline within the virtual narrative. The conclusion is made about the possible productivity of fractal theory in the description of the multilayer structure of ontology of virtual narrative and its main components – space and time.

**Keywords:** space, time, virtual narrative, videogame, virtual space, fractal, sign.

Изучение таких медиафеноменов, как виртуальный нарратив, становится всё более актуальным в настоящее время. Это связано с растущей виртуализацией общества, взаимопроникновением виртуального пространства в повседневную жизнь и попытками симуляции отдельных форм и процессов в рамках виртуальной реальности. Об этом рассуждают теоретики философии виртуального пространства [3; 7; 8], game studies [2; 11; 12; 13].

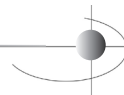
Виртуальный нарратив мы понимаем в качестве реализации сюжетной линии ком-

пьютерной видеоигры или интерактивного кино, которая осуществляется, как правило, с помощью геймплея (особенностей восприятия игрового процесса с точки зрения игрока, включая многие аспекты взаимодействия с ним). В рамках виртуального нарратива игрок вовлекается в игру, взаимодействует с внутриигровыми персонажами и миром игры.

Современные компьютерные видеоигры и феномены интерактивного кино, как правило, представляют собой примеры открытого и интересного игрового мира, в рамках

<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).

<sup>2</sup> The work has been carried out in terms of the State Assignment of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (no. 2695) and a grant from the President of the Russian Federation “Ontology of Virtual Space” (MK-1139.2014.6)



которого разработчики стараются сочетать интересный сюжет, геймплей, хорошую графику. Открытый игровой мир представлен в таких играх, как: серия *"Far Cry"*, *"Batman: Arkham Knight"*, серия *"Fallout"*, серия *"The Elder Scrolls"*, *"Metal Gear Solid V: The Phantom Pain"*, серия *"Mass Effect"*, серия *"Assassin's Creed"*, серия *"Mafia"*, серия *"Dragon Age"*, серия «Ведьмак 3: Дикая Охота», *"Fahrenheit"* и другие.

Важнейшими явлениями в рамках виртуального нарратива компьютерной игры являются пространство и время. Часто именно пространственно-временной континуум игры определяет её привлекательность. Конфигурации пространства и времени в рамках геймплея влияют на успех той или иной игры. В качестве примеров можно привести такие игры, как: *"Grand Theft Auto IV"*, *"Grand Theft Auto V"*, в которых игроку предлагается мир вымышленных городов США, напоминающих крупные американские мегаполисы. В рамках игрового мира можно свободно передвигаться, исследовать игровой мир, тем не менее в рамках определённой сюжетной линии. Несмотря на это, можно и не всегда следовать сюжету а, скажем, пытаться создавать хаос на улицах городов, угоняя машины или устраивая перестрелки с преступниками. В ряде игр мы сталкиваемся с пространством, которое является полностью вымышленным – например, в серии *"The Elder Scrolls"* мы встречаем полностью вымышленный игровой мир на материке Тамриэль, разделённом на провинции, хотя, конечно, отсылки к определённым географическим объектам или культурным эпохам и явлениям можно проследить. В той же серии игр *"The Elder Scrolls"* эклектично соединяются элементы материальной и духовной культур поздней античности, средневековой готики, Ренессанса, элементы культуры древнего Востока.

Следует сказать, что пространство в той или иной форме присутствует и в играх с линейным сюжетом, который «ведёт» игрока, действующего в прокрустовом ложе основной нарративной линии.

Нам представляется, что структура пространства в рамках виртуально-игрового нарратива может быть представлена как фрактальная структура.

Фрактал – это достаточно распространённая метафора, которая отсылает к процессам самоподобления, постоянного усложнения структуры в геометрических формах. Данные формы, как показал Б. Мандельброт, могут быть визуализированы с помощью компьютерных технологий [5].

Стоит сказать, что на момент формулирования основных теоретических представлений в рамках фрактальной теории компьютерная техника только начинала работать с графикой в аспектах статики и динамики и появлялись первые попытки визуализации сложных структур. Нужно отметить, что сама фрактальная теория появилась как рефлексия математики над возможностями некоторых функций, которые могли бы описывать сложные природные поверхности, объёмы, такие как, например, береговая линия, форма облаков или древесной коры. Очевидно, что идеализированные геометрические формы евклидовой геометрии были неспособны это сделать. Сейчас же, в эпоху бурного развития компьютерных технологий, мультимедийных технологий и программирования виртуального мира видеоигр эти идеи актуальны как никогда. В современных компьютерных играх пространство является сложным и изменяющимся, в рамках пространства реализуются рандомизированные игровые алгоритмы. Всё это позволяет приближать пространственные структуры виртуального нарратива к особенностям восприятия пространства в рамках реального мира. Можно сказать, что пространственные структуры виртуального мира игрового нарратива – это сложные знаки-заместители или симулякры реальности или отдельных её компонентов. В рамках прагматической семиотики [4] знак рассматривается как нечто такое, что вызывает у реципиента ожидаемую реакцию (или интерпретант), не сводя знак к его лингвистическому структуралистскому пониманию. Таким образом, пространство в рамках виртуального нарратива представляет собой динамический универсум сложных знаков, с которыми взаимодействует человек в ходе своего погружения в виртуальный нарратив компьютерной видеоигры или интерактивного кино. Как считают некоторые исследователи, сложный процесс восприятия знака с учётом перцептивной составляющей также может быть описан с применением фрактальной теории [10]. В нашем случае это касается взаимодействия игрока с пространством виртуального нарратива как сложного текста.

В настоящее время некоторыми разработчиками компьютерных игр применяется так называемая процедурная генерация, в рамках которой некоторые уровни в игре (включая особенности ландшафта, окружения, обитателей и их поведения) генерируются в автоматическом режиме по заранее заданным алгоритмам. Очевидно, что здесь степень рандомизации очень высока, и часто



даже сами разработчики могут не знать, что получится в итоге. Здесь налицо действие фрактальных принципов визуализации сложности и стохастичности.

Стоит сказать, что впечатляющие темпы развития возможностей видеоадаптеров и мониторов приводят и будут приводить в дальнейшем к увеличению детализации пространственных объектов, будут создавать качественно новые уровни визуализации и детализации, что коррелирует с основными идеями фрактального подхода об самоподобии и усложнении геометрических структур, которые в данном случае визуализируются. То же самое можно сказать и об использовании в современных видеоиграх технологии «*motion capture*», которая позволяет добиваться фотореалистичности, следовательно, и визуальной сложности игровых персонажей их пространственного окружения.

Многие существующие компьютерные игры, например *“Metal Gear Solid V: The Phantom Pain”* реализуют достаточно сложные схемы геймплея, в рамках которых игроку предоставляется возможность выбора порядка и способа выполнения игровых заданий внутри открытого игрового мира. Сама по себе сложность и поливариантность прохождения сюжетной линии в определённой мере коррелирует с фрактальными принципами сложности (визуальной, пространственной). Более того, данная игра связана с предыдущими частями и последующими (например, *“Metal Gear Solid 3: Snake Eater”*, *“Metal Gear Solid: Portable Ops”*) с помощью целой сложной системы сюжетных отсылок, разобраться с которой могут опытные игроки-фанаты данной игровой серии.

Что касается времени, временной линии в структуре виртуального нарратива, то здесь тоже можно провести параллели между сложными конфигурациями временной структуры в некоторых примерах виртуального нарратива и фрактальной сложностью. Так, например, в игре *“Life is strange”* в жанре интерактивного кино знакомая нам временная линия изменяется. В соответствии с сюжетом главная героиня игры обладает способностью поворачивать время вспять в небольших пределах, что влияет на дальнейшие игровые события. В связи с данными особенностями геймплея, проявляется интересный эффект создания ветвящегося пространственно-временного континуума игры со ступенчатыми сюжетными итерациями, которые частично зависят от игрока.

Изменение временной линии и постоянные возвраты в прошлое характерны также

для игр в жанре визуальных новелл или романов, которые, несмотря на недостаточно высокую интерактивность, часто имеют сложный и интересный сюжет. Так, например, в визуальной новелле *“Umineko no naku koro ni”* (яп. «Когда плачут чайки») сама фабула имеет временные возвраты и различные мета-отступления, в рамках которых игрок должен, проявляя детективные способности, вновь и вновь прокручивать события и выстраивать заново конфигурации повествовательного мира, в рамках которого происходят преступления и необходимо решить – являются ли они делом рук сверхъестественных сил, либо преступника. При этом игрок должен проявлять изрядные способности абстрактного мышления и логического рассуждения. В данном случае сложные метаморфозы временной линии, её ветвисто-каскадный характер напоминают каскады фрактальных структур [5, с. 301–317].

Таким образом, пространство и время в рамках виртуального нарратива имеют сложную структуру. Метафора фрактала и примеры визуализации фрактальной сложности изоморфны визуальной и, шире – перцептивной сложности виртуального нарратива. Нужно сказать, что пространство и время в рамках виртуального нарратива образуют некий нарративный мир, который существенно отличается от нарративных миров литературы в плане визуальных параметров, сложности и, в отдельных случаях, интерактивности сюжета. Сложность мира виртуального нарратива коррелирует со сложностью устройства современной культуры и её онтологических оснований. Современная культура всё больше погружается в виртуальную реальность. Перцептивные особенности контакта с виртуальной реальностью становятся способами постижения и конструирования реального мира в современных условиях.

Как отмечает В. В. Бычков, режим восприятия виртуальной реальности в целом трансформирует классическую картину мира, диктуя принципы аудио-визуально-гаптической образности [1]. Само бытие в таких условиях расслаивается, и его различные слои создают фрактальную сложность.

Подобно тому, как фрактальная теория оказалось продуктивной в случаях описания сложных геометрических и физических процессах, она может быть применима к описанию многослойной структуры онтологии виртуального нарратива и его важнейших составляющих – пространства и времени, что изоморфно сложности и изменчивости бытия действительного мира.



**Список литературы**

1. Бычков В. В., Маньковская Н. Б. Виртуальная реальность как феномен современного искусства. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page47631358.htm>. (дата обращения: 24.12.2015).
2. Донован Т. Играй! История видеоигр / пер. с англ. М.: Белое Яблоко, 2014. 648 с.
3. Жижек С. Чума фантазий / пер. с англ. Харьков: Гуман. центр, 2012. 388 с.
4. Кирющенко В. В. Язык и знак в прагматизме. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. 200 с.
5. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы / пер. с англ. М.: Ин-т комп. иссл., 2002. 656 с.
6. Мандельброт Б., Хадсон Р. Л. (Не) послушные рынки: фрактальная революция в финансах / пер. с англ. М.: Вильямс, 2006. 400 с.
7. Носов Н. А. Психологические виртуальные реальности. М.: Ин-т человека РАН, 1994. 196 с.
8. Опенков М. Ю. Виртуальная реальность: онто-диалогический подход: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1997. 38 с.
9. Самойлова Е. О. Виртуальный нарратив компьютерной игры: общее и особенное // Вестн. Пятигор. гос. лингв. ун-та. 2013. № 4. С. 215–217.
10. Тарасенко В. В. Фрактальная семиотика: «слепые пятна», перипетии и узнавания. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 232 с.
11. McGonigal J. Reality is Broken. Why Games Make Us Better and How They Can Change the World. New York: The Penguin Press, 2011. 388 p.
12. Bogost J. How To Talk About Videogames. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. 208 p.
13. Laurel B. Computers as Theatre. Boston: Addison-Wesley, 2014. 246 p.

**References**

1. Bychkov V. V., Man'kovskaya N. B. Virtual'naya real'nost' kak fenomen sovremennogo iskusstva. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://iph.ras.ru/page47631358.htm>. (data obrashcheniya: 24.12.2015).
2. Donovan T. Igrai! Istoriya videoigr / per. s angl. M.: Beloe Yabloko, 2014. 648 s.
3. Zhizhek S. Chuma fantazii / per. s angl. Khar'kov: Guman. tsentr, 2012. 388 s.
4. Kiryushchenko V. V. Yazyk i znak v pragmatizme. SPb.: Izd-vo Evrop. un-ta v Sankt-Peterburge, 2008. 200 s.
5. Mandel'brot B. Fraktal'naya geometriya prirody / per. s angl. M.: In-t komp. issl., 2002. 656 s.
6. Mandel'brot B., Khadson R. L. (Ne) poslushnye rynki: fraktal'naya revolyutsiya v finansakh / per. s angl. M.: Vil'yams, 2006. 400 s.
7. Nosov N. A. Psikhologicheskie virtual'nye real'nosti. M.: In-t cheloveka RAN, 1994. 196 s.
8. Openkov M. Yu. Virtual'naya real'nost': onto-dialogicheskii podkhod: avtoref. dis. ... d-ra filos. nauk. M., 1997. 38 s.
9. Samoilova E. O. Virtual'nyi narrativ komp'yuternoj igry: obshchee i osobennoe // Vestn. Pyatigor. gos. lingv. un-ta. 2013. № 4. S. 215–217.
10. Tarasenko V. V. Fraktal'naya semiotika: «slepye pyatna», peripetii i uznvaniya. M.: LIBROKOM, 2009. 232 s.
11. McGonigal J. Reality is Broken. Why Games Make Us Better and How They Can Change the World. New York: The Penguin Press, 2011. 388 p.
12. Bogost J. How To Talk About Videogames. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. 208 p.
13. Laurel B. Computers as Theatre. Boston: Addison-Wesley, 2014. 246 p.

**Библиографическое описание статьи**

Шаев Ю. М. Пространство и время виртуального нарратива: фрактальный подход // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 81–91.

**Reference to article**

Shaev Yu. M. Space and Time of Virtual Narrative: Fractal Approach // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 81–91.

**Статья поступила в редакцию 25.12.2015**

# ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ХУДОЖЕСТВЕННО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

## PHILOSOPHY OF CULTURE AND ART-CULTURAL KNOWLEDGE

---

УДК 811.512.3  
ББК 81.64

*Дэцзидэма,  
аспирант,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30),  
e-mail: D.Yuan1988@yandex.ru*

### **Роль старомонгольской письменности в формировании коммуникативного пространства Центральной Азии**

В статье рассматривается роль языка, как важнейшего средства общения, в формировании коммуникативного пространства. Коммуникативное пространство является сферой взаимодействия, в которой осуществляются акты коммуникации посредством языка. Язык способствует межкультурному взаимодействию, усилению культурных контактов, образуя единое коммуникативное пространство. Старомонгольская письменность, являясь основным средством межкультурной коммуникации в Центральной Азии, сумела передать не только культурные достижения монголоязычного народа, но и создать определённые социально-коммуникативные условия в регионе. Круг стран и народов, относящихся к этому региону, не может ограничиться рамками чисто географического понятия. Он охватывает не только Монголию, Тибет, Северный Китай, Северную Индию, Восточный Туркестан, но и значительную часть Средней Азии, Восточную и Южную Сибирь. Все государственные и этнические объединения Центральной Азии имели общие традиции государственной жизни, культурной ценности и определённой нормы взаимоотношений с народами региона. В течение многих столетий старомонгольская письменность, являясь историко-культурным достоянием всех монгольских народов и объединяющим их фактором, сыграла важную роль в формировании и развитии культуры Центральной Азии и создании определённых коммуникативных условий для взаимодействия в данном регионе.

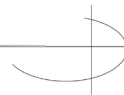
**Ключевые слова:** язык, коммуникация, межкультурная коммуникация, коммуникативное пространство, Центральная Азия, старомонгольская письменность.

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-92-95**

*Detszidema,  
Postgraduate Student,  
Transbaikal State University  
(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),  
e-mail: D.Yuan1988@yandex.ru*

### **Role of Old Mongolian Script in Formation of the Central Asia Communicative Space**

The article discusses the role of the language as the most important communicative means in the communicative space formation. Communicative space is the interaction area, where acts of communication take place by the language means. The language promotes intercultural interaction, cultural contacts intensification, including in the common communication space or forming it. Old Mongolian script, being the main intercultural communication means in Central Asia, has managed to convey not only the Mongolian-speaking people cultural achievements, but also to create certain socio-communicative conditions in the region. The number of countries and peoples relating to this region cannot be limited by the geographical concept. It covers not only Mongolia, Tibet, Northern China, Northern India, Eastern Turkestan but also significant part of Central Asia, Eastern and Southern Siberia. All state and ethnic associations of Central Asia had common public life traditions, cultural values and norms of a particular



relationship with the peoples in the region. For many centuries Old Mongolian script being the historical and cultural heritage of all Mongolian people and their unifying factor has played an important role in the Central Asia culture formation and development, and the creation of specific communicative conditions for engagement in this region.

**Keywords:** language, communication, intercultural communication, communicative space, Central Asia, Old Mongolian script.

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-92-95**

Многообразие проявлений коммуникативного пространства предопределяет множественность подходов и аспектов в методологии её изучения. Несмотря на малую разработанность методологической базы исследования феномена коммуникативного пространства в современной отечественной гуманитарной науке, общефилософский подход к проблеме коммуникации помогает при анализе коммуникативного пространства.

Специфика данного исследования требует уточнения понятия «коммуникация». Коммуникация проникает во все сферы жизни общества, социальных групп и индивидов. По мнению автора пособия «Основы межкультурной коммуникации» Е. Л. Головлевой понятие «коммуникация» имеет много значений: «Оно многозначно настолько, насколько многогранен сам коммуникационный процесс. Она объясняет коммуникацию как передачу того или иного содержания от одного сознания (массового или индивидуального) к другому» [2; 6].

Термин “*communication*” в английском языке имеет несколько значений: связь, средство связи, создание, распространение информации и общение [2; 7]. В книге С. Г. Тер-Минасова «Язык и межкультурная коммуникация» «коммуникация определяется как акт общения, связь между двумя или более индивидами, основанная на взаимопонимании; сообщение информации одним лицом другому или ряду лиц» [6; 11]. По мнению А. П. Садохина, «коммуникация – это социально обусловленный процесс обмена информацией различного характера и содержания, передаваемой при помощи различных средств, имеющий своей целью достижение взаимопонимания» [5, с. 79]. Несмотря на это, в основном все авторы определений рассматривают коммуникацию как взаимодействие в процессе общения и передачи информации.

Итак, понятие коммуникации включает в себя:

- 1) средства связи любых объектов материального или духовного мира;
- 2) общение, передачу информации от человека человеку;
- 3) общение и обмен информацией в обществе [2; 7].

Так, по Г. Г. Почепцову коммуникативное пространство может быть представлено

в виде карты, где есть места облегчённого прохода коммуникации и места, где существуют точки сопротивления, куда коммуникация проникает с трудом [4, с. 56].

Исходя из того, что особенностью коммуникативного пространства является сфера сосуществования и взаимодействия элементов социального пространства, коммуникативное пространство определяют как сферу коммуникативного взаимодействия субъектов социально-исторического процесса: народов, государств, социальных общностей, организаций, семьи [6, с. 124–128]. Значит, к основным образующим компонентам коммуникативного пространства относятся, прежде всего, язык и культура, так как основным видом коммуникации является язык. Таким образом, средства коммуникации в единстве с языком, как знаковой системой, обеспечивают функционирование коммуникативного пространства.

Так, например, формирование коммуникативного пространства монгольского народа, Центральной Азии в целом, происходило при активном участии языка данного народа, т. е. старомонгольского письменного языка, а также факторов материальной и духовной культуры, как специфического способа человеческого существования.

Монгольские племена в дачингисову эпоху занимали обширную территорию Центральной Азии. В «Монголын нууц товч» (сокровенное сказание монголов) перечислены эти роды и племена.

В течение многих столетий история бурятского народа развивалась во взаимосвязи с историей и культурой монголов и других народов Центральной Азии. Поэтому невозможно изучать прошлое данного народа в отрыве от истории и культуры народов этого региона.

Монгольский академик Ш. Бира пишет: «О широких культурных связях центрально-азиатских народов нагляднее всего свидетельствуют данные из истории письменности и языка. Как известно, многие народы Центральной Азии, в том числе и кочевые народы, имели письменность, восходящую в конечном счёте к одной общей системе, т. е. к арамейской системе письма. При этом интересно, что эти народы в удивительной последовательности на протяжении тысяче-



летий передавали друг другу искусство письма (арамейское – персидско-арамейское – пехлевийское – согдийское – орхонское – уйгурское – монгольское – маньчжурское – ойратское – бурятское)» [9].

Исследования лингвистов-монголоведов свидетельствуют о тесных языковых, лингвистических связях бурят-монголов с народами Центральной и Средней Азии, о наличии в бурятском языке многих иноязычных слов и выражений, лексических заимствований. Так называемое уйгуро-монгольское вертикальное письмо пришло в Бурятию вместе с буддизмом из Монголии, в средневековье население Великого Монгольского государства заимствовало его у уйгуров, которые в свою очередь использовали достижения письма соседских народов. Возникновение старомонгольской письменности – достояние общемонгольской культуры и её инструмента.

Так, на протяжении длительного периода история и культура монгольского народа были связаны, развивались во взаимосвязи с историей и культурой народов Центральной Азии. Поэтому изучение истории и культуры монгольских народов немыслимо без разработок проблемы взаимосвязи, взаимовлияния монголоязычных народов в Центральной Азии.

Старописьменный монгольский язык – общий литературный язык всех монгольских народов XIII–XVII вв., продолжающий и сегодня функционировать. Старописьменный монгольский язык является хранителем времени, свидетелем этнокультурных контактов, фиксатором основного вида деятельности, обрядов и традиций монгольского народа. Старописьменный монгольский язык способствует сохранению культурной идентичности, противостоит духовной ассимиляции, консолидирует народы, проживающие в различных странах. При этом диапазон возможностей старописьменного монгольского языка позволяет быть культурным посредником между поколениями. Старописьменный монгольский язык – уникальное средство трансляции культуры монгольских народов, способствующий их взаимодействию.

Долгое время старомонгольская письменность выполняла основные социальные и культурные функции будущих национальных

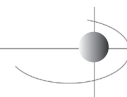
языков и являлась средством межкультурной коммуникации монголоязычных народов и важным фактором создания единого коммуникативного пространства на территории Центральной Азии, посредством её получали школьное и университетское образование в Центральной Азии. Старомонгольская письменность, использовавшаяся в России в XVIII–XX вв., в Монголии до 1941 г. и в Китае, была средством межкультурной коммуникации представителей различных культур этих регионов, которое формировало единое коммуникативное пространство Центральной Азии.

В данном случае коммуникативное пространство рассматривается как территориальное пространство народов, где осуществлялась межкультурная коммуникация представителей различных культур – обмен информацией и культурными ценностями взаимодействующих народов, трансляция смыслов их культуры посредством языка. Будучи средством общения, язык выходит далеко за пределы собственной культурной зоны и охватывает новые народы и новые культурные зоны, образуя новое коммуникативное пространство. Язык народа задаёт определённый порядок и код, включая их в единое коммуникативное пространство, способствуя межкультурному взаимодействию, усилению культурных контактов.

Таким образом, коммуникативное пространство – это, с одной стороны, сфера взаимодействия, в которой осуществляются акты коммуникации различных видов, а с другой стороны, результат успешной коммуникации. Благодаря языку межкультурная коммуникация между субъектами коммуникативного пространства, в частности представителями культуры народов, проживающих в разных странах или в разных частях одной страны, будет успешной. В коммуникативном пространстве Центральной Азии средством межкультурной коммуникации являлась старомонгольская письменность. Наличие единого языка общения в монгольском коммуникативном пространстве способствовало усилению культурных контактов, преодолению языкового барьера и межкультурному взаимодействию в Центральной Азии.

#### Список литературы

1. Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. 4-е изд., перераб. и доп. М.: Русский язык, 1990. 246 с.
2. Головлева Е. Л. Основы межкультурной коммуникации. Ростов н/Д.: Феникс, 2008. 224 с.
3. Межкультурная коммуникация: учебник / Т. Г. Грушевицкая, В. Д. Попков, А. П. Садохин. М.: Юнити-Дана, 1997. 352 с.
4. Почепцов Г. Г. Информационные войны. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 2000. 113 с.



5. Садохин А. П. Межкультурная коммуникация: учеб. пособие. М.: Инфра-М, Альфа-М, 2006. 288 с.
6. Сафиуллина И. М. Язык в коммуникативном пространстве этносов: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Нижний Новгород, 2004. 169 с.
7. Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. М.: Слово/Slovo, 2000. 624 с.
8. Чимитдоржиев Ш. Б. Кто мы – бурят-монголы? Изд. второе, доп. Улан-Удэ, 2004. 130 с.
9. Шагдаров Л. Д. Становление единых норм бурятского литературного языка в советскую эпоху / Бурят. филиал СО АН СССР. Улан-Удэ, 1967. 107 с.
10. Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал, 3 боть. Уланбаатар, 1979.
11. Чулуунбаатар Л. Письменность монгольских народов и её культурно-историческое значение: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2000. 29 с.
12. Чулуун Л. Шашны зан үйл орчин үеийн урлагт тусч байгаа нь // Письменное наследие монгольских народов: актуальные проблемы информационного обеспечения востоковедных исследований: материалы I Междунар. семина. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. С. 21–25.

#### References

1. Vereshchagin E. M., Kostomarov V. G. Yazyk i kul'tura: Lingvostranovedenie v prepodavanii russkogo yazyka kak inostrannogo. 4-e izd., pererab. i dop. M.: Russkii yazyk, 1990. 246 s.
2. Golovleva E. L. Osnovy mezhkul'turnoi kommunikatsii. Rostov n/D.: Feniks, 2008. 224 c.
3. Mezhkul'turnaya kommunikatsiya: uchebник / T. G. Grushevitskaya, V. D. Popkov, A. P. Sadokhin. M.: Yuniti-Dana, 1997. 352 s.
4. Pocheptsov G. G. Informatsionnye voyny. M: Refl-buk; Kiev: Vakler, 2000. 113 s.
5. Sadokhin A. P. Mezhkul'turnaya kommunikatsiya: ucheb. posobie. M.: Infra-M, Al'fa-M, 2006. 288 s.
6. Safiullina I. M. Yazyk v kommunikativnom prostranstve etnosov: dis. ... kand. filos. nauk: 09.00.13. Nizhnii Novgorod, 2004. 169 s.
7. Ter-Minasova S. G. Yazyk i mezhkul'turnaya kommunikatsiya. M.: Slovo/Slovo, 2000. 624 s.
8. Chimitdorzhiev Sh. B. Kto my – buryat-mongoly? Izd. vtoroe, dop. Ulan-Ude, 2004. 130 s.
9. Shagdarov L. D. Stanovlenie edinykh norm buryatskogo literaturnogo yazyka v sovetskuyu epokhu / Buryat. filial SO AN SSSR. Ulan-Ude, 1967. 107 s.
10. Olon ulsyn mongolch erdemtnii III ikh khural, 3 bot'. Ulanbaatar, 1979.
11. Chuluunbaatar L. Pis'mennost' mongol'skikh narodov i ee kul'turno-istoricheskoe znachenie: avtoref. dis. ... kand. ist. nauk. Ulan-Ude, 2000. 29 s.
12. Chuluun L. Shashny zan үйл орчин үеийн урлагт тусч багаа нь // Pis'mennoe nasledie mongol'skikh narodov: aktual'nye problemy informatsionnogo obespecheniya vostokovednykh issledovaniy: materialy I Mezhdunar. semin. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2005. S. 21–25.

#### Библиографическое описание статьи

*Дэцзидэма.* Роль старомонгольской письменности в формировании коммуникативного пространства Центральной Азии // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 92–95.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-92-95

#### Reference to article

*Detszidema.* Role of Old Mongolian Script in Formation of the Central Asia Communicative Space // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 92–95.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-92-95

Статья поступила в редакцию 14.01.2016



УДК 930  
ББК 87.3

**Анатолий Сергеевич Колесников,**  
доктор философских наук, профессор,  
Санкт-Петербургский государственный университет  
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9),  
e-mail: kolesnikov1940@yandex.ru

### Философия освобождения Леопольдо Сеа

Исследование специфики латиноамериканской культуры и её рефлексии в философии связано с бурной социально-политической жизнью континента, его литературой и историографией. Если в 20–30-х гг. XX в. многие задавались вопросом, есть ли латиноамериканская философия, то уже в 40–50-х гг. этот вопрос был снят обзорами её мысли в разных странах Латинской Америки. Однако поиск своей идентичности и подлинной сути своей философии был связан не только с отказом от европоцентризма, но и с проблематизацией латиноамериканского, и с разработкой оригинальной латиноамериканской философии. Огромное влияние на этот процесс оказали Леопольдо Сеа и его последователи, которые прошли в своём развитии ряд этапов. Вначале мыслитель исследует эволюцию историко-философской и социальной мысли Мексики и континента. В 80–90-х гг. Сеа понимает ситуацию этого региона как встречу культур и диалогическое понимание историко-культурного процесса. Поиск аутентичного индехинистского пути философии континента и борьба за достойное место в истории мировой мысли приводит Л. Сеа к разработке философии освобождения. Её новизна усматривается в принципиальной открытости к коммуникации, к другим философским дискурсам и «инкультурации философии», т. е. укоренённости любого философского дискурса, имеющего своими истоками социальную и культурную обусловленность

**Ключевые слова:** латиноамериканская философия, идентичность, Х. Ортега-и-Гассет, Салазар Бонди, Леопольдо Сеа, Энрике Дуссель, философия освобождения.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-96-103

**Anatoliy Sergeevich Kolesnikov,**  
Doctor of Philosophy, Professor,  
St. Petersburg State University  
(Universitetskaya nab. 7/9, St. Petersburg, 199034 Russia),  
e-mail: kolesnikov1940@yandex.ru

### Leopoldo Zea's Philosophy of Liberation

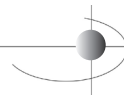
The research of the specific features of Latin American culture and its reflection in philosophy is connected with the eventful sociopolitical life of the continent, its literature and historiography. Whereas in the 1920s and 30s many asked a question of whether Latin American philosophy existed, in the 1940s-50s the question was rejected by the reviews of its philosophy in different countries of Latin America. However, the quest of the identity and original essence of this philosophy was connected not only with the rejection of Eurocentrism, but also with the development of the original Latin American philosophy. This process was dramatically influenced by Leopoldo Zea and his followers, whose development had a number of stages. At the beginning, the thinker investigated the evolution of historical, philosophical and social thought of Mexico and the continent. In the 1980s and 1990s, Zea considered the situation in the region as a meeting of cultures and dialogical understanding of the historical and cultural process. The search of an authentic way of the development of the continent philosophy and the struggle for a worthy place in the world history of thought led to Zea's philosophy of liberation. Its originality is seen in a basic openness to communications with other philosophical discourses and "enculturation of philosophy", as any philosophical discourse is to be rooted by its sources, social and cultural conditionality.

**Keywords:** Latin American philosophy, identity, José Ortega y Gasset, Salazar Bondi, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, philosophy of liberation.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-99-103

Историко-культурное развитие Латинской Америки придало всем тенденциям XX в., начиная с глобализации и заканчивая кризисом европоцентризма, особую остроту, уникальность и самобытность [1]. В тридцатых годах началось более детальное исследование специфики латиноамериканской культуры и выражающей её истории латиноамериканской философии, соответствуя онтологиче-

ской острой необходимостью в её идентификации (от философии Хосе Ортеги-и-Гассета, Дильтея, Хайдеггера и Сартра). Проблема идентификации культуры и философии была тесно связана с бурной социально-политической жизнью и литературой. Сама специфика была показана не только как историография, но также и философия, с особой проблематикой, которая в основном была уже сформу-



лирована ранее. Так рождается философско-историческое сознание с континентальной перспективой.

Фактически, выступая в Монтевидео в 1842 г., Хуан Баутиста Алберди говорил о современной философии, высказав за тридцать лет до Ч. С. Пирса убеждение, что «философия каждой эпохи и каждой страны имеет обычно мотивировку, принцип, или самое доминирующее и общее чувство, которое управляло его действиями и поведением» [6, с. 12–13]. В 1912 Алехандро Корн писал в своей работе, что существует аргентинская философия, что вызывало улыбку на лице читателя. Хосе Карлос Мариатеги задавался вопросом, годы спустя, есть ли перуанская философия. Анибаль Санчес Рулет издал статью, названную *“Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica”* (Обзор идей в испаноговорящей Америке) в 1936. А в 1940 Рисери Фрондиси внёс секцию по истории идей *Handbook of Latin American Studies*. В 1949 Леопольдо Сеа, студент Хосе Гаоса, издал работу, в которой предложил континентальный взгляд: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo* (Две стадии испаноговорящей американской мысли: от романтизма до позитивизма). Франсиско Ромеро издал *Sobre la filosofía en América* (Относительно философии в Америке) в 1952. Вскоре начинает осуществляться беспрецедентный обзор латиноамериканской философии [6, с. 12–13]. Подтверждение своей идентичности, отрицание простого повторения европейского, требовало обращения к тому, что является латиноамериканским как объект и как предмет. Проблематизируется бытие латиноамериканского.

Хосе Ортега-и-Гассет, а затем его ученик Хосе Гаос оказали огромное влияние на развитие философии Латинской Америки. Посещение лекций Ортеги и многолетняя работа с Гаосом познакомили Л. Сеа с идеями историцизма М. Шелера, В. Дильтея, М. Хайдеггер и А. Тойнби и способствовали особому подходу выявления сущности культуры через главенствующую в ней идею. Им были восприняты высказанные Ортегой идеи в «Размышлении о Дон Кихоте» о радикальной переориентации «западного человека» от отдалённых исторических идей и основательных социально-политических программ к ценностям повседневной жизни. С другой стороны, Ортега следовал миссионерскому намерению оплодотворить светом современной западной культуры создание испанской «расы». При этом не существует заведомо

высоких или низких по рангу культур, культур периферийных, или неподлинных, по отношению к Западу. Культура парит над жизнью, и она постоянно корректирует абстрактные идеалы, нормы, привычки, стереотипы массового сознания, создаёт новые ценности сообразно новейшим реалиям. Следуя Гёте, Ортега понимает «дело» человеческой жизни как «художническое дело». Конкретизация образа бытия окружения, превращения его в «обстоятельство» есть одновременно и увеличение определений бытия и максимальное распространение «идеирующей способности» я на «абсолютно все». Подобная перспективистская ориентация жизни исчерпывает содержание принципа рациовитализма. Ортега учил своих последователей в Латинской Америке избегать сциентистского развития философии и пытался на широком культурологическом фоне осмыслить её современную роль, обращая внимание на мировоззренческую функцию философии и её прагматические следствия. Всё в конечном итоге ведёт к усилению роли личности в мире культуры, специфической, эстетической точки зрения на мир и действительность. Мир человека – это мир постоянно изменяющейся культуры.

Эти идеи были восприняты Л. Сеа и другими последователями Ортеги. Важно было осознать, что мысль существует в диалоге с обстоятельствами, также и история. Диалог с Тойнби в 50–60-х гг. XX в. помог Сеа в обосновании историко-культурной специфики региона. Цивилизация в этом случае неотделима от неповторимых событий и её уникальных сущностей. И даже марксизм он рассматривал как удачную европейскую идеологию для региона, сочувственно цитируя многих современных ему марксистских идеологов [10; 13, с. 28; 14, с. 36]. В дальнейшем он считал марксизм необходимой практикой освобождения стран «третьего мира» [3, с. 162]. В своих работах мыслитель использовал довольно часто марксистскую терминологию и методологию диалектики зависимости.

В 80–90-х гг. современная ситуация региона понимается им как встреча культур, последующее за этим диалогическое понимание историко-культурного процесса. Это диалог «своего» и «чужого»/ «другого». «Другой» – представитель стран третьего мира, маргинал – вне индустриального мира с присущими ему революционным потенциалом и миссией освобождения человечества от угнетения [2, с. 242–243]. Этот «другой» конкретизирует определённую культуру в определённой конкретно-исторической ситуации.



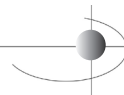
К этому времени три известных латиноамериканских философа XX в. Круз Коста, Леопольдо Сеа и Салазар Бонди заняты проблемой выявления «сущности латиноамериканского мышления», поиском «аутентичной» философии, соотношения латиноамериканской философии с западной. Каждый из трёх мыслителей является представителем не латиноамериканской философии вообще, а прежде всего национальной: Л. Сеа – мексиканской, К. Коста – бразильской, С. Бонди – перуанской, что неизбежно нашло своё отражение и в их историко-философских трудах. Все они одновременно выступали от имени и во имя «аутентичной» латиноамериканской философии, но по-своему видели важность собственных философских традиций, а также влияние западной философии и её традиций на становление и развитие латиноамериканской мысли. Сеа, Коста и Бонди сдержанно рассуждают о начале философии в Латинской Америке (у ацтеков, инков, майя). Они поддерживают «новое видение» латиноамериканцами своей истории, нового подхода к ней и её истолкования. Сеа решительно выступает против европоцентристского взгляда на историю философии, согласно которому отдельные народы, в том числе индейцы, не способны к философскому мышлению. Круз Коста отмечает, что богатая духовная культура доколумбовой Америки не нашла своего логического завершения в философской рефлексии и одной из главных причин этого явилась конкиста, которая прервала естественный ход культурно-исторического процесса в этом регионе мира. Салазар Бонди настаивает на необходимости отличать собственно философское мышление от других форм духовной, интеллектуальной деятельности: религиозной, художественной и т. д. Все они сходятся в том, что латиноамериканская философия – это во многом продукт ассимиляции идей и учений западноевропейской философии, а основная тенденция её эволюции проявляется в постепенном достижении Латинской Америкой философской независимости и аутентичности.

В 60–70-х гг., после развала колониальной системы и обретения народами официальной независимости, в Латинской Америке конституировалось философское течение, плавно переросшее в общественное явление, которое было обозначено как «философия латиноамериканского» («латиноамериканизм»). Оно и стало вначале оригинальным философским осознанием сущности истории латиноамериканского региона, его особен-

ной культуры, становлением его уникального самосознания и осознанием собственной аутентичности. Одним из зачинателей этого философского течения стал учёный из Мексики, философ, историк культуры, общественный деятель, профессор Национального автономного университета Мехико (УНАМ) Леопольдо Сеа (1912–2004). Мыслитель большую часть своей жизни посвятил изучению развития латиноамериканской общественной мысли, целенаправленно занимавшейся выявлением своеобразности историко-социального и культурного становления Латинской Америки и направленной на поиск самообретения, самоотождествления, на поиск самих себя. Его единомышленниками были известные мыслители Октавио Пас, Франциско Миро Кесада, Абелардо Вильегас и другие.

Поднимаемые Сеа проблемы культуры – это, прежде всего, проблемы именно латиноамериканской культуры, положительное решение которых является для него главным. Он понимает культуру как проект, некий принцип. Таких проектов было несколько. Первый – христианский европейский XVI в., связан с экспансией и дискриминацией местной культуры, второй – XVII–XIX вв. – с несколькими модификациями выбора пути развития, третий – проект самообретения XX в. Здесь латиноамериканская культура осознаёт своё собственное прошлое как проблему, прошедшую под знаменем метисации. Встреча европейской и индихенистской культур, их взаимное открытие, столкновение столь непохожих культур – автохтонной индейской и западноевропейской, а впоследствии и внесённой африканской культуры, действительно представили факты и аргументировали, что отвержение одной из них, уничтожение и насильственное навязывание чужеродной культуры делают неосуществимым дальнейшее бытование обеих культур. Надо перестать быть тенью европейской культуры. Этому должны соответствовать этап снятия, а затем путь ассимиляции, адаптации положительно и вырабатывания вселенской универсальной культуры, которой вначале свойственна маргинальность. Латиноамериканцы обречены в своей метисности быть «европейцами», не будучи ими, и смотреть на свою метисность не как на зло, а как на преимущество, таящее возможность универсализации. Для примера Сеа даёт анализ метисного происхождения европейской культуры.

Из разнообразных притоков (феноменологическая онтология, латиноамериканизм и Франкфуртская школа) родилась филосо-



фия освобождения, совпадая с ними диагностически. Сначала было восприятие нехватки «суровости» и «подлинности» в творчестве А. Салазара Бонди. Во-вторых, было понимание потребности в «воинственности» (Освальдо Ардилес) как артикуляция диалектической практики теории. Наконец, страдания значительного большинства, как выражено в популярных движениях – студенческих, политических, социальных, экологических, антирасистских и так далее, – были определены как тема и контекст с конца 60-х и перед военными диктатурами. Движение уточнило его собственный дискурс (Энрике Дуссель, Хуан С. Сканноне), хотя оно было разделено на различные точки зрения. Тем временем латиноамериканская феминистская философия произвела собственный дискурс об освобождении (например, Грасуэлой Эрреро). Философское самоопределение прошло этап основательной дискуссии о сущности и специфике латиноамериканской философии (Э. Вильенилья, С. Рамос, Л. Сеа), наделяя её особым эстетическим началом, уникальным литературным стилем, склонным к импровизации (Х. Гаос, А. Ариас, Ф. Миро Кесада); дискурсе по проблемам духа, ценностей и свободы (Ф. Ромеро).

Леопольдо Сеа считает, что конечной целью любой философии является стремление к вечному, универсальному. В этом смысле латиноамериканская философия ещё не полностью себя проявила. Основной акцент им делается на раскрытие социального и мировоззренческого содержания различных «проектов» (иберийского, англопуританского, просветительского и цивилизаторского), через которые и осуществлялось влияние на мышление латиноамериканца. Позиция выражена в философии Л. Сеа, которая продуцирует диалогическую встречу противоречивых позиций, и предлагает поставить иберо-американскую проблематику в центр, полагая, что сопоставление/диалог с центрами власти уже установлен: «Латиноамериканец не является только человеком среди людей, а это и его культура, конкретное выражение человеческого. Не более, но также и не менее». Иберо-американская культура, в которой западные ценности сосредоточены вокруг человеческого достоинства, подчёркивает Сеа, была принята и прочувствована как своя, но она маргинально поддерживает ценности «угнетённый/угнетатель», принятые обществом Запада. Поэтому его рефлексия как бы направляется в двух взаимодополняющих направлениях: а) универсализировать

обозначенные ценности, чтобы не было упрека в исключительности какого-либо народа; б) проблематизировать их, чтобы деконструировать модель, поскольку западная культура используется ими. Первое достигается посредством глобализации западной культуры и последовательной коммуникацией, которая устанавливается между народами, прежде маргинированными. Диалог начинается с интеркультурного уважения, которое раскрывает новый уровень коммуникации, разбивая на этот раз признание различий.

Л. Сеа начал научную деятельность как историк идей Мексики, а позже испаноговорящей Америки. Его работы были многочисленными и беспрецедентными [17; 18; 19; 20; 21]. Кроме того, он практиковал то, что мы можем назвать философией «также» [11, с. 203–218]. Третий уровень его работы состоял в разработке «философии истории» Латинской Америки [20; 21], в начале которой он попытался ответить на вопрос «Что является нашим бытием?» через положительную реконструкцию культуры Латинской Америки в конфронтации с Западом. Десятилетиями позже Сеа повторно сформулировал этот дискурс согласно продвигающемуся развитию философии континента и истории. Сеа движется от философии того, что является мексиканским, к тому, что является [латинским] американским, и затем, в стадии зрелости, к философии Третьего мира. Эта гуманная интеграция человечества и его истории; сегодня – это горизонт, от которого разворачивают теории культуры и те зависимости, в которой философия освобождения укоренена. Кроме большого количества работ, как никакой другой латиноамериканский философ двадцатого столетия, он продвигал исследование латиноамериканской философии не только на континенте (и в Соединённых Штатах), но также и в Европе, и в мире. Из его центра (CECYDEL) в Мексике Сеа излучал в течение многих десятилетий проблемы латиноамериканской идентичности, развитие латиноамериканской культуры и анализ её истории. Автор более двадцати монографий и сотен статей, обобщающий переход его философских устремлений – «Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки» (1978) [4; 5].

Философия латиноамериканской сущности была развита Л. Сеа в плане её дальнейшего развития в границах сформировавшихся двух новых общерегиональных взаимодополняющих программ: теологии (с 1960-х) и философии (с 1970-х) освобождения. В интерпретации Сеа, Дусселя, Форнета-Бетан-

кура латиноамериканская философия представляется единым интеркультурным «гипертекстом» становления «иног» (в сравнении с европейской и североамериканской традиций) во время всей истории своего развития, как вариант философской интерпретации всемирной истории. Эта философия исконно формировалась как неклассический тип мышления, исходя из позиций периферийности и «второстепенности» по отношению к воспринимаемым из Европы философским теориям, и постоянно устремлена на искоренение Латинской Америкой всех форм зависимости: социально-политической, культурно-национальной, философской и прочих.

#### **Философия освобождения**

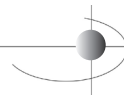
Члены новой генерации (рождённые после 1930) начали их рефлексию культуры Латинской Америки в конце 60-х, не без косвенного отношения к событиям 1968, в философии освобождения, которая была связана с философией латиноамериканского. А. Салазар Бонди принадлежал этому потоку и отвечал отрицательно на вопрос «есть ли философия нашей Америки?». Он видел потребность в рождении новой философии, которая будет более строгой и занятой в борьбе против культуры доминирования. Для него только тот, кто понимает «доминирование», может без иллюзии надеяться на выход из ситуации. Инструментом выступает радикальный критический анализ с целью достижения победы через анализ и рациональное освещение реалистического сознания нашей ситуации [7, с.118]. Философия должна пустить корни в социально-историческую действительность наших сообществ, передавать их потребности и цели, изгнать экономическую отсталость и доминирование, которые символизируют нашу историческую ситуацию в достижении независимости через решительную линию действия, через демонтаж машин притеснения [8, с. 441–442].

Энрике Дуссель писал, что С. Бонди был приятно удивлён, столкнувшись с философским движением, с публикациями, присутствием в университетах и междисциплинарными конгрессами, которые развивались в течение нескольких лет, названных «философией освобождения», о чём существовании он не знал. Он немедленно почувствовал себя участником и вступил в конструктивное обсуждение предложенных ему проблем. Всё было так, как будто это был собственный проект, который был не в состоянии развиваться без его участия. С. Бонди указал, что новая философия должна отвечать трём критери-

ям – критической работой, переформулировкой и реконструкцией. Проект Салазара Бонди и философии освобождения в строгом смысле отличается от первого типа философии латиноамериканистов, но это также «универсальная философия», соединенная с философским движением освобождения периферии, – слаборазвитых наций, социальных классов, над которыми доминируют, этносов, маргиналов, женщин, гомосексуалистов, детей, молодёжи, популярной культуры, предвзято относящейся к расам, и от имени будущего поколения в защите экологии и т. д. [12, с. 13–31].

Философия освобождения изначально имела притязания на формулировку «континентального сознания», а в настоящее время приобретает черты интерконтинентальности: вместе с латиноамериканскими странами (Мексика, Аргентина, Бразилия, Перу, Колумбия) эти идеи развиваются и в Европе (Германия, Австрия, Англии, Испании Италии), и в США. Философия освобождения характеризуется сочетанием традиционализма, модернизма и постмодернизма, национализма и социализма. Претендуя быть голосом масс, ориентированная на эмоциональную аргументацию, она во многом определяется как своеобразная моральная философия со своими специфическими проблемами. Философ «освобождения» не занимается «чистым мышлением», ибо объект его внимания – это страдающий человек, народы, отчуждённые от своих прав. Философия освобождения претендует взять на себя ответственность за поставленные вопросы обычным латиноамериканцем, но желает быть и философской рефлексией, давать ответы на современные вызовы.

Её новизна усматривается в принципиальной открытости к коммуникации к другим философским дискурсам и «инкультурации философии», то есть укоренённости любого философского дискурса, имеющего истоки, социальную и культурную обусловленность. Современная постиндустриальная историко-культурная ситуация ставит перед необходимостью признать, что эпоха национально-культурных философий закончилась и пришло время для развития нового типа философствования, основывающегося на тесном взаимодействии философских культур и традиций. Наряду с экономо-центричными и политологическими стали исследовать и факторы общности и культуры, требующие равного, а часто и доминирующего значения в трактовке процессов самоопределения



и интеркультурного взаимодействия в Латинской Америке. Поздняя философия освобождения символизирует переход от интерпретации проблем самобытности к толкованию проблем «включённости», осмыслению своей пограничности и сопричастности Западу как условие универсализации себя. Тогда, по Сеа, вектор лежит от философии «нашей Америки» к философии человека и для человека, где бы он ни проживал (при удержании собственной реальности).

Энрике Дуссель, в свою очередь, спросил: возможна ли подлинная философия в нашем слаборазвитом, зависимом и угнетённом континенте, даже культурно и философски? Л. Сеа продолжил споры о соотношении философии латиноамериканского с существующей традиционной и с возникающей освободительной философией. Сеа показал, что философия освобождения отвечала на действительность времени, особенно политическую реальность. С. Бонди и Э. Дуссель приняли эту гипотезу, способствуя своими публикациями её продвижению. Главное было уйти от подражательности, европоцентричности. Было признано, что в этом случае философия должна отступить от конкретной (или специфической) действительности и поднимать себя до универсальности – и в этом было соответствие с аналитическим и эпистемологическим потоками её развития.

Дуссель полагает, что в этом случае есть четыре возможных положения: 1) допускать историографическую законность латиноамериканской философии, даже как герменевтику «мира жизни»; 2) она обнаруживает степень изнеможения латиноамериканской академическо-нормализованной философии; 3) она указывает возможность латиноамериканской философии как историографии, и это диалоги с лучшими из главных представителей евроамериканского философского общества; 4) она пытается развиться в философию освобождения, отграничиваясь от предшествующих проектов, но поддерживая себя в историографии, в эпистемологической суровости, и в диалоге или разъясняющих дебатах с другими признанными и главными философскими положениями.

Некоторые мыслители, типа Освальдо Ардилеса в 70-х, из латиноамериканистского онтологического потока развивали эту философию в связи с политикой<sup>1</sup>. Возможно,

<sup>1</sup> Здесь имеются в виду военные диктатуры зависимости – Castello Branco в Бразилии (1964) и Onganía в Аргентине (1966), а позже – Banzer в Боливии, Пиночет в Чили в 1973, Videla в Аргентине в 1976, и т.д. Они – исторические «разрывы», которые производят глубокие тре-

философия освобождения (которая заявлена в конце 1969 в Аргентине) началась с работы Дусселя *Para una ética de la liberación latinoamericana* (К этике латиноамериканского освобождения, пять томов, написанных между 1970 и 1975). Уже на Втором Национальном конгрессе философии (Кордова, 1972) была группа философов, отстаивающих позиции политически, экономически, социально, педагогически и т. п. угнетённых. Формируются несколько групп, среди которых были мыслители с опорой на Левинаса или Маркса (этика освобождения), другие возвратились к местной герменевтике давней традиции (Родолфо Куш), третьи устанавливают её связи с народной мудростью [16]. Были мыслители, занятые критическим анализом утопического разума (Франц Хинкеламмерт); популисты (Марио Касалья) [9], исследующие традиции (Л. Сеа), защищающие идеологическо-практический проект рациональности как эмансипации и солидарности (Миро Кесада)<sup>2</sup>, или как философию межкультурного диалога (Р. Форнет-Бетанкур), или марксистского гуманизма (Гуадаррама). Вскоре формируется педагогика освобождения (Паулу Фрейре с его «Педагогикой угнетаемого», 1968) и философии эротического освобождения (начатая Вазом Феррейра и продолженная в феминизме Грасуэлой Эрреро (Graciela Hierro). Дебаты, проведённые Карлом-Отто Апелем и представителями философии освобождения, начали давать плоды с возможностью слияния с достижениями лингвистического поворота.

Индо-испанец Рамон Паниккар и индо-германец Рэм А. Мэлл выступили за иную философию, выделяя интеркультурную реальность глобального общества. Рауль Форнет-Бетанкур в работе «К латиноамериканской интеркультурной философии» (1994) пытается-

---

щины в философском развитии. Европейские «трещины» (нашествие нацизма и фашизма в конце 20-х и возвращение к демократии в 40-х) были одинаково острые и оказали важное «философское» влияние. Каждый знает, как проанализировать их аналогично с Латинской Америкой, где диктатуры ещё не закончились. В Латинской Америке было много изгнаний философов, подобных Франкфуртской школе, многие аналогичны Уолтеру Бенджамину (например, философ Маурисио Лопес, замученный и убитый в Аргентине в 1976). Исторический анализ глобальной периферии более сложен, чем в других регионах мира.

<sup>2</sup> Приверженность Миро Кесада философии освобождения пришла не из чистой философии, а от «идеологического характера» определённого рационального дискурса. *Ergo Humanismo y Revolución* (Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969) не работа по философии освобождения, но она указывает, как он сформулировал политическую проблему. Для него «идеология» – теоретическое оправдание на практическом уровне – рациональное отступление от целенаправленных принципов.



ся преодолеть антидиалогическую конфронтацию, которая в результате принимала и озвучивала периферический дискурс. Глубокие преобразования философии периферического мышления несовершенны, поскольку не превосходят горизонты своей культуры или пространство внутри определённых границ соответствующей культуры. Он предлагает интеркультурную философию, в которой голос каждого воспринимается в то же самое время, как модель возможной интерпретации», что и приведёт к освобождению. Этот дискурс «децентрирует философскую рефлексию всех возможных господствующих центров», освобождает философию маргиналов от европейской традиции, критикует зависимость своей философии от любого центризма.

Философия освобождения – одна из хорошо известных и наиболее интересных вкладов современной латиноамериканской интеллектуальной жизни – ответ на значительные проблемы в двадцатом веке на континенте, которые включали Кубинскую

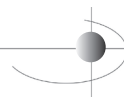
Революцию (1959), Аргентинскую «Грязную войну» (1976–1983) и репрессивные режимы в Гватемале (1954), в Бразилии (1964) и Чили (1973), революцию в Никарагуа (1979). Политические темы авторов философии освобождения были ангажированы, включая популизм, марксизм и перонизм. Сами авторы не объединены в официальное движение. Эта фрагментация объясняется отчасти политическими ориентациями мыслителей, чьи суждения локализируются от чрезвычайного левого к чрезвычайному правому крылу. Их философские влияния сказываются на франкоязычных, немецкоязычных и других латиноамериканских мыслителях. Она характеризуется сочетанием традиционализма, модернизма и постмодернизма, национализма и социализма. Претендуя быть голосом масс, ориентированная на эмоциональную аргументацию, она во многом определяется как своеобразная моральная философия со своими специфическими проблемами.

#### Список литературы

1. Гончарова Т. В., Стеценко А. К., Шемякин Я. Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. М., 1995. Кн. 1. 145 с.
2. Деменчонок Э. В. Философия «освобождения» // Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988. С. 242–243.
3. Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М.: Наука, 1978. С. 162.
4. Сеа Л. Поиск латиноамериканской сущности // Вop. филос. 1982. № 6. С. 55–64.
5. Сеа Л. Философия американской нации. М., 1984. 266 с.
6. Argote Marquinez G. Qué es eso de filosofía latinoamericana? Bogotá: El Búho, 1981. P. 12–13.
7. Bondy Salazar A. La filosofía en el Perú. Panorama histórico. Washington, DC: Unión Panamericana, 1954. 129 p.
8. Bondy Salazar A. Diálogo con los expositores, Stromata (Buenos Aires) 29 (Oct. – Dec. 1973). P. 431–445.
9. Casalla Mario. Razón y Liberación: notas para una filosofía latinoamericana. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, 1973.
10. Díaz M. C. La recepción del marxismo en la obra de Leopoldo Zea // Islas. La Habana. 1990. № 96. P. 164–176.
11. Dussel Enrique “El proyecto de una Filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea,” Cuadernos Americanos (Mexico City) 35 (Sept.–Oct. 1992): P. 203–218.
12. Dussel Enrique “Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos,” in Dussel E., Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993, P. 13–31.
13. Gómez-Martínez J. L. Leopoldo Zea [Электронный ресурс]. Madrid, 1997. 96 p. P. 28. Режим доступа: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea> (дата обращения: 12.12.2015).
14. Gómez-Martínez J. L. Leopoldo Zea: reflexiones para sumir críticamente su obra. Cuadernos Americanos. México, 2004. № 107. P. 31–44.
15. Scannone J. C. La filosofía de la liberación^ historia? características, vigencia actual // Teología y Vida. Vol. L. 2009. P. 59–73.
16. Scannone J. C. Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana, In Nuevo Punto de Partida en la Filosofía Latinoamericana. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1990.
17. Zea Leopoldo Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo. Mexico City: Colegio de México, 1949. 396 p.
18. Zea L. La filosofía en México, Mexico City: Libro Mexicano, 1955. 262 p.
19. Zea L. The Latin American Mind. Norman: University of Oklahoma Press, 1963. 308 p.
20. Zea L. La filosofía latinoamericana como filosofía sin más. Mexico City: Siglos XXI, 1969. 160 p.
21. Zea L. Filosofía de la Historia Americana. Mexico City: FCE, 1978. 296 p.

#### References

1. Goncharova T. V., Stetsenko A. K., Shemyakin Ya. G. Universal'nye tsennosti i tsivilizatsionnaya spetsifika Latinskoi Ameriki. M., 1995. Kn. 1. 145 s.
2. Demenchonok E. V. Filosofiya «osvobozhdeniya» // Iz istorii filosofii Latinskoi Ameriki KhKh veka. M., 1988. S. 242–243.
3. Kontseptsii istoriko-kul'turnoi samobytnosti Latinskoi Ameriki. M.: Nauka, 1978. S. 162.
4. Sea L. Poisk latinoamerikanskoi sushchnosti // Vopr. filos. 1982. № 6. S. 55–64.
5. Sea L. Filosofiya amerikanskoi natsii. M., 1984. 266 s.



6. Argote Marquinez G. Qué es eso de filosofía latinoamericana? Bogotá: El Búho, 1981. P. 12–13.
7. Bondy Salazar A. La filosofía en el Perú. Panorama histórico. Washington, DC: Unión Panamericana, 1954. 129 p.
8. Bondy Salazar A. Diálogo con los expositores, Stromata (Buenos Aires) 29 (Oct. – Dec. 1973). P. 431–445.
9. Casalla Mario. Razón y Liberación: notas para una filosofía latinoamericana. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, 1973.
10. Díaz M. C. La recepción del marxismo en la obra de Leopoldo Zea // Islas. La Habana. 1990. № 96. P. 164–176.
11. Dussel Enrique “El proyecto de una Filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea,” Cuadernos Americanos (Mexico City) 35 (Sept.–Oct. 1992): P. 203–218.
12. Dussel Enrique “Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos,” in Dussel E., Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993, P. 13–31.
13. Gómez-Martínez J. L. Leopoldo Zea [Электронный ресурс]. Madrid, 1997. 96 p. P. 28. Режим доступа: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea> (дата обращения: 12.12.2015).
14. Gómez-Martínez J. L. Leopoldo Zea: reflexiones para sumir críticamente su obra. Cuadernos Americanos. México, 2004. № 107. P. 31–44.
15. Scannone J. C. La filosofía de la liberación^ historia? características, vigencia actual // Teología y Vida. Vol. L. 2009. P. 59–73.
16. Scannone J. C. Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana, In Nuevo Punto de Partida en la Filosofía Latinoamericana. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1990.
17. Zea Leopoldo Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo. Mexico City: Colegio de México, 1949. 396 p.
18. Zea L. La filosofía en México, Mexico City: Libro Mexicano, 1955. 262 p.
19. Zea L. The Latin American Mind. Norman: University of Oklahoma Press, 1963. 308 p.
20. Zea L. La filosofía latinoamericana como filosofía sin más. Mexico City: Siglos XXI, 1969. 160 p.
21. Zea L. Filosofía de la Historia Americana. Mexico City: FCE, 1978. 296 p.

**Библиографическое описание статьи**

*Колесников А. С. Философия освобождения Леопольдо Зеа // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 96–103.*

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-96-103**

**Reference to article**

*Kolesnikov A. S. Leopoldo Zea's Philosophy of Liberation // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 96–103.*

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-96-103**

**Статья поступила в редакцию 07.01.2016**



УДК 304.9  
ББК 64.5

**Сергей Викторович Кононов,**  
соискатель,

*Забайкальский государственный университет*  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),  
e-mail: kononov7744@yandex.ru

### **Мифотворчество о Китае на территории российско-китайского приграничья как предмет научного дискурса**

В статье проводится попытка анализа исследований, посвящённых осмыслению процессов восприятия Китая населением российско-китайского приграничья. Автор статьи отмечает, что в китаистике сложилось особое направление, связанное с исследованием рецепции образов Китая. Объектная сфера этих исследований направлена на изучение сознания россиян, находящихся в сфере влияния Китая, предметом исследований являются образы Китая, распространённые на уровне массового сознания. Одним из аспектов исследования являются проекции образов, сконструированных в рамках культуры Китая и распространяемых Китаем среди некитайского населения. Другим аспектом являются рецепции образов Китая воспроизводимых и распространяемых россиянами на территории России. В целом анализ приведённой литературы и источников позволяет автору доказать, что значительная часть авторов, пишущих об образах Китая, склонна идентифицировать китайские образы и китайскую реальность, не принимая во внимание то, что образы, как правило, являются результатом мифотворческой активности неких субъектов политического, экономического, либо культурного действия. Автор отмечает, что основной дискурс вокруг образов Китая посвящён попытке выяснения сущности влияния Китая на Россию, в контексте которой обсуждаются противопоставленные друг другу «алармистский» и «прагматический» образы Китая. Кроме этого, необходимо проведение анализа мифотворческой и конструирующей активности сил, имеющих политические и иные цели в связи с распространением определённых типов мифотворчества о Китае. Автор доказывает, что в основном авторы исследований восприятия образов Китая касались китайской темы в процессе обсуждения общероссийских и мировых тенденций. В то же время специального исследования мифотворчества о Китае в приграничном Забайкалье не проводилось.

**Ключевые слова:** Забайкалье, образы Китая, китайские образы, мифотворчество о Китае, «прагматизм», «алармизм», рецепция образов.

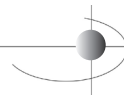
**Sergey Viktorovich Kononov,**  
Doctoral Candidate,

*Transbaikal State University*  
(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),  
e-mail: kononov7744@yandex.ru

### **Myth-creation about China on the Territory of the Russian-Chinese Border as a Subject of Scientific Discourse**

The paper analyzes an urgent problem of understanding the processes of China's perception by the population of the Russian-Chinese border areas. The author notes that a specific direction in Sinology has been developed and it is connected with the study of the reception of images of China. The object sphere of these researches aims to explore the consciousness of the Russians who are in the sphere of China influence, the subject of the researches is the images of China, spread at the level of mass consciousness. One aspect of the research is the projection of images, designed as a part of Chinese culture and distributed by China among the non-Chinese population. Another aspect is presented by the reception of images of China, being reproduced and distributed by the Russians in Russia. In general, the analysis of the literature and sources mentioned allows the author to prove that a large number of authors writing about the image of China tend to identify Chinese images and Chinese reality not taking into account the fact that the images are usually the result of myth-creation activity of certain subjects of political, economic or cultural effects. The author notes that the main discourse around the image of China is devoted to an attempt to clarify the nature of China's influence on Russia. In the context of that process the "alarmist" and "pragmatic" images of China opposed to each other are discussed. Besides, it is necessary to analyze myth-creation and design activity of forces that have political and other purposes in connection with the spread of certain types of myth-creation about China. The author proves that most of the authors who dealt with the perception of images of China touched only the Chinese theme in the discussion of all-Russian and international trends. At the same time, a special study of myth-creation about China on the territory of the Russian-Chinese border has not been carried out.

**Keywords:** Transbaikalia, image of China, Chinese images, myth-creation about China, "pragmatism", "alarmism", reception of images.



Интенсификация политических и экономических связей России и Китая, которая происходит в течение последних лет, активизирует потоки идей и символов, которыми обмениваются наши государства, что особенно ярко проявляется на приграничных территориях, например в Забайкалье. Специфические представления о Китае, распространённые среди приграничного населения с российской стороны, являются одним из факторов, влияющих на развитие межгосударственных отношений. Их исследование представляется важным ещё и в силу того, что, как правило, они не существуют вне мифотворческих практик в отношении образа Китая со стороны различных субъектов политического и экономического действия.

К настоящему времени в научной литературе имеется значительное количество эмпирического и теоретического материала, посвящённого изучению различных периодов и аспектов влияния Китая на Россию. Вопросами, связанными с анализом рецепции образов Китая россиянами, занимаются многочисленные исследователи с применением различных методологических и теоретических подходов и источников. Анализ содержания обзорных историографических и методологических работ И. О. Ермаченко, Е. П. Бажанова и А. Д. Воскресенского [5], посвящённых проблемам восприятия Китая в нашей стране, показывает, что мифотворчество о Китае в российско-китайском приграничье пока не стало предметом отдельного исследования, однако имеется много публикаций, из содержания которых можно почерпнуть информацию о различных аспектах процесса конструирования, распространения и рецепции мифологических образов Китая. Прежде всего, необходимо отметить, что наиболее ранними работами, где обсуждалась тема восприятия Китая в России, были книги И. Коростовца и В. В. Граве. Эти исследователи ещё на рубеже XIX–XX вв. опубликовали материалы, свидетельствующие об особенностях китайской цивилизации, китайском присутствии в российских землях Приамурья, политическом и правовом аспектах китайской миграции, участии китайцев в развитии экономики на Дальнем Востоке [8]. Китайская проблематика с начала XX в. стала важным направлением анализа, связанного с осмыслением российской политики в Азии. Так, работы П. Е. Скачкова [18], относящиеся к этому периоду, содержат размышления и о том, как воспринимали Китай российские китаеведы, и представители аристократического со-

словия в XVIII–XIX вв. Содержание опубликованных тогда произведений, например книги В. В. Голубцова [7, с. 15], посвящённой русско-китайским локальным конфликтам, носило описательный характер. Сегодня оно имеет большое значение как источниковая база данных о мифотворчестве в зоне китайского приграничья.

В этом контексте значительный вклад в формирование представлений русских о Китае внесла русская диаспора в Харбине в период 20–30 гг. XX в. Такие русские эмигранты, как А. Несмелов, М. Колосов, А. Ачаир, Вс. Иванов, К. Батулин, и др. в своих произведениях создали двойственный, противоречивый и романтический образ страны, которая, несмотря на бедность и нищету подавляющей части населения, сохранила мудрость тысячелетней истории [14, с. 180]. Их публикации содержали значительное по богатству количество образов Китая, однако непосредственно об образах исследователи заговорили только в постсоветский период.

В первую очередь аспекты восприятия Китая проявились в работах историков, где они прозвучали в контексте исследования русско-китайского взаимодействия. Содержание исторических работ посвящено отдельным периодам истории Китая, а также конкретным личностям и социальным группам. Например, А. Капеллер и Е. И. Кычанов пишут о том, как проходили процессы зарождения образов Китая в российском государстве [11, с. 80]. Б. Мэггс посвятила свою работу образу Китая, который существовал в России в XVIII в. В ней рассмотрено содержание различных источников. Особенное внимание уделено художественной прозе, поэзии, переводам западных описаний Китая, отчётам и путевым заметкам иностранных и российских участников миссий в Китай. Проведён анализ влияния Китая на отечественное искусство и архитектуру [24]. Исторический аспект исследования образа Китая, зафиксированного письменными свидетельствами и документами дипломатов и путешественников XVII – нач. XX в., выделяет Ю. Г. Благодер [4]. В публикациях американского исследователя М. Раева проанализированы образы Китая в сознании представителей русского зарубежья [17, с. 147]. Г. Розман исследовал содержание образа Китая, который распространялся в Советском Союзе. Автор приводит большое количество информации, свидетельствующей о значительном влиянии этого образа на внутреннюю политику советского государства [25, с. 216]. Расширяет тему образов Китая



в советском и постсоветском государстве статья И. И. Арсентьева и А. Н. Михайленко, указавших на ведущую роль границы как явления, формирующего образ стоящего за границей и несущего угрозу соседу [2].

Материалы, посвящённые проблемам диалога культур России и Китая в современных условиях, содержатся в трудах Д. А. Владимировой, Ю. М. Галеновича, М. И. Гомбоевой, К. М. Долгова, А. Н. Драгункина, А. В. Лукина, А. Маслова, О. А. Нестеровой, М. Л. Титаренко, С. Л. Тихвинского. Здесь необходимо отметить, что в основном указанные авторы касались китайской темы в процессе обсуждения общероссийских тенденций рецепции образов Китая. Различным аспектам политического и дипломатического взаимодействия России и Китая посвящены работы Е. Л. Беспрозванных, С. Н. Гончарова, В. С. Мясникова, В. Кашина, Н. А. Самойлова. Исследование различных сторон этнокультурного и межконфессионального диалога между китайскими диаспорами и русским населением на Дальнем Востоке проводят такие исследователи, как С. Э. Аниховский, В. Г. Гельбрас, А. П. Забияко, Р. А. Кобызов, А. Г. Ларин, В. Л. Ларин. В исследованиях В. Г. Дацышена, В. И. Дятлова, О. Торбасова, Д. Поздняева, П. Иванова, Н. Лепешева анализируются причины возникновения напряжённости между русскими и китайцами, указывается на русскую православную традицию как на фактор преодоления конфликтных ситуаций между народами [13, с. 24].

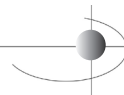
Методологические основы выделения образов Китая в отдельное направление исследований были заложены в произведениях О. Арина и О. Л. Фишман. В книге О. Арина была предпринята попытка развенчать мифы, которые, как полагал автор, были распространены в советской и постсоветской прессе, а также документах относительно политики сотрудничества стран Тихоокеанского региона [1, с. 103]. В работе О. Л. Фишман был разработан алгоритм анализа процессов восприятия образа Китая в европейском мышлении [22, с. 410].

Одним из первых на процесс восприятия китайцев простыми россиянами обратил внимание китаист А. Маслов, который указал на наличие двух типов образов этой страны. С одной стороны китайские образы проявляются в массовой культуре, где всё более популярной становится разнообразная материальная и духовная китайская продукция. С другой – Китай демонстрирует себя как политический и деловой партнёр и переговор-

щик, проводящий очень жёсткую политику, направленную на защиту своих интересов [16, с. 3]. Важным в плане формирования методики исследования является мнение В. Л. Ларина. Учёный полагает, что, говоря о социально-психологической среде российско-китайского взаимодействия, надо обращать внимание на очень низкий уровень знаний россиян о китайцах, который приводит к распространению среди них представлений, основанных на так называемом «синдроме жёлтой опасности, усвоенном значительной частью россиян» [12, с. 112]. Не менее значимым для понимания процессов восприятия образов Китая в массовом сознании россиян является исследование А. В. Лукина [15, с. 6]. Проведённая им реконструкция образов Китая в условиях современности позволяет дать оценку тому, как влияет шаблонный образ этого государства на политику постсоветской России, и какое влияние будет оказывать в ближайшем будущем.

Необходимо отметить появление статей таких авторов, как А. А. Кружалина, И. Е. Чернышев и В. А. Макаров, которые обратились к проблематике образа Китая и китайцев в сознании россиян на материалах Сибирского, Дальневосточного региона и Амурской области [10, с. 58]. На территории Байкальского региона материалы, связанные с проблемами национальной, культурной и государственной безопасности, возникающими в связи с проникновением влияния Китая в пространство России, получают освещение в трудах В. А. Абрамова, Т. Е. Бейдиной, В. М. Феоктистова, В. В. Чашина. Отдельные аспекты процессов мифотворчества о Китае на территории Забайкалья отражены в публикациях Н. А. Абрамовой, Т. Н. Кучинской, В. С. Морозовой, Ли Чунхуэй, А. В. Жукова [9, с. 35], которые посвящены разработке положения концепции диалога китайской и неазиатских культур на материалах региона Северо-Восточной Азии и Забайкалья.

В целом анализ приведённой литературы и источников, позволяет утверждать, что большая часть авторов, пишущих об образах Китая, склонна идентифицировать китайские образы и китайскую реальность, не принимая во внимание то, что образы, как правило, являются результатом мифотворческой активности неких субъектов политического, экономического либо культурного действия. Поэтому основной дискурс вокруг образов Китая в сознании россиян разворачивается не в направлении анализа мифотворческой и конструирующей активности этих сил,



имеющих политические и иные цели в связи с распространением определённых типов мифотворчества, а посвящён попытке выяснения сущности процессов влияния Китая на Россию, в контексте которой обсуждаются противопоставленные друг другу образы Китая.

В отечественной научной литературе вырисовываются две противопоставленные друг другу позиции по поводу китайского влияния на Россию, на наличие которых обратил внимание В. Тишков [19, с. 64]. Одна из сторон, представленная точкой зрения В. Г. Гельбраса, С. И. Давыдова, А. А. Шаравина и А. А. Храмчихина, придерживается версии «об угрозе китайских иммигрантов», которые, по их мнению, наносят серьёзный ущерб отношениям между двумя странами. Для этих публикаций характерен описательный стиль и утвердительная манера оценки, в свете которой любые действия китайцев связываются с возникновением опасений в отношении военной угрозы, нежелательных последствий нелегальной китайской эмиграции или последствий сотрудничества, которые рассматриваются исключительно, как направленные на благо Китая в ущерб российским интересам. Обоснование этой точки зрения можно обнаружить в публикациях С. И. Давыдова. Как он утверждает, Дальний Восток находится на стыке цивилизационных «плит», причём географически он ближе к буддийско-конфуцианской цивилизации. Синтез русской и китайской культур, по его мнению, является опасным для социокультурной составляющей российской цивилизации, поэтому он не должен протекать стихийно и неуправляемо, а должен быть осознан как социокультурная угроза. В условиях усиленной трансляции элементов китайской культуры на приграничные территории России, пишет автор, необходимо направить усилия на сохранение цивилизационной самоидентификации Востока России [26]. Об угрозе пишет В. Г. Гельбрас, который доказывает, что в современном развитии Китая обнаруживаются серьёзные противоречия, которые влияют на накопление на территории Китая значительного иммиграционного потенциала, готового занимать доступные трудовые ниши в соседних странах [6, с. 224].

А. А. Шаравин в свою очередь доводит эту точку зрения до логического завершения, отмечая, что для России актуальна угроза со стороны Китая в ближайшее время [23, с. 5]. Наиболее ярко и даже одиозно точка зрения на Китай как опасность проявилась в тру-

дах А. А. Храмчихина, который многократно и подробно анализирует проблему «китайской угрозы». Он доказывает, что образ Китая в глазах россиян основан на странном сочетании, в котором преобладает безотчётный ужас и призрачная надежда на «стратегическое партнёрство». Согласно его точке зрения существующие в Китае противоречия представляют собой «гордиев узел», сплетённый из перенаселения и дефицита ресурсов. Ключом к разрешению этих проблем является внешняя экспансия, осуществляемая экономическим, политическим, демографическим, военным путём [33].

У этой точки зрения немало сторонников среди зарубежных исследователей. Много общих позиций, несмотря на очевидный антироссийский и антикитайский контекст, можно отметить в работах З. Бжезинского, Г. Киссинджера, М. Тэтчер, М. Олбрайт, М. Харрисона, Дж. Бланка. Эти исследования посвящены анализу проблем, возникающих в процессе российско-китайских отношений. Согласно мнению этих авторов, экономический потенциал Китая с учётом численности его населения порождает возможности, во много раз превосходящие те, которые представлены на территориях Сибири, что создаёт ситуацию, почти призывающую Китай в эти земли [3, с. 7]. Этого же вывода придерживаются эксперты Европейского совета по международным отношениям, в докладе которых отмечается, что Китай расценивает Россию как младшего партнёра [27].

Другая сторона, напротив, старается доказать, что приехавшие в Россию китайцы и привлекаемые ими капиталы способны принести пользу и стать существенным фактором для развития региональной экономики. Так, например, М. Л. Титаренко доказывает положения о том, что Китай не нуждается в экспансии, так как перед этой страной стоят острые проблемы, нуждающиеся в первоочередном разрешении. Здесь М. Л. Титаренко указывает на наличие огромного разрыва между развитием восточных процветающих и западных нищенствующих провинций, а также на наличие разрыва между бедными и богатыми сословиями китайского общества и наличием разрыва между городом и деревней. Концепция «нового евразийства», развиваемая М. Л. Титаренко, прогнозирует развитие России в контексте её новой геополитической самоидентификации как ключевой евро-тихоокеанской державы [20, с. 314]. Эту точку зрения поддерживает Д. Тренин, который доказывает, что дешёвая и дисци-

плинированная китайская рабочая сила может стать ключом к развитию прилегающих к Китаю территорий [21, с. 32].

По мнению многих исследователей, контролируемая и «дозированная» китайская миграция может принести и приносит очевидную пользу и выгоду в хозяйственном развитии Дальнего Востока. Так, О. Зотов, указывая на наличие зависимости регионов Дальнего Востока от нерегулярных и невеликих платежей из Федерального центра, отмечает значимость китайского фактора в жизни этого региона. По его мнению, актуализация образа «китайской угрозы» на деле свидетельствует об угрозе упадка и распада самого российского государства [28, с. 6]. С этим мнением полностью согласен А. Островский, который считает «миф об угрозе китайских иммигрантов» выдумкой журналистов, отличающихся большой фантазией и стремлением запугать россиян образом угрозы с Востока [32]. Мифами считают утверждения о «жёлтой угрозе» такие эксперты Российской академии наук, как Я. М. Бергер, А. П. Девятков, Л. Г. Ивашов, П. Б. Каменов, М. Ф. Кефели, А. Ф. Клименко, С. Г. Лузянин, О. В. Мигунова, С. Л. Тихвинский, А. В. Островский, М. Н. Юрьев, которые утверждают конструктивное значение реформ, проходящих в китайской экономике, политике и культуре на протяжении второй половины XX и начала XXI в.

Особую позицию в отношении российско-китайских отношений занимают такие китайские политологи, как У Сяодин, Ли Ихун, Пу Инн, и исследователи – как Лю Юаньюань, Цуй Чжен, которые, как правило, не заостряют внимание на проблемах конструирования мифотворчества и образов Китая, однако инструментально используют мифы и образы для обоснования китайских интересов и защиты тезиса о необходимости российско-китайского сотрудничества. Использование научного знания в качестве инструмента политического влияния влияет на ситуативность, с которой китайские авторы распространяют образы Китая двух типов, один из которых направлен «вовне» и служит для оправдания действия Китая на сопредельных территориях, другой направлен «вовнутрь» страны и служит целям укрепления единого китайского государства [31].

Например, образ Китая, предназначенный для распространения влияния Китая на территории приграничных Китаю регионов России, конструирует Ван Хайюнь, который доказывает, что «китайский народ не рассматривает Сибирь для постоянного места про-

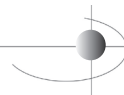
живания». Указывая на стремительные темпы роста экономики Китая и улучшение уровня жизни его жителей, этот автор заявляет о невозможности даже думать о крупномасштабном переселении китайских граждан в Россию. Российские страхи он называет «фобией миграции». В то же время, он называет цифру в 4–5 млн китайцев, без которых экономическое освоение Забайкалья и Дальнего Востока просто невозможно [30]. Как показывает содержание выступлений этого автора, китайцев не устраивает существующий пограничный режим с Россией; по их мнению, он должен быть пересмотрен для организации увеличения потока мигрантов из Поднебесной на свободные территории в Забайкалье.

Полную противоположность ему представляя взгляды китайских авторов, которые в глазах китайцев оправдывают возможную китайскую экспансию КНР на прилегающие территории Центральной Азии и России. Например, в произведениях Лю Ячжоу, так же как и во многих других работах китайских авторов, российская политика в отношении Китая оценивается как колониальная. По мнению Лю Ячжоу необходимым и оправданным является завоевание стратегического форпоста мира, каким является Центральная Азия. Эти публикации можно рассматривать как проявление идей и настроений, которые распространены среди китайского населения на территории КНР и которые, так или иначе, могут быть выплеснуты вовне Китая на приграничные с ним территории в будущем [29].

В целом можно констатировать, что дискурс, посвящённый взаимодействию Китая и России, представляет собой разнообразие противопоставленных друг другу многочисленных оценок в отношении Китая и его роли по отношению к России и хорошо показывает, насколько неверифицируемым и основанным исключительно на вере является восприятие образа Китая на уровне массового сознания. В связи с этим возникает настоятельная потребность в анализе процессов восприятия и рецепции массовым сознанием россиян образа Китая и китайцев в России, проживающих в приграничных с Китаем регионах, каким является российское Забайкалье.

Подведём итоги:

1. В конце XX – начале XXI в. тема восприятия образов Китая оформилась в особое направление изучения вопросов российско-китайского взаимодействия. Это обусловлено растущим значением российско-китайских отношений и наличием многочисленных работ, посвящённых этой теме. Среди работ,



анализирующих образы Китая, можно выделить те, которые опубликованы российскими авторами, западными исследователями и китайскими источниками. В целом анализ приведённой литературы и источников позволяет утверждать, что большая часть авторов, пишущих об образах Китая, склонна идентифицировать китайские образы и китайскую реальность, не принимая во внимание то, что образы, как правило, являются результатом мифотворческой активности неких субъектов политического, экономического либо культурного действия.

2. Изучение различных научных концепций, посвящённых проблемам российско-китайского взаимодействия, показывает, что в научном и публицистическом дискурсе, посвящённом проблемам оценки влияния Китая на Россию, основной проблемой является попытка выяснения сущности процессов указанного влияния, в контексте которой обсуждаются противопоставленные друг другу образы Китая. Здесь существуют разнообразие и противопоставленные друг другу точки зрения,

которые подразделяются на «алармистов», указывающих на опасные тенденции российско-китайского взаимодействия и «прагматиков», формирующих успокаивающие массовое сознание образы.

3. Мифотворчество о Китае, имеющее политические, экономические и иные цели, остаётся не раскрытой темой, нуждается в дальнейшей проработке с целью углубления современного знания об образных и мифологических структурах восприятия, как основаниях человеческого бытия в условиях близости границы с Китаем. Необходимым является анализ процессов того, каким образом и в чьих интересах организуются процессы распространения мифов о Китае среди населения российско-китайского приграничья. Важно отметить, что в основном авторы исследований восприятия образов Китая касались китайской темы в процессе обсуждения общероссийских и мировых тенденций. В то же время специального исследования мифотворчества о Китае в приграничном Забайкалье не проводилось.

#### Список литературы

1. Арин О. АТР: мифы, иллюзии и реальность. Восточная Азия: экономика, политика и безопасность. М.: Флинта, Наука, 1997. 436 с.
2. Арсентьева И. И., Михайленко А. Н. Российское приграничье: вчера, сегодня, завтра // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [www.science-education.ru/120-15306](http://www.science-education.ru/120-15306) (дата обращения: 21.11.2015).
3. Бжезинский З. Великая шахматная доска. М.: Международные отношения, 2010. 256 с.
4. Благодер Ю. Г. Образ Китая в письменных свидетельствах российских путешественников и дипломатов XVII – нач. XX в. Краснодар: Кубан. гос. ун-т, 2005. 284 с.
5. Воскресенский А. Д. Китай и Россия в Евразии: историческая динамика политических взаимовлияний. М.: Муравей, 2004. 603 с.
6. Гельбрас В. Г. Национальная безопасность России: вызовы китайской миграции // Миграция и безопасность в России. М.: Интердиалект, 2004. С. 188–226.
7. Голубцов В. В. Военные события 1900 г. на Амуре. Благовещенск: Тип. Г. И. Клитчоглу и Ко, 1901. 152 с.
8. Граве В. В. Китайцы, корейцы и японцы в Приамурье // Труды Командированной по Высочайшему повелению Амурской Экспедиции. Вып. 11. СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1912. 489 с.
9. Жуков А. В. Религиозное мифотворчество в обыденной религиозности населения Байкальского региона: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.14. Чита, 2011. 45 с.
10. Кружалина А. А. Образ Китая и Китайского народа на страницах сибирской прессы в исторической ретроспективе // Россия и Китай: перспективы сотрудничества: материалы 2-й Междунар. науч. практ. конф. Благовещенск, 2012. С. 53–59.
11. Кычанов Е. И. Образ Китая в России XVII в. // Вестн. Восточн. ин-та. 1997. № 2 (6). Т. 3. С. 70–80.
12. Ларин А. Российско-китайские отношения и китайские мигранты в оценке россиян // Проблемы Дальнего Востока. 2008. № 5. С. 111–123.
13. Лепешев Н. (Иер.) Характерные черты православной миссии на Дальнем Востоке // Христианство на Дальнем Востоке: материалы междунар. науч.-практ. конф. Хабаровск, 2006. С. 24–27.
14. Ли И. Образ Китая в русской поэзии Харбина // Русская литература XX века: итоги и перспективы изучения: сб. науч. тр., посвящ. 60-летию проф. В. В. Агеносова. М., 2002. С. 174–180.
15. Лукин А. В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII–XXI веках. М.: АСТ: Восток-Запад, 2007. 598 с.
16. Маслов А. Наблюдая за китайцами. Скрытые правила поведения. М.: РИПОЛклассик, 2010. 288 с.
17. Раев М. Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции 1919–1939. М.: Прогресс-Академия, 1994. 296 с.
18. Скачков П. Е. Очерки истории русского китаеведения. М.: Наука, 1977. 503 с.
19. Тишков В. А. Единство в многообразии: публикации из журнала «Этнопанорама» 1999–2011 гг. Оренбург: ОГАУ, 2011. 232 с.
20. Титаренко М. Л. Россия и её азиатские партнёры в глобализирующемся мире. Стратегическое сотрудничество: проблемы и перспективы. М.: ФОРУМ, 2012. 544 с.
21. Тренин Д. Китайская проблема России. М.: Центр Карнеги, 1998. 57 с.
22. Фишман О. Л. Китай в Европе: миф и реальность (XIII–XVIII вв.). СПб.: ИВРАН, 2003. 544 с.
23. Шаравин А., Глушков В. Ни победы, ни поражения // Независимое военное обозрение. № 36. С. 5.





24. Maggs B. *Russia and «Le ReveChinois»: China in Eighteenth Century Russian Literature*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1984. 179 p.

25. Rozman G. *Moscow's China-Watchers in the Post-Mao Era: The Response to a Changing China* // *The China Quarterly*, June 1983. P. 215–241.

#### Источники

26. Давыдов С. И. Дальний Восток на стыке цивилизаций: проблемы культурной геополитики [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.povestka.ru/culture/n25.htm> (дата обращения: 15.11.2015).

27. Европейские эксперты исключили Россию из списка быстроразвивающихся стран // Газета.Ru. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.gazeta.ru/politics/2011/12/02\\_a\\_3855550.shtml](http://www.gazeta.ru/politics/2011/12/02_a_3855550.shtml) (дата обращения: 28.10.2015).

28. Зотов О. Китайцы на российском Дальнем востоке: норма или угроза? // *Русский журнал*. 25 апр. 2001 г. С. 6 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://toz.khv.ru/newspaper/arkhiv/2001\\_05\\_04\\_kitaytsy\\_na\\_rossiyskom\\_dalnem\\_vostoke\\_norma\\_ili\\_ugroza/](https://toz.khv.ru/newspaper/arkhiv/2001_05_04_kitaytsy_na_rossiyskom_dalnem_vostoke_norma_ili_ugroza/) (дата обращения: 21.11.2015).

29. Китайский генерал призывает к «наступлению на Запад» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.epochtimes.ru/content/view/full/65453/4/> (дата обращения: 18.11.2015).

30. «Китайский народ не рассматривает Сибирь для постоянного места проживания» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://zabmedia.ru/?page=articles&rubr=5&text=3266&p=1> <http://zabmedia.ru/?page=articles&rubr=5&text=3266&p=1> (дата обращения: 05.08.2015).

31. Морозов Ю. В. К чему может привести публикация мифов о китайской угрозе [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.onolitegi.ru/2010-02-03-17-38-52/42-political-analyzis/119-chinese-miths.html> (дата обращения: 09.10.2015).

32. Российские эксперты отрицают наличие угрозы китайских иммигрантов Дальнему Востоку РФ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://russian.people.com.cn/95181/6670943.html> (дата обращения: 20.11.2015).

33. Храмчихин А. А. Миллионы солдат плюс современное вооружение. Китайская армия меняет ориентиры [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nuclearno.ru/text.asp?14070> (дата обращения: 05.08.2015).

#### References

1. Arin O. *ATR: mify, illyuzii i real'nost'. Vostochnaya Aziya: ekonomika, politika i bezopasnost'*. M.: Flinta, Nauka, 1997. 436 s.

2. Arsent'eva I. I., Mikhailenko A. N. *Rossiiskoe prigranich'e: vchera, segodnya, zavtra* // *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*. 2014. № 6 [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [www.science-education.ru/120-15306](http://www.science-education.ru/120-15306) (data obrashcheniya: 21.11.2015).

3. Bzhezinskii Z. *Velikaya shakhmatnaya doska*. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2010. 256 s.

4. Blagoder Yu. G. *Obraz Kitaya v pis'mennykh svidetel'stvakh rossiiskikh puteshestvennikov i diplomatov XVII – nach. XX v.* Krasnodar: Kuban. gos. un-t, 2005. 284 s.

5. Voskresenskii A. D. *Kitai i Rossiya v Evrazii: istoricheskaya dinamika politicheskikh vzaimovliyaniy*. M.: Muravei, 2004. 603 s.

6. Gel'bras V. G. *Natsional'naya bezopasnost' Rossii: vyzovy kitaiskoi migratsii* // *Migratsiya i bezopasnost' v Rossii*. M.: Interdialekt, 2004. S. 188–226.

7. Golubtsov V. V. *Voennye sobytiya 1900 g. na Amure*. Blagoveshchensk: Tip. G. I. Klitchoglu i Ko, 1901. 152 s.

8. Grave V. V. *Kitaitsy, koreitsy i yapontsy v Priamur'e* // *Trudy Komandirovannoi po Vysochaishemu poveleniyu Amurskoi Ekspeditsii*. Vyp. 11. SPb.: Tip. V. F. Kirshbauma, 1912. 489 s.

9. Zhukov A. V. *Religioznoe mifotvorchestvo v obydennoi religioznosti naseleniya Baikal'skogo regiona: avtoref. dis. ... d-ra filos. nauk*: 09.00.14. Chita, 2011. 45 s.

10. Kruzhalina A. A. *Obraz Kitaya i Kitaiskogo naroda na stranitsakh sibirskoi pressy v istoricheskoi retrospektive* // *Rossiya i Kitai: perspektivy sotrudnichestva: materialy 2-i Mezhdunar. nauch. prakt. konf. Blagoveshchensk*, 2012. S. 53–59.

11. Kychanov E. I. *Obraz Kitaya v Rossii XVII v.* // *Vestn. Vostochn. in-ta*. 1997. № 2 (6). T. 3. S. 70–80.

12. Larin A. *Rossiisko-kitaiskie otnosheniya i kitaiskie migranty v otsenke rossiyan* // *Problemy Dal'nego Vostoka*. 2008. № 5. S. 111–123.

13. Lepeshev N. (Ier.) *Kharakternye cherty pravoslavnoi missii na Dal'nem Vostoke* // *Khristianstvo na Dal'nem Vostoke: materialy mezhdunar. nauch.-prakt. konf. Khabarovsk*, 2006. S. 24–27.

14. Li I. *Obraz Kitaya v russkoi poezii Kharbina* // *Russkaya literatura XX veka: itogi i perspektivy izucheniya: sb. nauch. tr., posvyashch. 60-letiyu prof. V. V. Agenosova*. M., 2002. S. 174–180.

15. Lukin A. B. *Medved' nablyudaet za drakonom. Obraz Kitaya v Rossii v XVII–XXI vekakh*. M.: ACT: Vostok-Zapad, 2007. 598 s.

16. Maslov A. *Nablyudaya za kitaitсами. Skrytye pravila povedeniya*. M.: RIPOLklassik, 2010. 288 s.

17. Raev M. *Rossiya za rubezhom. Istoriya kul'tury russkoi emigratsii 1919–1939*. M.: Progress-Akademiya, 1994. 296 s.

18. Skachkov P. E. *Ocherki istorii russkogo kitaevedeniya*. M. Nauka, 1977. 503 s.

19. Tishkov V. A. *Edinstvo v mnogoobrazii: publikatsii iz zhurnala «Etnopanorama» 1999–2011 gg.* Orenburg: OGAU, 2011. 232 s.

20. Titarenko M. L. *Rossiya i ee aziatskie partnery v globaliziruyushchemsya mire. Strategicheskoe sotrudnichestvo: problemy i perspektivy*. M.: FORUM, 2012. 544 s.

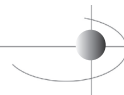
21. Trenin D. *Kitaiskaya problema Rossii*. M.: Tsentr Karnegi, 1998. 57 s.

22. Fishman O. L. *Kitai v Evrope: mif i real'nost' (XIII–XVIII vv.)*. SPb.: IVRAN, 2003. 544 s.

23. Sharavin A., Glushkov V. *Ni pobedy, ni porazheniya* // *Nezavisimoe voennoe obozrenie*. № 36. S. 5.

24. Maggs B. *Russia and «Le ReveChinois»: China in Eighteenth Century Russian Literature*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1984. 179 p.

25. Rozman G. *Moscow's China-Watchers in the Post-Mao Era: The Response to a Changing China* // *The China Quarterly*, June 1983. P. 215–241.

**Istochniki**

26. Davydov S. I. Dal'nii Vostok na styke tsivilizatsii: problemy kul'turnoi geopolitiki [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.povestka.ru/culture/n25.htm> (data obrashcheniya: 15.11.2015).
27. Evropeiskie eksperty isklyuchili Rossiyu iz spiska bystrorazvivayushchikhsya stran // Gazeta.Ru. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://www.gazeta.ru/politics/2011/12/02\\_a\\_3855550.shtml](http://www.gazeta.ru/politics/2011/12/02_a_3855550.shtml) (data obrashcheniya: 28.10.2015).
28. Zotov O. Kitaitsy na rossiiskom Dal'nem vostoke: norma ili ugroza? // Russkii zhurnal. 25 apr. 2001 g. S. 6 [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [https://toz.khv.ru/newspaper/arkhiv/2001\\_05\\_04\\_kitaytsy\\_na\\_rossiyskom\\_dalnem\\_vostoke\\_norma\\_ili\\_ugroza/](https://toz.khv.ru/newspaper/arkhiv/2001_05_04_kitaytsy_na_rossiyskom_dalnem_vostoke_norma_ili_ugroza/) (data obrashcheniya: 21.11.2015).
29. Kitaiskii general prizyvaet k «nastupleniyu na Zapad» [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.epochtimes.ru/content/view/65453/4/> (data obrashcheniya: 18.11.2015).
30. «Kitaiskii narod ne rassmatrivaet Sibir' dlya postoyannogo mesta prozhivaniya» [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://zabmedia.ru/?page=articles&rubr=5&text=3266&p=1> <http://zabmedia.ru/?page=articles&rubr=5&text=3266&p=1> (data obrashcheniya: 05.08.2015).
31. Morozov Yu. V. K chemu mozhet privesti publikatsiya mifov o kitaiskoi ugroze [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.onolitegi.ru/2010-02-03-17-38-52/42-political-analyzis/119-chinese-miths.html> (data obrashcheniya: 09.10.2015).
32. Rossiiskie eksperty otritsayut nalichie ugrozy kitaiskikh immigrantov Dal'nemu Vostoku RF [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://russian.people.com.cn/95181/6670943.html> (data obrashcheniya: 20.11.2015).
33. Khramchikhin A. A. Milliony soldat plyus sovremennoe vooruzhenie. Kitaiskaya armiya menyaet orientiry [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://nuclearno.ru/text.asp?14070> (data obrashcheniya: 05.08.2015).

**Библиографическое описание статьи**

Кононов С. В. Мифотворчество о Китае на территории российско-китайского приграничья как предмет научного дискурса // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 104–111.

**Reference to article**

Kononov S. V. Myth-creation about China on the Territory of the Russian-Chinese Border as a Subject of Scientific Discourse // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 104–111.

**Статья поступила в редакцию 20.01.2016**



УДК 008: 793.31(460)  
ББК: Ч1

**Анастасия Леонидовна Кучеренко<sup>1</sup>,**  
аспирант,

Владивостокский государственный университет  
экономики и сервиса  
(690014, Россия, г. Владивосток, ул. Гоголя, 41),  
e-mail: anasta-leon@mail.ru

**Нина Алексеевна Коноплева,**

доктор культурологии, профессор,  
Владивостокский государственный университет  
экономики и сервиса  
(690014, Россия, г. Владивосток, ул. Гоголя, 41),  
e-mail: nika.konopleva@gmail.com

### **Формосодержательные элементы феномена «дуэнде» в социокультурной репрезентации испанского танца фламенко**

В статье раскрывается сущность и формосодержательная структура феномена «дуэнде», являющегося кульминационной точкой танца фламенко, его «духом», без которого, как считают профессиональные исполнители и ряд исследователей (А. П. Кларамунт, Р. Молина, А. Г. Климент, Э. М. Анди, Ф. Г. Лорка и др.), танец фламенко невозможен. В испанском фольклоре «дуэнде» (исп. *duende*) понимается как «сверхъестественное существо, дух, невидимка». Применительно к искусству фламенко его называют «чёрным бесом вдохновения» – особое состояние исполнителя, характеризующееся эмоциональным подъёмом и трансом, который возникает у танцора во время выступления.

Между тем, несмотря на важность данного явления в искусстве фламенко, вплоть до настоящего времени не существует научного определения термина «дуэнде» и анализа его структурных элементов. В статье приводятся результаты проведённого исследования, описаны и обоснованы выявленные элементы «дуэнде», впервые построена его структурная модель, состоящая из пяти компонентов: творческое воображение, вдохновение, эмоциональная отдача, импровизация и транс. Критерием наличия «дуэнде» при исполнении танца служит особая ответная реакция зрителя – катарсис. В работе осуществлён анализ каждого из компонентов «дуэнде», сделан вывод о том, что состояние «дуэнде» возникает в результате деятельности первичных и вторичных психических процессов, источником которых являются бессознательные и сознательные начала исполнителя, синтез мышления и чувств.

**Ключевые слова:** танец фламенко, дуэнде, дух, импровизация, вдохновение, воображение, эмоции, транс, бессознательное.

**Anastasia Leonidovna Kucherenko<sup>2</sup>,**  
Postgraduate Student,

Vladivostok State University of Economics and Service  
(ul. Gogolya 41, Vladivostok, 690014 Russia),  
e-mail: anasta-leon@mail.ru

**Nina Alekseevna Konopleva,**

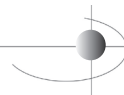
Doctor of Culturology, Professor,  
Vladivostok State University of Economics and Service  
(ul. Gogolya 41, Vladivostok, 690014 Russia),  
e-mail: nika.konopleva@gmail.com

### **Structural and Content Elements of “Duende” Phenomenon in Sociocultural Representation of a Spanish Flamenco Dance**

The article reveals the essence and a content structure of “duende” phenomenon, which is a culmination point of flamenco dance, its “spirit”. According to the professional performers and researchers (A. P. Claramunt, R. Molina, A. G. Climent, E. M. Andy, F. G. Lorca and others), flamenco dance is not possible without “duende”. In Spanish folklore “duende” is understood as “a superficial creature, spirit, invisible being”. In relation to flamenco art, “duende” is called “a black devil of inspiration” – a specific state of mind characterized by an emotional uplift and trance of a dancer during performing.

<sup>1</sup> А. Л. Кучеренко – основной автор, является организатором исследования, формулирует выводы и обобщает итоги реализации коллективного проекта.

<sup>2</sup> A. L. Kucherenko is the main author, the organizer of research; she formulates conclusions and generalizes results of implementation of the collective project.



Meanwhile, despite the importance of this phenomenon for the art of flamenco, up to the present times there has not been a scientific definition of “duende” and analyses of its structural elements. The article presents the outcomes of the research, describing and justifying the discovered “duende” elements. The article is the first to present a structural model of “duende” consisting of five components: creative imagination, inspiration, emotion return, improvisation and trance. A special viewer’s feedback, i. e. catharsis is considered as a criterion of “duende” expression during its performance. The article analyzes each “duende” component and concludes that a “duende” mode occurs in the result of the primary and secondary psychological processes based on the conscious and unconscious principles of a performer, synthesis of mentality and feelings.

**Keywords:** flamenco dance, duende, spirit, improvisation, inspiration, imagination, emotions, trance, the unconscious.

Фламенко – музыкально-танцевальное направление искусства, характерное для южной испанской провинции Андалусии, представляющее собой мировоззрение, особое отношение к жизни, основа которого определяется такими понятиями, как страсть, мятеж, свобода, борьба. Это объясняется тем, что изначально искусство фламенко зародилось как своеобразная сублимация протеста в ответ на угнетение цыганского народа и подавление проявлений его национального характера.

Для более глубокого осмысления танца фламенко как феномена, имеющего определённое значение и функцию в современном российском обществе, необходимо рассмотреть его с точки зрения понятия культурной формы. Согласно А. Я. Флиеру, культурная форма – совокупность имеющихся признаков всякого культурного объекта или явления, отражающих его общие и символические функции и идентифицирующие его. Так, танец относится к телесно-пластическому проявлению культурной формы, передающему тот или иной посыл индивида социуму и являющемуся средством удовлетворения какой-либо его потребности. Наиболее полное смысловое «прочтение» культурной формы возможно лишь в её естественном культурном контексте, вне которого она утрачивает свою символическую наполненность [12]. Применительно к танцу фламенко – искусству андалусских цыган, это означает, что его суть можно понять только глубоко изучив его историю и все культурные особенности в процессе развития. Одна из специфических особенностей, представляющая собой неотъемлемую часть танца фламенко, – феномен «дуэнде».

Теоретико-методологическая основа исследования определялась спецификой исследуемой проблемы. В основе исследования лежит культурно-антропологический подход. В анализе формосодержательных элементов «дуэнде» применены сравнительно-исторический, системный и структурно-функциональный методы, а также социологические

методы: структурированное интервьюирование и включённое наблюдение. Теоретико-методологической базой исследования послужили работы зарубежных и отечественных исследователей фламенко (Э. М. Анди, А. П. Кларамент, И. Гоулет, С. П. Каржавин и др.), а также работы по проблемам творчества, танцевальной деятельности, телесно-пластическим проявлениям человека и невербальной коммуникации (К. Г. Юнг, С. Л. Рубинштейн, В. В. Козлов и др.)

Танец фламенко объединяет в себе два начала – физическое и духовное. Физическая сторона включает в себя, прежде всего, технику исполнения, следование ритму, хореографию. Однако, отдавая должное технике исполнения, всё же на первое место следует поставить духовное проявление танца – феномен «дуэнде», который придаёт танцу ощущение подлинности и драматичности. Согласно Академическому словарю испанского языка, одно из значений слова «дуэнде» – «волшебство, очарование таинственного, загадочного и истинного пения» [23].

Сопоставляя явление «дуэнде» с духом, Ф. Г. Лорка, разработал эстетическую теорию «дуэнде», согласно которой данный феномен передаёт сущность мира, отмечает, что проявление «дуэнде» можно сравнить с возгласом ликования «Жив Господь!» – внезапное, жаркое, человеческое, всеми пятью чувствами, ощущение бога, по милости дуэнде вошедшего в голос и тело плясуньи, то самое избавление, напрочь и наяву освобождение от мира...» [7]. Как отмечает Давид дэ Прадо Диез, «дуэнде» выражает то, что в глубине души желает и думает, знает и чувствует о своём творении автор или исполнитель [15].

В исследовании творческого процесса наиболее близко к пониманию природы феномена «дуэнде» подошёл Э. Нойманн, который называл подобное состояние «одержимостью». По его словам, настоящий творческий процесс обязательно включает в себя стадии одержимости: «Быть тронутым, увлечённым, замороженным – означает быть чем-то одержимым; без этой замороженности



и связанного с ней эмоционального напряжения невозможны никакая сосредоточенность, никакой длительный интерес, никакой творческий процесс» [14, с. 129].

Резюмируя размышления исследователей о феномене «дуэнде», можно сделать вывод, что он объясняется ими исключительно при помощи литературных метафор и эмоциональных эпитетов. Нами предлагается концепция формосодержательных элементов феномена «дуэнде» и его структурная модель, согласно которой данный феномен включает в себя воображение, творческое вдохновение, эмоциональную отдачу, импровизацию и транс. Опираясь на концепцию коллективного бессознательного К. Г. Юнга, содержащего в себе духовную память всего человечества, являющегося источником инстинктивных сил души [13, с. 113], мы обосновываем, что искусство фламенко, и в особенности его кульминация – феномен «дуэнде», имеет в своей основе истоком информацию коллективного бессознательного, содержащего архетипические образы, характерные культуре цыганской нации и символизирующие её чувства свободы, гордости, любви, протеста и т. д.

При сочетании этих компонентов возникает «дуэнде», определяющийся не только особым состоянием танцора, но и своеобразной реакцией зрителя. На схеме представлена структурная модель «дуэнде» в круговом расположении, свидетельствующем о взаимосвязи и взаимопроникновении содержательных элементов феномена и, как следствие, их взаимном усилении, в результате чего возникает катарсис зрителя.



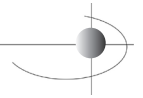
Рис. Схема компонентов, составляющих феномен «дуэнде»

Исходный компонент структуры феномена «дуэнде» – творческое воображение, являющееся первичным условием для возникновения творческого вдохновения, однако предшествующее ему. Помимо функции первичного базисного элемента для творчества воображение в танцевальной деятельности необходимо для вхождения исполнителя в определённый художественный образ. Несмотря на то, что танец фламенко предполагает подлинность чувств и откровенность в их проявлении, отрицает всякого рода наигранность, художественный образ необходим как определённая форма искренности.

В психологии воображение определяется в качестве особого психического процесса, в ходе которого происходит построение новых образов. Важным свойством воображения является то, что оно позволяет представить результат труда до его начала, тем самым способствуя его предметному воплощению. Основная тенденция воображения заключается в преобразовании образов памяти, что ведёт к возникновению совершенно новой ситуации» [21]. Наиболее ценным для нас является активный вид воображения, который, в отличие от пассивного, является творческим и воссоздающим, возникающим в процессе творческой деятельности.

По словам С. Л. Рубинштейна, чем больше воображение видоизменяет реальность, отклоняясь от неё, но учитывая при этом её наиболее существенные свойства, тем плодотворнее и ценнее оно является. Таким образом, воображение не отрицает связи с действительностью, а совершает «отлёт» от неё с тем, чтобы глубже в неё проникнуть [11, с. 366–370]. Л. С. Выготский считал, что в работе воображения большое значение имеют мышление и чувства. «Искусство есть работа мысли, но совершенно особенного эмоционального мышления» [3, с. 64]. По словам С. Л. Рубинштейна, сценический образ, служащий пластическим выражением определённого идейного содержания, является высшим продуктом творческого воображения [11, с. 378–380].

Хореографические образы, созданные воображением, оживая в танце, становятся реальными, видимыми. Они начинают «жить» самостоятельной, независимой от автора жизнью и влиять своими поступками на чувства зрителя. Реализация замысла артиста во время исполнения танца связана с особыми психическими состояниями. И. А. Герасимова так описывает это состояние: «Ему предшествует период сосредоточения на предстоящем действе, “вхождения”



в образ, концентрации воли, «освобождения» от привычных действий, механически захватывающих чувства и думы, целенаправленное достижение, насколько это возможно, состояния душевно-сосредоточенного покоя» [4].

Применительно к танцу первичным импульсом для пробуждения творческого воображения является музыка, поскольку танец и музыка органически связаны друг с другом, они служат взаимодополняющими компонентами для формирования образа. Полученные от музыки впечатления помогают выражать в движениях личные эмоциональные переживания, создавать оригинальные пластические образы.

Хореографический образ, выстраиваясь по законам драматургии, должен быть абсолютно правдивым, чтобы зритель верил в происходящее на сцене. Хорошо «втанцованный» образ становится вторым «Я» исполнителя. Таким образом, создать хореографический образ – значит правдиво отобразить посредством танца определённую идею, характер или действие. Так, танцоры фламенко, обращаясь к своему воображению, создают нужные им образы: образ одинокой вдовы часто используется для танца сигрийя; образ страстного и гордого влюблённого – для танца фарукка; образ жизнерадостной кокетливой красавицы – для танца alegrías. Насколько идентичными оказались образы, задуманные и воплощённые артистом, с образами, рождающимися в воображении зрителя, настолько можно судить об уровне исполнения танцора.

Следующий компонент структуры «дуэнде» – вдохновение (от лат. *inspiratio* – «вдыхание», «внушение») – состояние наивысшего подъёма, когда техника танца и внутренняя энергия артиста слиты воедино. Танцора в состоянии творческого вдохновения движет «поток», а сам он способен оказывать эмоциональное воздействие на других людей. Вообще, творческую деятельность можно определить как созидательную, позволяющую человеку «выходить за пределы заданного» [6], что справедливо и в отношении танца фламенко, при исполнении которого подобный «выход» ведёт затем к состоянию «дуэнде».

В психологии вдохновение определяется как состояние своеобразного напряжения и подъёма духовных сил, творческого волнения человека, ведущего к появлению или реализации замысла и идеи произведения. Для него характерны повышенная общая активность, продуктивность деятельности, сознание лёгкости творчества, переживание «одержимости» и эмоционального погруже-

ния в творчество [18]. В вопросе трактовки вдохновения нельзя обойти вниманием определение, которое во многом аналогично понятию «дуэнде» в танце фламенко. Вдохновение – состояние, при котором в человека «входит» постороннее духовное существо, персонифицируемое как «дух», «божество», и овладевает его способностями, возвышая и усиливая их [19].

Современные авторы, исследующие вдохновение, дают этому феномену различные названия: пиковые переживания, поточные состояния, состояния саморегуляции, озарения, гениальности и т. д. Существенный вклад в изучение вдохновения внёс А. Маслоу, разработавший в 1960 г. теорию «пикового переживания» – состояния наиболее продуктивной деятельности, ощущения счастья и полноты бытия, с присущими им качествами спонтанности, интегративности, гедонистичности, и креативности [8, с. 132].

Можно предположить, что напряжение мысли и спонтанное вдохновение являются двумя сторонами одного комплексного явления. Так, Г. Бенсон и У. Проктор, изучавшие особенности пиковых переживаний, пришли к выводу, что вдохновение является неизбежным этапом развёрнутого во времени творческого процесса. По их мнению, опыт пикового переживания нужно «заслужить»: ему неизменно предшествует изнурительная ментальная борьба, напряжение, сменяющиеся затем периодом отдыха и освобождения от усилий. Только после этих фаз наступает продуктивное и эффективное состояние тела и психики – «состояние озарения» [2]. Причём во время исполнения танца вдохновение ограничено строгими временными рамками, что требует от артиста способности сознательно вызывать его.

Следующий компонент, составляющий «дуэнде» – эмоциональная отдача. Танец фламенко обязывает танцора передать зрителю некий драматичный, эмоционально ярко окрашенный сюжет; причём этот сюжет должен быть подлинным переживанием, своеобразной «исповедью» танцора, для чего необходимо вложить в танец свои личные эмоции и переживания. «Фламенко построен на крике, и в этом состоянии танцор проживает через танец все свои эмоции, которые он сублимирует в движениях», – признаётся танцор Хоакин Кортес [1, с. 169].

Различные исследователи (С. Л. Рубинштейн, Д. Мацумото, Р. С. Лазарус, В. Вундт и Н. Грот, Э. Клапаред) по-разному объясняют возникновение эмоций, но их представле-

ния можно объединить в том, что эмоция (от лат. *emovere* – «возбуждать», «волновать») является субъективным проявлением человека. В психологии эмоциями называют особый вид субъективных состояний, отражающих индивидуальную значимость и оценку внешних и внутренних факторов для жизнедеятельности человека в форме непосредственных переживаний и ощущений по отношению к окружающей действительности.

Частным проявлением эмоции, актуальным для исследования танца фламенко, является страсть. Согласно С. Л. Рубинштейну, страсть – сильное, стойкое, длительное чувство, которое захватывает и владеет человеком, выражаясь в сосредоточенности, собранности помыслов и сил, их направленности на единую цель [11, с. 552]. Между тем дуализм, содержащийся в природе страсти, проявляется в наличии эмоционально-волевого активного стремления и, вместе с тем, пассивной эмоциональной зависимости, что отмечалось ранее Р. Декартом и Б. Спинозой. Примечательно, что для искусства фламенко ценными являются обе ипостаси страсти, приводящие к тому, что в нём трагическое и жизнеутверждающее начала неразрывно переплетены между собой, проявляясь в мощной эмоциональной отдаче исполнителя.

В танцевальной деятельности проявляется экспрессивная функция эмоций, что позволяет отнести танец, наполненный эмоциональной экспрессией, к средствам невербальной коммуникации. Раскрывая глубже природу эмоциональной экспрессивности, Д. Мацумото анализирует понятие выразительных движений – характерных рефлекторных реакций, охватывающих систему мышц лица и всего тела и выражающихся преимущественно в мимике и пантомимике. По его мнению, во всех культурах существуют как универсальные, так и специфические аспекты эмоций, причём именно культура придаёт эмоциям определённый смысл и значение [9, с. 103]. Существование нескольких базовых эмоций предполагает, что они в сочетании с определённым национальным опытом, личным и социокультурным окружением создают эмоциональный мир человека, как представителя отдельной культуры.

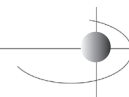
В середине 1990-х гг. Ш. Штефан обнаружил, что люди, проживающие в более тёплом южном климате, оказываются экспрессивнее жителей более холодных северных районов. Вместе с тем исследования показывают, что независимо от климатических условий национальная культура сильно влияет на вы-

ражение эмоций при помощи стереотипных правил их проявления, характерных для данной культуры. Ярким примером тому могут послужить представители испанской культуры: с одной стороны, жаркий климат Испании способствует эмоциональной экспрессивности и темпераментности поведения, а с другой – строгость и аскетизм католических традиций, господствующих в этой стране, накладывают свой отпечаток на эмоциональные проявления испанцев. Эта двойственность наиболее ярко проявляется в искусстве фламенко, о котором говорится, что оно является собой «сдержанную страсть, готовую выплеснуться вовне».

Несколько по-иному рассматриваются эмоции с позиций танцевально-двигательной терапии. В. Райх, А. Старк, В. Н. Никитин и другие подчёркивали, что танец – это моторное проявление эмоций, взаимосвязанных в функциональной системе. Соответственно, наш телесный опыт неизменно отражается на психике, и, наоборот, все психологические и эмоциональные изменения отражаются в теле. Можно предположить, что эмоциональные особенности исполнения танца фламенко отражаются на характере и мироощущении танцоров. Так, характерная эмоциональная насыщенность танца фламенко, акцентируя определённые психологические качества, помогает танцору повысить его самооценку и самодостаточность.

Четвёртый элемент, из которого складывается «дуэнде», – импровизация, благодаря которой танец фламенко невозможно сымитировать – возможно только «сотворить» самостоятельно. Изначально танец фламенко, исполняемый под аккомпанемент живой гитарной музыки и пения, мог являться только импровизацией, своеобразным диалогом или спором между танцором и музыкантом, в котором каждый из артистов улавливал и предугадывал смены настроений и переходы ритмов. Подобная непосредственность и рождает у зрителя ощущение, что фламенко – это нечто «живое, подлинное и даже интимное».

Термин «импровизация», происходящий от лат. *improvisus* – «неожиданный», «внезапный», означает «исполнение художественного произведения, совпадающее по времени с его созданием, либо собственно процесс его создания» [20]. Импровизация отличается отрывом от подготовленного, заданного пространственно-временного начала, представляя собой проявление внутренней свободы. Импровизация рождается в настоящем времени, однако это отнюдь не означает её



сиюминутности – это скорее подлинность творческого проживания. Подобный спонтанный творческий процесс предполагает связь с трансцендентным посредством креативности творящего субъекта, подчёркивал ещё Г. Гегель относительно импровизации в музыке.

Следует отметить, что танцевальная импровизация широко используется во многих фольклорных направлениях, включая фламенко. На рубеже XIX–XX вв. импровизация стала применяться в современном танце в творчестве представителей «свободного танца»: А. Дункан, Л. Фуллер, Р. Ф. Лабана и др. Они стремились найти естественные, «первоначальные» движения в глубине собственной личности, не имевшие ничего общего с движениями академического балета, считавшимися эталоном. Основу их философии представлял взгляд внутрь себя и поиск движения, лежащего глубоко внутри тела. Согласно Р. Ф. Лабана танцевальная импровизация включает в себя не только движения, но и вербальные и звуковые проявления. Подобный комплексный подход к импровизации характерен и для искусства фламенко, где наряду с движениями широко используются различные эмоциональные выкрики (*haloes* – «халеос»), подбадривающие самого танцора и вовлекающие зрителя в происходящее на сцене, что, в конечном счёте, способствует возникновению «дуэнде».

В. В. Козлов подчёркивает, что в процессе творческой деятельности, и в частности танцевальной, ключевую роль играет чувство наслаждения (упоения) самим процессом деятельности. Именно благодаря подобным состояниям возникают новые творческие идеи [5, с. 113]. По мнению Б. Эван, танцевально-двигательного терапевта, честная импровизация – это прямой путь к бессознательному, где можно «протанцевать» мечту, фантазию, воспоминание или значимый жизненный опыт [5, с. 61–62].

Таким образом, из всего вышесказанного следует, что импровизация является целью и сутью искусства, в процессе которой высвобождается спонтанный поток творческой энергии, разрушающий установленные стандарты, придающий окружающей действительности новую интерпретацию.

Последняя составляющая феномена «дуэнде» – транс – изменённое состояние сознания, характеризующееся фиксацией внимания внутри себя, что приводит к внутренней перестройке психики и эмоциональному обновлению. Подобные состояния сознания использовались человеком ещё на заре цивилизации, проявляясь в практиках

шаманизма, медитации в качестве средства социальной и психологической регуляции.

Так, в толковом словаре предлагается следующее определение термина транс: «транс – от фр. *transe* «оцепенение» – повышенное нервное возбуждение, помрачение сознания при гипнозе, экстазе и т. п., состояние медиума во время спиритического сеанса» [22].

Согласно М. Уинкелману выделяется три вида трансовых традиций: 1) йогическая или медитативная традиция, практикующая аскетизм; 2) шаманская традиция, направленная на бессознательность, полёт души; 3) медиумистическая традиция, характеризующаяся амнезией и вселением духов [10]. Согласно данной классификации состояние транса, характерное для феномена «дуэнде» в танце фламенко, соответствует шаманской традиции. На наш взгляд, можно провести аналогию между трансом шамана и феноменом «дуэнде». Р. Релич называет танец шамана одной из первых форм сознательного использования изменённого состояния сознания с определённой целью, а именно: открыть источник внутренней силы и вступить в контакт с миром духов. Транс шамана является духовно-творческим процессом, вызываемым сознательно. Между тем данный мистическо-религиозный опыт в науке исследуется как феномен «бессознательного», при котором чувство и разум выступают в единстве, вызывая ощущение блаженства, чувства единства с бытием в целом. Согласно Р. Релич сутью феномена шаманского транса является синтез «бессознательного» и сознательного, который представлен через комплекс искусственных психотехнических процедур» [10]. Подтверждение этому находим у исследователя танца фламенко И. Гоулет, которая называет «дуэнде» «пороговым» состоянием, требующим от исполнителя одновременно мастерства и психологического раскрепощения, а также способности чуткого реагирования на действия других участников танца – музыкантов и вокалистов [17].

Следует подчеркнуть, что во время танца гипнотическое воздействие оказывает ритм, помогающий танцору войти в кинестетический транс. Кроме того, синхронные движения нескольких танцоров приводят к состоянию группового транса, что было отмечено Х. Эллисом: «Все, кто наблюдал жизнь диких племён, замечают, что танцоры, принимающие участие в пляске, действуют в удивительной гармонии; они в каком-то смысле сливаются в единое существо, одушевлённые общим порывом» [16, с. 63].



Состояние транса во время танца исследовал В. В. Козлов, выделив три этапа вхождения танцующего в «потокное» состояние транса: растворение сознания в деятельности, полная управляемость ситуацией и трансценденция Эго. В подобном состоянии происходит интеграция всех уровней сознания и чувственного отражения в единую когнитивно-ментальную структуру сознания [5, с. 109–111]. Суть трансового состояния во время танца заключается в синтезе бессознательного и сознательного, который достигается через комплекс определённых психотехнических действий танцующих, требующих опыта и тренировки.

Таким образом, рассмотрев пять вышеуказанных элементов «дуэнде», необходимо подчеркнуть, что во время исполнения танца они выступают в тесной взаимосвязи, образуя целостное единство, приводящее к возникновению катарсической реакции зрителя, что является индикатором проявления «дуэнде» артистом. Сам же феномен «дуэнде» можно охарактеризовать как особое состояние сознания исполнителя, при котором происходит подъём его внутренней энергии, обостряется восприимчивость к ритму и музыке, появляется способность гипнотического влияния на окружающих. «Дуэнде» – то состояние, в котором движение духа и тела становятся единым целым.

#### Список литературы

1. Анди Э. М. Фламенко: тайны забытых легенд. М.: Мусалаев, 2003. 183 с.
2. Бенсон Г., У. Проктор. Как стать гением. М., 2004. 380 с.
3. Выготский Л. С. Психология искусства. М.: Искусство, 1986. 573 с.
4. Герасимова И. А. Философское понимание танца // *Вопр. филос.* 1998. № 4. С. 50–62.
5. Козлов В. В., Гиришон А. Е., Веремеенко Н. И. Интегративная танцевально-двигательная терапия: моногр. М., 2005. 286 с.
6. Коноплёва Н. А. Гендерные основания творческой деятельности и человека творческого в культуре: автореф. дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01. Владивосток, 2012.
7. Лорка Ф. Г. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. Стихи. Театр. Проза. Т. 2. Дуэнде, тема с вариациями. М., 1986. 407 с.
8. Маслоу А. Психология бытия. М.: Рефл-бук, 1997. 304 с.
9. Мацумото Д. Психология и культура. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. 416 с.
10. Релич Р. Шаманский транс как феномен традиционной культуры бурят: автореф. дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. Улан-Удэ, 2012.
11. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2002. 720 с.
12. Флиер А. Я. Культурогенез: монография. М., 1995. 128 с.
13. Юнг К. Г. Психология бессознательного. М.: Когито-Центр, 2010. 352 с.
14. Юнг К. Г., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. М.: Refl-book, К. Ваклер, 1998. 304 с.
15. Diez P. D. Teoría y juego del duende de García Lorca: Una visión profunda de la creatividad // *Creatividad y Sociedad*. 2009. № 14.
16. Ellis H. *The Dance of Life* / H. Ellis. Boston, 1923. 377 p.
17. Goulet I. *Learning to Become Dancing Musicians: Flamenco Dancers Going Global* [Электронный ресурс] / A Thesis in the Department of Sociology and Anthropology, Concordia University. Montreal, Canada, 2007. 126 p. Mode of access. режим доступа: <http://spectrum.library.concordia.ca/975430/1/MR34439.pdf> (дата обращения: 14.11.2015).

#### Источники

18. Головин С. Ю. Словарь практического психолога. Минск: Харвест, 1998. 105 с.
19. Жмуров В. А. Большая энциклопедия по психиатрии. М.: Джангар, 2012. 864 с.
20. Комлев Н. Г. Словарь иностранных слов. М.: Эксмо-Пресс, 2000. 1308 с.
21. Краткий психологический словарь / ред.-сост. Л. А. Карпенко. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. 512 с.
22. Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. Д. Н. Ушакова. М.: Сов. энцикл.; Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1935–1940.
23. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.<sup>a</sup> ed. Madrid, 2014.

#### References

1. Andi E. M. *Flamenco: tainy zabytykh legend*. M.: Musalaev, 2003. 183 s.
2. Benson G., U. Proktor. *Kak stat' geniem*. M., 2004. 380 s.
3. Vygotskii L. S. *Psikhologiya iskusstva*. M.: Iskusstvo, 1986. 573 s.
4. Gerasimova I. A. *Filosofskoe ponimanie tantsa* // *Voprosy filosofii*. 1998. № 4. S. 50–62.
5. Kozlov V. V., Girshon A. E., Veremeenko N. I. *Integrativnaya tantseval'no-dvigatel'naya terapiya: monogr*. M., 2005. 286 s.
6. Konopleva N. A. *Gendernye osnovaniya tvorcheskoi deyatel'nosti i cheloveka tvorcheskogo v kul'ture: avtoref. dis. ... d-ra kul'turologii: 24.00.01. Vladivostok*, 2012.
7. Lorca F. G. *Izbrannye proizvedeniya: v 2 t. T. 1. Stikhi. Teatr. Proza. T. 2. Duende, tema s variatsiyami*. M., 1986. 407 s.
8. Maslou A. *Psikhologiya bytiya*. M.: Refl-buk, 1997. 304 s.
9. Matsumoto D. *Psikhologiya i kul'tura*. SPb.: Praim-EVROZNAK, 2002. 416 s.
10. Relich R. *Shamanskiy trans kak fenomen traditsionnoi kul'tury buryat: avtoref. dis. ... kand. kul'turologii: 24.00.01. Ulan-Ude*, 2012.
11. Rubinshtein S. L. *Osnovy obshchei psikhologii*. SPb.: Piter, 2002. 720 s.



12. Flier A. Ya. Kul'turogenez: monografiya. M., 1995. 128 s.
13. Yung K. G. Psikhologiya bessoznatel'nogo. M.: Kogito-Tsent, 2010. 352 s.
14. Yung K. G., Noimann E. Psikhoanaliz i iskusstvo. M.: Refl-book, K. Vakler, 1998. 304 s.
15. Diez P. D. Teoría y juego del duende de García Lorca: Una visión profunda de la creatividad // *Creatividad y Sociedad*. 2009. № 14.
16. Ellis H. *The Dance of Life* / H. Ellis. Boston, 1923. 377 p.
17. Goulet I. 'Learning to Become Dancing Musicians: Flamenco Dancers Going Global [Elektronnyi resurs] / A Thesis in the Department of Sociology and Anthropology, Soncordia University. Montreal, Canada, 2007. 126 p. Mode of access. rezhim dostupa: <http://spectrum.library.concordia.ca/975430/1/MR34439.pdf> (data obrashcheniya: 14.11.2015).

**Istochniki**

18. Golovin S. Yu. *Slovar' prakticheskogo psikhologa*. Minsk: Kharvest, 1998. 105 s.
19. Zhmurov V. A. *Bol'shaya entsiklopediya po psikhologii*. M.: Dzhangar, 2012. 864 s.
20. Komlev N. G. *Slovar' inostrannykh slov*. M.: Eksmo-Press, 2000. 1308 s.
21. *Kratkii psikhologicheskii slovar'* / red.-sost. L. A. Karpenko. Rostov n/D.: Feniks, 1998. 512 s.
22. *Tolkovyi slovar' russkogo yazyka: v 4 t.* / pod red. D. N. Ushakova. M.: Sov. entsikl.; Gos. izd-vo inostr. i nats. slov., 1935–1940.
23. *Real Academia Española, Diccionario de la lengua española*, 23.<sup>a</sup> ed. Madrid, 2014.

**Библиографическое описание статьи**

*Кучеренко А. Л., Коноплева Н. А.* Формосодержательные элементы феномена «дуэнде» в социокультурной репрезентации испанского танца фламенко // *Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология*. 2016. Т. 11, № 2. С. 112–119.

**Reference to article**

*Kucherenko A. L., Konopleva N. A.* Structural and Content Elements of "Duende" Phenomenon in Sociocultural Representation of a Spanish Flamenco Dance // *Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies*. 2016. Vol. 11, No 2. P. 112–119.

**Статья поступила в редакцию 27.11.2015**

УДК 947(075.8)  
ББК ТЗ(2)0Я73 Х1

**Марина Борисовна Лига<sup>1</sup>,**  
доктор социологических наук, профессор,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),  
e-mail: m-Liga@inbox.ru

**Маргарита Ивановна Гомбоева,**  
доктор культурологии, профессор,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),  
e-mail: m.i.gombоеva@gmail.com

**Хухе Маньдула,**  
практикант,  
Хэ Тао университет  
(015000, КНР, г. Баян-Нур, Автономный район Внутренняя Монголия),  
e-mail: huheman1986@mail.ru

### Цивилизационный подход к исследованию степной культуры<sup>2</sup>

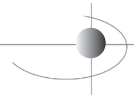
Процессы модернизация и трансформации, происходящие в экономической сфере китайского общества в последние десятилетия XX – начале XXI в., оказали влияние на все сферы жизнедеятельности, в том числе и на традиционную культуру. Сегодня ни у кого не вызывает сомнения тот факт, что традиционная культура в первоначальном варианте практически нигде не существует, исключение может составлять культура народа, живущего в трудно доступной по природным условиям территории. На трансформацию культурных ценностей, появление вне-региональных, вне-этнических культурных форм, безусловно, оказывает влияние глобализация, затронувшая не только экономику, политику, но и культуру. На изменение традиционной культуры, её форм влияют и технологии овладения окружающей средой, активное вмешательство человека в природу. Разрушая природу, человек разрушает себя, свою культуру, ведь он взаимодействует с природой не только в процессе экономической деятельности, но и культурной. Актуальность исследования сохранения степной культуры Хулунбуирской степи в цивилизационно-историческом и современном аспектах обусловлена как объективными, так и субъективными факторами, именно: деградация степной экосистемы как условия, детерминирующего динамику культуры степных народов; антропогенная трансформации природы в процессе её активного использования для получения максимальной экономической выгоды; происходящие, под влиянием этих процессов изменения традиционного уклада представителей степной культуры; ухудшение качества жизни степняков Хулунбуирской степи. В последние годы в научной литературе появились работы, исследующие различные аспекты сохранения традиционной культуры, основные тенденции её развития, роль и место в истории цивилизации.

**Ключевые слова:** степная культура, кочевая культура, номад, цивилизация, цивилизационный подход.

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-120-128**

<sup>1</sup> М. Б. Лига – основной исполнитель проекта.

<sup>2</sup> Статья выполнена в рамках НИР № 209-гр «Качество жизни как условие обеспечения социальной безопасности трансграничного региона».



**Marina Borisovna Liga<sup>1</sup>,**  
*Doctor of Sociology, Professor,*  
*Transbaikal State University*  
*(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),*  
*e-mail: m-Liga@inbox.ru*

**Margarita Ivanovna Gomboeva,**  
*Doctor of Culturology, Professor,*  
*Transbaikal State University*  
*(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),*  
*e-mail: m.i.gomboeva@gmail.com*

**Hukhe Mandula,**  
*Intern,*  
*Ho Tao University*  
*(Inner Mongolia Autonomous Region, Bayan-Nur, 015000 China),*  
*e-mail: huheman1986@mail.ru*

### Civilization Approach to the Study of Steppe Culture<sup>2</sup>

The processes of modernization and transformation taking place in the economic sphere of the Chinese society in the late decades of the 20th – beginning of the 21st century have had an impact on all spheres of life, including the traditional culture. No one doubts that the traditional culture in its original version exists almost nowhere today; an exception may be the culture of people living in difficult environmental conditions. Transformation of cultural values, appearance of out-of-regional, extra-ethnic cultural forms are certainly influenced by globalization, which has affected not only the economy and politics but also culture. Change in the traditional culture and its forms is also affected by the technology of mastering the surrounding environment and active human intervention in nature. Destroying nature, man destroys himself, his culture, because it interacts with nature in the course of not only economic activity but also cultural one. Topicality of the study of Hulunbuir steppe culture in civilization-historical and contemporary aspects is caused by both objective and subjective factors, such as degradation of the steppe ecosystem as the condition that determines the dynamics of the steppe peoples' culture; anthropogenic transformation of nature in the process of active use in order to maximize economic benefits; change in the traditional way of the representatives of the steppe culture taking place under the influence of these processes; life quality deterioration of Hulunbuir steppe inhabitants. In recent years, there have been scientific works studying various aspects of preservation of traditional culture, the main trends of its development, the role and place in the history of civilization.

**Keywords:** steppe culture, nomadic culture, nomad civilization, civilization approach.

**DOI:** 10.21209/2307-1826-2016-11-2-120-128

**Введение.** Для современного этапа глобализации характерным является вступление человечества в единое социально-экономическое, культурное, политическое, информационное пространство, бурное развитие науки и техники, становление многополярного мира, обострение противоречий между уровнем и качеством жизни населения, ростом человечества и обеспеченностью его продовольственными и другими ресурсами. «Истинная причина, по которой переживаемые человечеством затруднения приобрели сейчас такие огромные, поистине устрашающие масштабы, как раз в том и заключается, что никто из нас ещё до конца не приспособился к изменяющемуся миру и новому положению в нём человека [18, с. 204]. Глобальные процессы, идущие в современном мире, затронули и традиционную культурную основу наци-

онального самосознания народа, нарушили единство природы и человека. Как справедливо отмечает Н. Л. Жуковская [8, с. 8], развитие традиционной культуры характеризуется двумя очень противоречивыми тенденциями. С одной стороны, идёт процесс размывания традиционной культуры, её забвение, стремление сбросить с себя традиции прошлого, как мешающие современному социальному, национальному и экономическому прогрессу. Другая тенденция утверждает актуальность поиска национальных корней, обращение к национальным традициям как одному из условий развития современной цивилизации.

Совокупность традиционных и новых глобальных проблем затронули и традиционную степную культуру. Среди факторов, детерминирующих процессы трансформации традиционной степной культуры, можно

<sup>1</sup> M. B. Liga is the main performer of the project.

<sup>2</sup> The article is published within the framework of research no. 209 "Quality of Life as a Condition to Ensure Social Security of Cross-Border Region".



выделить экономические, социальные; изменение образа жизни самих кочевых народов; огромную экологическую нагрузку на места их проживания; влияние технологического прогресса; безудержную эксплуатацию природных ресурсов.

Все эти процессы имеют непосредственное отношение и к культуре кочевого населения.

Цель исследования – выявить и проанализировать основные теоретико-методологические проблемы исследования степной культуры в рамках цивилизационного подхода.

Теоретическую основу исследования составили теория культурного наследия (Д. С. Лихачёв, В. В. Малявин, А. И. Кобзев), теории цивилизации как определённой ступени в развитии культуры народов (А. Тойнби), ценности всех культур (К. Ясперс), культурно-исторического типа (Н. Данилевский), развитой культуры (О. Шпенглер).

Методологию исследования составляют принципы сравнительно-исторического, системного, структурно-функционального, цивилизационного, культурологического, сравнительно-сопоставительного, аксиологического подходов.

Методы исследования. Анализ и синтез, индукция и дедукция, абстрагирование и конкретизация, компаративистский, структурно-функциональный, историко-генетический и программно-проектный методы.

В настоящее время в науке можно выделить различные направления исследования данной проблематики: разработка методологических и теоретических аспектов вопроса; исследование различных типов и видов кочевых цивилизаций; выработка принципов классификации кочевых культур; изучение роли, места и вклада кочевых культур в историю цивилизации.

В то же время, несмотря на определённые результаты, полученные при исследовании степной кочевой культуры, следует отметить, что до сих пор отсутствует целостный подход к рассмотрению этой культуры как особого типа цивилизации, её основных характеристик. Это можно, как нам представляется, объяснить следующими причинами. Во-первых, многозначностью самого понятия «цивилизация» (о цивилизации пишут и как об определённом уровне развития общества, и как особом типе культуры). Во-вторых, тем, что до сих пор исследование проблем степной кочевой культуры жизни ведётся представителями разных наук с разных методологических позиций. В-третьих, междисциплинарностью самой проблемы. Номадизм активно

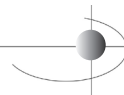
изучается археологами, историками, этнографами, экономистами, социологами, культурологами и представителями других наук.

Однако, несмотря на то, что в настоящее время среди учёных нет единого мнения относительно понятий «кочевая цивилизация», «кочевая культура», «степная культура», при анализе различных точек зрения нетрудно заметить, что сегодня уже можно говорить о некоторых направлениях в исследовании данного феномена. Так, в основе одних – выделение структурных компонентов этих явлений, разработка принципов классификации кочевой цивилизации, оценка современного состояния кочевой степной культуры и технологий её сохранения. Естественно, что степень и характер разработанности проблем степной культуры, объединённых в этих направлениях, неодинаковы. Предметом дискуссии является вопрос о факторах становления кочевой степной культуры: либо сам способ хозяйственной деятельности, заставлявший кочевников передвигаться, сформировал особый образ жизни, особое мышление, особое видение мира; либо это связано с условиями внешней адаптации.

Нам представляется важным для дальнейшего исследования проблем степной культуры, её современного состояния выявить теоретико-методологические основания анализа, лежащие в основе этих основных направлений, концепций, подходов, которые сложились на сегодняшний день в науке.

Методологические основы исследования степной кочевой культуры были заложены в 30-х гг. двадцатого столетия в трудах П. Н. Савицкого (в работе «О задачах кочевниковедения», 1928). Значимость этой работы определяется тем, что именно в ней были сформулированы основные методологические задачи исследования кочевой культуры как социокультурного феномена, разработана программа исследования. Учёный определял кочевую степную культуру как конно-железную, связанную с обузданием коня и использованием железа. П. Н. Савицкий большую роль в становлении и развитии кочевой культуры отводил географическому фактору, рассматривая его как определяющий.

Охрана культурного наследия, его сохранение всегда находилась в центре внимания учёных и практиков. В 20–30-х гг. двадцатого века благодаря деятельности школы культурной географии и трудам К. Зауэра, в научный обиход был введён термин «культурный ландшафт». Значительно позже П. Вагнер и М. Майкселл дали трактовку культурному ландшафту как продукту взаимодействия



между человеком и природой. В рамках российской науки сложилась научная школа ландшафтоведения во главе с Л. С. Бергом, которая в 50-х гг. двадцатого века оформилась в самостоятельную науку. Культурный ландшафт понимался представителями этой школы как создание, в котором человек и его творения культуры играют важную роль. Учёные Института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачёва рассматривают культурное наследие как взаимосвязь различных объектов, которые не могут быть сохранены вне связи друг с другом и окружающей средой. Культурное наследие в их понимании есть совокупность природных, культурных памятников, форм социокультурной и экономической деятельности. Всё это ещё раз подчёркивает значимость исследования, в котором акцентируется мысль о необходимости взаимосвязи всех составляющих сфер жизнедеятельности людей.

В рамках цивилизационного подхода степная кочевая культура трактуется как специфический социокультурный феномен (А. И. Мартынов, А. М. Буровский, Д. К. Кшибеков, Н. И. Крадин, А. Х. Касымжанов), как особый мир, имеющий «свою собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственную смерть» [23, с. 20].

Цивилизационный подход к исследованию кочевой степной цивилизации стал активно использоваться учёными, начиная с 80-х гг. двадцатого века как антитезис формационному подходу. На наш взгляд, формационный подход, для которого характерна жёсткая детерминированность социальных процессов экономическим базисом, прямолинейность исторического процесса, позволял выявить общие тенденции социально-исторического процесса характерные для конкретных обществ, выделить их специфические черты.

В рамках формационного подхода исследование кочевых обществ ведётся путём сопоставления истории кочевых обществ и оседлых социумов. Авторы используют понятия «цивилизация», «формация» в рамках европоцентристской парадигмы, что не могло не сказаться на представлениях учёных о кочевых цивилизациях. Следует согласиться с позицией С. Ж. Дугаровой относительно того, что «...особенности и признаки, характерные для развития оседлых обществ, не обязательно присутствуют в кочевых обществах, а признаки кочевничества, присущие этим обществам, сформировавшиеся на ранних этапах их развития, сохраняются до их гибели» [7, с. 24].

Нам представляется, что формационный подход, несмотря на свою прямолинейность, строгую цикличность, регламентированность, сохраняет свою эвристическую ценность при исследовании кочевой культуры.

На невозможность использовать концепцию европоцентризма при исследовании кочевых степных обществ указывает Г. Г. Пиков. «Одним из камней преткновения здесь видится уникальность кочевой цивилизации, которую до сих пор часто рассматривают через призму европоцентризма. Мало того, что европейская цивилизационная модель предельно самобытна и нельзя её институты искать в других “мирах”, в том числе и оседлых, но и сама постановка вопроса о том, могут ли кочевники создавать своё государство или нет, отдаёт пренебрежением к ним, укоренившимся представлением о том, что государство возможно лишь у оседлых народов, что наличие государственности *à la Europa* – обязательный критерий развитости общества, что эволюционизм есть прямолинейное восхождение по ступенькам “наверх”, что векторно развивается всё органическое» [19, с. 21–22].

По мнению А. И. Оразбаевой, только в рамках цивилизационного подхода становится возможным исследование кочевого социума, его функционирования и социально-генетического фона. Цивилизация есть «некая форма выражения крупных социокультурных общностей, образованных путём слияния воедино генетически близких гражданских сообществ, возникающих в недрах определённых традиционных культур» [17].

В рамках цивилизационного подходы были выделены отличительные черты цивилизации кочевников, проанализированы причины становления, основные характеристики. К числу основных признаков степной скотоводческой цивилизации учёные относят: «развитие региональных, зависимых от природных условий экстенсивных форм скотоводства и пойменного, орошаемого земледелия, дающих стабильный общественный прибавочный продукт; наличие специализированных форм ремесленной деятельности горнорудной, металлургической, ювелирно-художественной, строительной; наличие монументальных погребальных и культовых сооружений; высокоразвитое искусство звериного стиля со знаково-коммуникабельными функциями; наличие стратовой системы, фиксируемой по погребениям; существование устойчивых транспортных и обменных контактов вдоль степной зоны; рост численности и плотности населения в степях, концентрация его в определённых территори-

ях – признак, присущий всем цивилизациям» [13].

По мнению учёных, одним из факторов становления кочевой цивилизации, степной культуры был особый тип взаимоотношений с природной средой. К числу других факторов, детерминирующих становление степной цивилизации, учёные относят экономический как базисный, этнический, идеологический, социальные факторы. Изменение природного фона в рамках существования степной цивилизации приводит к нарушению её экономической, демографической, культурной составляющих. В то же время, по мнению большинства учёных, не существует жёсткой детерминированности функционирования степной цивилизации качеством окружающей среды.

А. М. Буровский считает, что основным критерием, позволяющим рассматривать цивилизацию кочевников как особый вид цивилизации, культуры, является способ ведения хозяйственной деятельности, отличный от земледельческого труда. По мнению учёного, определённые виды хозяйственной деятельности формируют и определённый тип отношений между человеком и природой. А. М. Буровский рассматривает типы цивилизаций как особые антропоэкологические системы [3, с.154].

Образ жизни земледельцев и кочевников оказывает существенное воздействие на окружающую их среду, причём механизмы и степень этого воздействия различны. Степень влияния деятельности земледельца значительно сильнее, природная среда в результате испытывает интенсивное антропогенное воздействие. Природная среда, где ведёт свою деятельность скотовод-кочевник, подвергается более слабому воздействию в результате специфики его образа жизни. Абсолютизируя роль природной среды, учёный не отрицает значимости и социально-политической организации, экономики в становлении данного типа цивилизации [22, с.108].

Л. Н. Гумилёв в рамках позитивистской парадигмы под влиянием евразийства и постмодернизма доказывает существование евразийского культурного единства кочевых народов, раскрывает их активную роль в истории человечества [5]. Согласно его взглядам степные народы создали особую цивилизацию, которую условно можно назвать «кочевой». Система хозяйства, созданная кочевниками на основе скотоводства, стала основой специфических социальных отношений, духовной культуры. По мысли учёного определяющим фактором становления культуры народов степи является связь этноса и окружающего

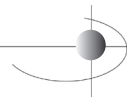
его ландшафта. По мнению Гумилева ландшафт оказывает влияние на формирование мировоззрения, традиций, верований, способы хозяйственной деятельности, которые детерминирует основное содержание и формы культуры. Учёный писал о «кормящем ландшафте» и «вмещающем ландшафте»; отстаивал концепцию, согласно которой именно климат оказал первостепенное влияние на становление, развитие и гибель кочевых обществ. Кочевые общества создали самодостаточную культуру, имели самостоятельный оригинальный путь исторического развития. В то же время учёный абсолютизировал роль климатических факторов в развитии кочевых обществ – в периоды миграции, расцвета и упадка кочевых держав; влияние их на способы хозяйственной деятельности.

Учёные считают, что кочевничество – это не только особый способ организации хозяйства, экономической деятельности, но и особая культура, особый менталитет, образ жизни.

В рамках цивилизационного подхода выделяются различные типы кочевой цивилизации. В частности, следует обозначить исследования Н. Л. Жуковской, посвящённые монгольской кочевой цивилизации. З. Ж. Наурызбаева, А. Х. Касымжанов описывают становление и развитие казахской кочевой степной культуры. Авторы на основе результатов этнографических экспедиций дают полное, целостное научное описание культуры кочевых народов, выделяют специфические черты, присущие кочевому миру. Среди характеристик кочевничества как типа культуры учёные выделяют самоидентичность, самодостаточность, особый тип идеологии, близость человека к природе [8].

Исследуя проблему кочевой цивилизации, А. Х. Касымжанов писал: «В ландшафтной зоне евразийских степей ...сформировались не просто “кочевье”, “кочевое общество”, а особая цивилизация, связанная, конечно, с пастбищным скотоводством в силу природных условий, но включающая в себя, помимо этого, технологические и культурные достижения, “конную культуру”, плавку железа, города, ремёсла, земледелие, в том числе ирригационное искусство ...во-первых наши предки вырабатывали своё отношение к миру, к вечности и вложили в общемировое духовное достояние опыт своих переживаний, раздумий, высоких представлений о человеческом достоинстве» [10, с. 88].

Н. Н. Крадин и Г. Д. Гачев трактуют кочевую культуру как своеобразное и маргинальное явление в истории человечества [4; 12].



М. С. Каган дал философское осмысление кочевой культуры как особого типа мировой культуры, поставив её в один ряд с культурой земледельцев и горожан [9].

Однако следует отметить, что существует ряд учёных, которые считают, что нет никаких оснований относить кочевую степную культуру к определённому типу цивилизации.

Учёные, отрицающие существование кочевой цивилизации, её культуры как особого типа цивилизации, исходят из методологической позиции понимания цивилизации как определённого уровня развития общества, в связи с чем становится очевидным, что кочевники в силу особенностей ведения хозяйственной деятельности, политического и социального устройства не смогли достичь уровня цивилизации.

В частности, такой позиции придерживался А. Дж. Тойнби в работе «Постижение истории» [20], считая кочевые народы «несостоявшимися или неродившимися, оставленными в своём развитии после рождения». По его мнению эти народы лишены истории, а стало быть, и культуры. Кочевые народы, отличавшиеся физической и нравственной выносливостью, свободой передвижения, независимостью от среды проживания, стали заложниками климата и вегетационного годового цикла. «Кочевники, ...стали вечными узниками климатического и вегетационного годового цикла. Наладив контакт со степью, кочевники утратили связь с миром. Время от времени они покидали свои земли и врывались во владения оседлых цивилизаций. Несколько раз им даже удавалось перевернуть размеренную жизнь оседлых своих соседей... Таким образом, несмотря на нерегулярные набеги на оседлые цивилизации, временно включающие кочевников в поле исторических событий, общество кочевников является обществом, у которого нет истории» [20, с. 186]. Такая позиция учёного обусловлена его определением цивилизации как «замкнутого общества, характеризующегося при помощи двух основных критериев: 1) религия и форма её организации; 2) территориальный признак, степень удалённости от того места, где данное общество первоначально возникло» [20, с.186]. А. Тойнби называл древние империи кочевников «эфмерными». Однако это положение приходит в противоречие с определением А. Тойнби цивилизации как «движения, а не состояния, странствия, а не убежища». Это попытка социума возвыситься «к более высокому уровню духовной жизни» [20, с. 186]. Кроме того, А. Тойнби указывает, что «...Зарождению цивилизации способствуют

наиболее трудные условия существования, имея в виду как природную среду, так и человеческое окружение» [20, с.186]. Существование цивилизации зависит от её умения и способности дать ответ на вызов. Таких вызовов учёный выделяет пять: вызов сурового климата, вызов новых земель, вызов неожиданных ударов со стороны внешнего человеческого окружения, вызов постоянного внешнего давления и вызов ущемления, когда общество, утратив нечто жизненно важное, направляет свою энергию на выработку свойства, возмещающего потерю.

Все эти положения могут быть применены к становлению и существованию кочевой цивилизации, и, исходя из приведённых выше высказываний, есть все основания говорить о существовании кочевой степной цивилизации как реальности.

Отрицали существование кочевой цивилизации, культуры и постмодернисты. В «Трактате о номадологии» Ж. Делёз и Ф. Гватари, используя сравнительно-сопоставительный метод, раскрывают отличие кочевого образа жизни от образа жизни оседлых народов. Ж. Делёз и Ф. Гватари выделяют несколько точек сравнения: тип и направленность движения; вид и тип пространства. Кочевник обладает территорией, передвигается постоянными маршрутами, движется от одного пункта к другому, не пропуская ни одного из них (водопой, место отдыха, место сбора и т. д.) [6]. Для оседлого жителя пункты задают маршрут. Пространство оседлого жителя всегда жёстко ограничено, пространство кочевника всегда открыто. «Кочевник обживает гладкое пространство, присваивает себе это пространство, в этом и состоит его территориальный принцип» [6].

А. Кодар доказывает, что преобладание в сознании номадов разрушительной силы (вследствие специфического образа жизни) над нравственной, духовной приводит к их исчезновению [6]. Существование общества номадов есть движение по замкнутому кругу, повторение годичных и природных циклов, оно лишено роста и исторического развития, не создаёт ничего нового.

По мнению ряда учёных, в силу специфики образа жизни кочевников, хозяйственной деятельности, зависимой от природных циклов, постоянного перемещения, у них отсутствует историческое сознание, которое является характеристикой оседлой культуры. Б. Г. Нуржанов считает, что история и культура возникает тогда, когда появляются города [16, с. 19]. Номады не создавали городов, не смогли институционально оформить



свой политический строй, а стало быть, если следовать рассуждениям учёного, не имели своей культуры и истории. Возражая данной точке зрения, К. У. Альжан, пишет: «...непосредственная близость человека к природе, духовное и эмоциональное единство с ней определяли особенности ценностно-нормативных комплексов социальных взаимодействий в рамках кочевого общества. ...кочевой мир развивал зеркально противоположную онтологию и аксиологию двух (оседлых и номадических) типов жизнедеятельности. Кочевые сообщества обосновывали ...собственную культурно-цивилизационную самостоятельность [1, с. 42, 43].»

В настоящее время в трудах некоторых западных учёных в рамках одномерной модели мира получила развитие концепция превосходства оседло-земледельческого общества над кочевниками. Однако с такой позицией вряд ли есть основания соглашаться. Кочевники превосходили оседлые племена в военном деле, создавая империи, они смогли наладить управление ими, имели свою письменность, создавали эпосы, легенды. Одним из первых, кто указал на неверность такого подхода, был Л. Н. Гумилёв. Он писал, что «настало время поставить точки над *i* в вопросе о «неполноценности» степных народов и опровергнуть предвзятость европоцентризма, согласно которому весь мир – только варварская периферия Европы» [5, с. 35].

А. П. Медведев на основе сравнительно-сопоставительного анализа развития кочевых народов и оседлых считает, что необходимо говорить о степных цивилизациях не как особом типе цивилизации, а как альтернативе цивилизации как таковой [14]. Учёный выделяет основные критерии, опираясь на которые, становится возможным рассматривать кочевую степную цивилизацию как специфический тип, альтернативный типу классического понимания цивилизации. Уровень социально-экономического развития кочевой цивилизации, как основной критерий её отличия от других типов цивилизации, можно выявить путём их сопоставления с: «1) классическими цивилизациями Древнего Востока и Средиземноморья; 2) более поздними обществами номадов I тыс. до н. э., по которым имеются письменные свидетельства; 3) письменными свидетельствами, реконструируемыми этнологами и историками первобытного общества; 4) переходными стадиями его развития к раннеклассовому обществу и государству» [15, с.100, 187].

Кочевую цивилизацию, согласно точке зрения Г. Г. Пикова, нельзя сравнивать с за-

падной и восточной цивилизацией. Степной образ жизни – особенный социально-культурный феномен (наличие «искусственного» языка и др.). «Классическая модель империи, известная по истории земледельческих районов, в Степи невозможна».

Предметом спора между учёными, признающими существование степной кочевой цивилизации, культуры и отрицающими её существование, является, на наш взгляд: отсутствие чётких критериев оценки культуры номадизма; разные трактовки понятий «цивилизация», «культура»; использование разных методологических принципов при исследовании цивилизаций и культур.

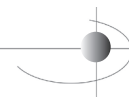
В науке сложились разные трактовки понятия «цивилизация»: определённый уровень социально-экономического развития общества; стадия исторического развития, следующая за первобытнообщинным обществом; единый исторический процесс, имеющий различные стадии; культурно-исторические типы и др.

В науке существуют два подхода к рассмотрению кочевой культуры. Представители первого утверждают, что есть все основания говорить о кочевой степной культуре как определённом типе цивилизации. Представители второго считают, что в силу специфических характеристик образа жизни кочевых народов номадам не удалось создать цивилизацию, культуру.

Авторы придерживаются позиции исследователей, признающих существование кочевой цивилизации.

Опираясь на методологию цивилизационного подхода, используя определение культуры как «социально-исторической среды обитания, жизнедеятельности и воспроизводства человека, включающей в себя образ жизни народа, структуру и уровень материальных ценностей, систему нравственных правил и норм» [11, с. 35], авторы отождествляют кочевую культуру как социокультурный феномен с кочевой цивилизацией. При этом исходят из определения цивилизации как определённой ступени в развитии культуры народов (А. Тойнби); ценности всех культур (К. Ясперс); культурно-исторического типа (Н. Данилевский); развитой культуры (О. Шпенглер).

В современной науке можно выделить следующие направления исследования: определение «степной культуры»; анализ её ценностей, взаимосвязь социума и степной культуры, механизмы их взаимодействия; современное состояние и тенденции развития степной культуры; влияние модернизации на состояние степной культуры.



Среди всех направлений особое место занимает направление, объединяющее исследования, связанные с определением понятий «степная культура», «кочевая культура», их дифференциацией. Однако анализ различных подходов к определению понятий позволяет сделать вывод, что до сих пор отсутствует общепринятое определение этих понятий; многие имеющиеся формулировки весьма неопределённые.

В исследовании различных сторон и аспектов кочевой степной культуры можно выделить несколько точек зрения.

Во-первых, отождествление понятий «степная культура» и «кочевая культура». Во-вторых, применительно к различным регионам, в частности Монголии, следует говорить, как утверждает Н. Баярсайхан, о степной культуре и цивилизации. Данная точка зрения обосновывается им исходя из того, что степная культура и цивилизация «...подразумевают не только кочевание, но и в некоторой степени оседлость, не только скотоводство, но и земледелие в частности. Монголы испокон веков были не только чисто номадами. Но именно этот так называемый «исключительный номадизм» даёт некий повод для рассуждений о «пустых землях» Монголии, об эфемерности культуры кочевников. Номадизм – лишь часть, правда очень существенная часть, степного хозяйства, жизни и быта, и тут представляются актуальными уточнения исторической терминологии и дефиниции» [2, с. 8].

В-третьих, противопоставление степной и кочевой культур. Учёные, приверженцы данной точки зрения, считают, что степная культура – это культура народов, ведущих оседлый образ жизни. Кочевая же культура – культура номадов, особый социально-культурный тип, отражающий специфический образ жизни, мировоззрение, ценности. По мнению А. М. Хазанова основным критерием

разграничения кочевой и оседлой степных культур является специфика экономической деятельности номадов [21, с. 27].

При исследовании степной культуры и кочевой культуры необходимо сначала определить, что такое кочевая и степная культура. Степная культура на сегодняшний день является в классическом понимании культурой номадов степи. В нашем же понимании степная культура – это культура народов степи. Степная культура – понятие гораздо шире, чем культура кочевников, но в то же время это культурное наследие кочевых народов степи, имевших сходный образ жизни, миропонимание и безгранично влюблённых в степные просторы, сегодня пытающихся гармонично существовать в окружающем мире, вместе с природой используя достижения человечества в производственном, общественном и умственном отношении.

Кочевая культура – особая социокультурная система, специфический культурный тип, связанный с особым образом жизни, мировоззрением, ценностями и т. п. Культура кочевников сформировалась на основе кочевого скотоводства. Она включает в себя литературу, искусство, религию, философию, обычаи, традиции и другие элементы. Например, кочевая монгольская нация создала собственное обычное и статусное право («Кодекс Чингисхана»). Кочевая культура характеризуется преклонением перед природой, от которой она зависит, поэтому кочевому обществу присущи механизмы постоянной адаптации к окружающим природным условиям. Кочевое животноводство – наилучший выбор жизнедеятельности в условиях степных пастбищ. Эта стратегия успешно прошла проверку тысячелетиями и доказала, что использование пастбищ является самым экономически выгодным и эффективным режимом деятельности.

#### Список литературы

1. Альжан К. У. Мировоззренческие и концептуально-методологические основания интерпретации феномена номадизма // *Вопр. филос.* 2013. № 3. С. 39–48.
2. Баярсайхан Н. Монгольская культура в цивилизационно-историческом аспекте: автореф. дис. ... канд. культурологии. Ростов н/Д., 2006. 27 с.
3. Буrowsкий А. М. Степная скотоводческая цивилизация: критерии описания, анализа и сопоставления // *Цивилизации.* Вып. 3. М., 1995. С. 152–169.
4. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М.: Академ. Проект, 2007. 512 с.
5. Гумилёв Л. Н. Конец и вновь начало. Популярная лекция по народоведению. М.: Айрис-пресс, 2015. 384 с.
6. Делёз Ж., Ф. Гваттари. Трактат о номадологии / пер. с фр. В. Мерлина // *НКЭ* 1992. № 2. С. 183–187.
7. Дугарова С. Ж. Историография монгольского государства и права (XIII – начало XIX в.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Улан-Удэ, 2012. 51 с.
8. Жуковская Н. Л. Монголия: Мир кочевой культуры. М.: ИНФРА-М РИОР, 2014. 240 с.
9. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. М.: Петрополис, 2003. 368 с.
10. Касымжанов А. Х. Пространство и время великих традиций. Алматы: Қазақ университеті, 2001. 232 с.
11. Кочешков Н. В. Проблемы историко-культурных связей монгольязычных народов (на примере народного декоративного искусства XIX – середины XX в.) // *Этнические и историко-культурные связи монгольских народов: сб. ст.* Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1983. 35 с.



12. Крадин И. Н. Кочевые общества: проблемы формационной характеристики. Владивосток: Дальнаука, 1992. 240 с.
13. Мартынов А. И. Степи Евразии как пространство цивилизационного развития (Вопросы методологии археологии и древней истории) // Материалы 6-го симпозиума и 8-й Междунар. shk.-semin. molodykh uchennykh «Геоэкологические проблемы степных регионов» / под науч. ред. чл.-корреспондента РАН А. А. Чибилёва. Оренбург: Газпромпечат: Оренбурггазпромсервис, 2012. 477 с.
14. Медведев А. П. Исследования по археологии и этногеографии лесостепной Скифии. Воронеж: Воронеж. гос. ун-т, 2008. 144 с.
15. Медведев А. П. Развитие иерархических структур общества эпохи бронзы и раннего железного юга Восточной Европы (опыт диахронного историко-археологического анализа // Кочевая цивилизация: альтернатива социальной эволюции. М.: Центр цивилиз. и регион. иссл. РАН, 2002.
16. Нуржанов Б. Г. Культурология: курс лекций. Алматы: Ун-т «Кайнар», 1994. 128 с.
17. Оразбаева А. И. Цивилизация кочевников евразийских степей. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
18. Печчеи А. Человеческие качества / пер. с англ. О. В. Захаровой. М.: Прогресс, 1980. 302 с.
19. Пиков Г. Г. О «Кочевой цивилизации» и «Кочевой империи». Статья вторая: «Кочевая империя» // Вестн. НГУ. Сер.: История, филология. 2010. Т. 9. Вып. 1: История. С. 21–22.
20. Тойнби А. Постигание истории. М.: Айрис-Пресс, 2002. 640 с.
21. Хазанов А. М. Кочевники евразийских степей в исторической ретроспективе // Кочевая цивилизация – альтернатива социальной эволюции. М.: Центр цивилизационных и региональных исследований РАН, 2002. С. 27–42.
22. Шаисламов А. Р. Кочевая цивилизация: проблема поиска и разработки научных критериев // Вестн. Челяб. гос. ун-та. Вып. 21: История. 2007. № 18 (96). С. 105–110.
23. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. М.: Мысль, 1998. С. 20.

#### References

1. Al'zhan K. U. Mirovozzrencheskie i kontseptual'no-metodologicheskie osnovaniya interpretatsii fenomena nomadizma // Vopr. filos. 2013. № 3. S. 39–48.
2. Bayarsaikhan N. Mongol'skaya kul'tura v tsivilizatsionno-istoricheskom aspekte: avtoref. dis. ... kand. kul'turologii. Rostov n/D., 2006. 27 s.
3. Burovskii A. M. Stepnaya skotovodcheskaya tsivilizatsiya: kriterii opisaniya, analiza i sopostavleniya // Tsivilizatsii. Vyp. 3. M., 1995. S. 152–169.
4. Gachev G. D. Natsional'nye obrazy mira. Kosmo-Psikho-Logos. M.: Akadem. Proekt. 2007. 512 s.
5. Gumilev L. N. Konets i vnov' nachalo. Populyarnye lektsii po narodovedeniyu. M.: Airis-press, 2015. 384 s.
6. Delez Zh., F. Gvatari. Traktat o nomadologii / per. s fr. V. Merlina // NKE 1992. № 2. S. 183–187.
7. Dugarova S. Zh. Istoriografiya mongol'skogo gosudarstva i prava (XIII – nachalo KhKh v.): avtoref. dis. ... d-ra ist. nauk. Ulan-Ude, 2012. 51 s.
8. Zhukovskaya N. L. Mongoliya: Mir kochevoi kul'tury. M.: INFRA-M RIOR, 2014. 240 s.
9. Kagan M. S. Vvedenie v istoriyu mirovoi kul'tury. M.: Petropolis, 2003. 368 s.
10. Kasymzhanov A. Kh. Prostranstvo i vremya velikikh traditsii. Almaty: Qazaq universiteti, 2001. 232 s.
11. Kocheshkov N. V. Problemy istoriko-kul'turnykh svyazei mongoloyazychnykh narodov (na primere narodnogo dekorativnogo iskusstva XIX – serediny XX v.) // Etnicheskie i istoriko-kul'turnye svyazi mongol'skikh narodov: sb. st. Ulan-Ude: BF SO AN SSSR, 1983. 35 s.
12. Kradin I. N. Kochevye obshchestva: problemy formatsionnoi kharakteristiki. Vladivostok: Dal'nauka, 1992. 240 s.
13. Martynov A. I. Stepi Evrazii kak prostranstvo tsivilizatsionnogo razvitiya (Voprosy metodologii arkheologii i drevnei istorii) // Materialy 6-go simpoziuma i 8-i Mezhdunar. shk.-semin. molodykh uchennykh «Geoekologicheskie problemy stepnykh regionov» / pod nauch. red. chl.-korrespondenta RAN A. A. Chibileva. Orenburg: Gazprompechat: Orenburggazpromservis, 2012. 477 s.
14. Medvedev A. P. Issledovaniya po arkheologii i etnogeografii lesostepnoi Skifii. Voronezh: Voronezh. gos. un-t, 2008. 144 s.
15. Medvedev A. P. Razvitie ierarkhicheskikh struktur obshchestva epokhi bronzy i rannego zhelezhnogo yuga Vostochnoi Evropy (opyt diakhronnogo istoriko-arkheologicheskogo analiza // Kochevaya tsivilizatsiya al'ternativa sotsial'noi evolyutsii. M.: Tsentr tsiviliz. i region. issl. RAN, 2002.
16. Nurzhanov B. G. Kul'turologiya: kurs lektsii. Almaty: Un-t «Kainar», 1994. 128 s.
17. Orazbaeva A. I. Tsivilizatsiya kochevnikov evraziiskikh stepei. Almaty: Daik-Press, 2005.
18. Pechchei A. Chelovecheskie kachestva / per. s angl. O. V. Zakharovoi. M.: Progress, 1980. 302 s.
19. Pikov G. G. O «Kochevoi tsivilizatsii» i «Kochevoi imperii». Stat'ya vtoraya: «Kochevaya imperiya» // Vestn. NGU. Ser.: Istoriya, filologiya. 2010. T. 9. Vyp. 1: Istoriya. S. 21–22.
20. Toynbi A. Postizhenie istorii. M.: Airis-Press, 2002. 640 s.
21. Khazanov A. M. Kochevniki evraziiskikh stepei v istoricheskoi retrospektive // Kochevaya tsivilizatsiya – al'ternativa sotsial'noi evolyutsii. M.: Tsentr tsivilizatsionnykh i regional'nykh issledovaniy RAN, 2002. S. 27–42.
22. Shaislamov A. R. Kochevaya tsivilizatsiya: problema poiska i razrabotki nauchnykh kriteriev // Vestn. Chelyab. gos. un-ta. Vyp. 21: Istoriya. 2007. № 18 (96). S. 105–110.
23. Shpengler O. Zakat Evropy: v 2 t. M.: Mysl', 1998. S. 20.

#### Библиографическое описание статьи

Лига М. Б., Гомбоева М. И., Хухе Маньдула. Цивилизационный подход к исследованию степной культуры // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 120–128.

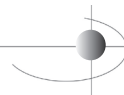
DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-120-128

#### Reference to article

Liga M. B., Gomboeva M. I., Hukhe Mandula. Civilization Approach to the Study of Steppe Culture // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 120–128.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-120-128

Статья поступила в редакцию 24.01.2016



УДК 316.34  
ББК 87.6я73

**Александр Юрьевич Соколов,**  
соискатель,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская 30),  
e-mail: [aleks250472@Rambler.ru](mailto:aleks250472@Rambler.ru)

### Исследования влияния немецкой культуры на развитие Забайкалья

Статья посвящена анализу исследований социального развития и культуры забайкальских немцев в контексте сравнения с проблематикой исследований немецкой культуры в России и Сибири. Автор отмечает, что осмысление влияния немецкой культуры на развитие Забайкалья является актуальной задачей, так как немцы сыграли значительную роль в освоении региона. Методология исследования, основанная на сравнительном анализе, базируется на убеждении, что проблема истории и культуры немцев в Забайкалье не существует вне общероссийской проблематики изучения культуры российских немцев, в то же время здесь имеется специфика, которая отличает особенности пребывания немцев за Байкалом. Статья раскрывает структуру научных и публицистических описаний немцев в Забайкалье, куда входят труды: краеведов, заинтересованных в фиксации феноменов, кажущихся им необычными и достойными внимания; представителей региональной немецкой культуры, которые, проживая на территории Забайкалья, пытаются осмыслить своё происхождение и идентификацию; исследователей антропологического направления, которые проводят наблюдения за современными процессами миграции и диалога культур на территории региона; забайкальских СМИ, выступающих в роли источника информационного материала о процессах современного возрождения немецкой культуры в Забайкалье. Результатом работы является убеждение автора в том, что региональное исследование немцев в условиях Забайкалья должно базироваться на методологической базе, которая накоплена к этому времени в рамках изучения немецкой культуры, в условиях российского и сибирского окружения, со стороны зарубежной и российской науки, нацеленной на осмысление социально-экономических, правовых и культурных аспектов немецкой колонизации в России, выживания немцев в Советском Союзе и немецкого возрождения и немецкой эмиграции в постсоветской России.

**Ключевые слова:** Забайкалье, российские немцы, забайкальские немцы, история немцев в Забайкалье, исследования немцев, забайкальская историография немецкой культуры.

**Aleksandr Yurievich Sokolov,**  
Doctoral Candidate,  
Transbaikal State University  
(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),  
e-mail: [aleks250472@Rambler.ru](mailto:aleks250472@Rambler.ru)

### Researches of the Influence of German Culture on the Development of Transbaikalia

The paper is devoted to an attempt to analyze the researches of social development and culture of the Transbaikalian Germans in the context of comparison with the problems of German culture studies in Russia and Siberia. The author notes that the understanding of the German influence on the development of Transbaikalia is an urgent problem, as the Germans have played a significant role in the development of the region. At the same time, the aspects of this influence are reflected in the publications and researches. The research methodology based on a comparative analysis promotes the belief that the problem of history and culture of the Germans in Transbaikalia does not exist outside the all-Russian problems of the Russian Germans' culture study. At the same time, there is a specificity that distinguishes the peculiarities of the Germans' stay beyond Lake Baikal. The paper reveals the structure of scientific and journalistic descriptions of the Germans in Transbaikalia, which includes the works of ethnographers interested in fixing the phenomena that seem unusual and worthy of attention; regional representatives of German culture who living on the territory of Transbaikalia try to understand their origin and identity; researchers of anthropological directions that conduct observations after the modern processes of migration and cultural dialogue in the region; Transbaikalian media acting as a source of information material on the processes of modern revival of German culture in Transbaikalia. The result of the work is the belief of the author that a regional study of the Germans in the conditions of Transbaikalia should be based on a methodological basis, which has been accumulated by this time, in the framework of the Germans living in Russian and Siberian environment, study from the view of foreign and Russian science aimed at understanding of socio-economic, legal and cultural aspects of German colonization in Russia, survival of the Germans in the Soviet Union and the German revival and German exile in post-Soviet Russia.

**Keywords:** Transbaikalia, Russian Germans, Transbaikalian Germans, history of the Germans in Transbaikalia, researches of the Germans, Transbaikalian historiography of German culture.



Проблема истории и культуры немцев в Забайкалье не существует вне общероссийской проблематики исследований, в то же время здесь имеется специфика, которая отличает особенности пребывания немцев за Байкалом. Немцы в Забайкалье никогда не проживали в сельскохозяйственных колониях, а прибывали в этот отдалённый и суровый край либо как специалисты, либо как осуждённые по воле и для нужд государства. Первоначально немцы появляются здесь в период после присоединения Забайкалья к Российскому государству как служащие, военные, чиновники, исследователи. Этот период отражён в публикациях, авторами которых являются сами немцы – первые исследователи Забайкалья, как одной из провинций России. Эти исследования проводились немецкими учёными в XVII–XVIII вв. [31].

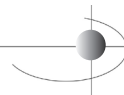
Только в период Первой мировой войны немцы становятся массовым явлением в Забайкалье, связанным с перемещением и расселением больших масс подневольных людей. В течение постсоветского периода количество немцев резко сокращается, что напрямую связано с отдалённым от Германии положением Забайкалья и открытием границ современного постсоветского мира. Тем не менее, необходимость осмысления влияния немцев на развитие Забайкалья продолжает оставаться актуальной задачей, так как немцы сыграли значительную роль в освоении этого региона.

Прежде чем переходить к забайкальской проблематике, необходимо отметить, на протяжении всего XIX и начала XX в. германские, американские и российские учёные сумели издать большое количество трудов, в рамках которых осуществлены базовые разработки проблем немецкого этноса в России. Среди первых исследований необходимо выделить сборники документов и монографии А. Клауса, В. Л. Дедлова, Г. Г. Писаревского, Я. Дитца [3], содержащие информацию о переселенческой политике царского правительства, последствиях немецкой колонизации в Поволжье и ряде других российских регионов. Особой проблемой, связанной с осмыслением того, как решался «немецкий вопрос» в годы Первой мировой и Гражданской войн, первые годы Советской власти, посвящены работы К. Э. Линдемана [33, с. 344], характерной чертой которых было внимание к частным вопросам выживания немецких колонистов и военнопленных в условиях российских регионов.

Впоследствии, когда в советском государстве немецкая тема попала в разряд запрет-

ных, за рубежом традиция исследований русских немцев продолжала сохраняться. В первую очередь это касается учёных-эмигрантов М. Дубнова и Я. Штаха [26], ориентированных на изучение немецкой диаспоры в дореволюционной России. Вслед за ними развитие темы, связанной с изучением немецкого этноса в России, продолжили А. Айсфельд, А. Каппелер, Д. Лонг, Г. Тейх, И. Фляйшхауэр, Ф. Шиллер, К. Штумпп [27], опубликовавшие в Германии работы, связанные с анализом немецкой колонизации в России. В этих работах внимание уделяется немецким поселениям российского Юга, Кавказа, Поволжья, на материале которых проводится анализ проблем немецкого населения Советского Союза первой половины и середины XX в.

Отечественные исследователи впервые смогли обратиться к этой, долго время для них закрытой теме только после 1985 г. в связи с изменением политической ситуации в СССР. В течение прошедших тридцати лет учёные активно изучают архивные фонды, публикуют документы, проводят анализ источников, свидетельствующих о судьбе российских немцев. Наиболее полный историографический обзор трудов, накопленных по теме российских немцев в течение последних тридцати лет, дан в библиографических указателях и справочниках Д. Брандеса, В. Э. Кригера, Т. Н. Черновой-Дёке, И. В. Черказьяновой [20]. Исследовательские работы Г. Вормсбехера, А. А. Дульзона, А. С. Кирилиной, А. Н. Фризена, В. С. Курске, Л. Л. Рыбаковского, О. А. Степаненко [18, с. 80] дают описание и оценку немецкой колонизации в России на протяжении всего XIX и XX вв. В результате проводимой отечественными исследователями работы был накоплен значительный багаж фактических данных, что привело к изданию энциклопедии «Немцы России», оформившей методологию исследований в рамках социально-экономической проблематики. Существенно дополняют методологическую базу российских исследований немецкой культуры публикации материалов научных конференций, посвящённых немецким колониям и диаспорам, такие как конференция «Немцы новой России» и публикации на тематических электронных порталах, таких как *Rusdeutsch*, и «Мир и политика». Как отмечают авторы обзоров, ведущими направлениями в изучении данной проблематики являются исследования социально-экономических проблем российских немцев и этническая история немецкого населения российских регионов.



История немцев в Сибири уже к началу XX в. оказалась в объективе таких учёных, как М. П. Ковригина и В. Вошинин [2], интересовавшихся экономическими проблемами поселенцев. Академически эта тема была представлена только к 30-м гг. XX в., когда прошло издание «Сибирской советской энциклопедии». Однако в этот период немецкое направление освещалось исключительно в рамках концепции советского государства, рассматривавшего немцев, как потенциальную силу, могущую сыграть роль «пятой колонны» в наметившемся противостоянии мире капитализма. К этому же времени относится проведение исследований Н. П. Огановского, Ф. Сластухина и Г. Чешихина [17, с. 153], которые рассматривали развитие культуры у сибирских немцев через призму концепции капитализации хозяйства колонистов. В течение 30–60-х гг. XX в. в связи с трагическим поворотом в судьбе советских немцев их исследования оказались под запретом, завершение действия которого было связано только с частичной реабилитацией немецкого народа. Это событие ознаменовалось выходом публикаций Л. Н. Малиновского, посвящённых истории и социально-экономическому развитию сибирских немцев [9, с. 98].

В конце 1980 – начале 1990-х гг. в трудах сибирских учёных проявилась тенденция, связанная с возможностью открыто освещать проблемы немецкого населения, что было особенно важно в связи с активизацией движения немцев, направленного на переезд на историческую родину. Её отразили статьи В. И. Бруля, П. П. Вибера, А. А. Германа [29, с. 27], которые позволяют определить общие закономерности, влияющие на развитие сибирских немцев. В трудах И. В. Нам, В. Н. Шайдурова, выходящих в это время, проводился анализ межэтнического разделения труда и особенностей взаимодействия этносов в различных хозяйственно-климатических зонах края, проведённый на основе широкого круга статистических источников. В публикациях А. С. Зуева, А. А. Люцидарской, Д. Я. Резуна, В. И. Матиса, В. А. Эрлих [23, с. 713] анализируются результаты структурного исследования этнической культуры и поселений сибирских немцев. Анализ влияния российского культурного окружения на сознание военнопленных немцев в Сибири проводят Е. Ю. Бондаренко, Э. Брендстрем, С. С. Букин, Н. В. Греков, Т. Я. Иконникова, А. А. Шадт и И. Шлейхер [22]. Широко обсуждаются проблемы немцев на сибирских

краеведческих электронных порталах и региональных научных конференциях. В целом, историографические разработки исследований сибирских немцев, проведённые в библиографических статьях Т. Б. Смирновой и В. Н. Шайдурова [21, с. 9], позволяют констатировать, что в сибирской, так же как и в российской, науке накоплен значительный фактический и теоретический материал, который в контексте российского опыта ориентирован на накопление данных и осмысление социально-экономического и культурного развития немецкой диаспоры в Сибири.

Говоря об изучении немцев на территории Забайкалья, необходимо отметить отсутствие историографических работ по данной тематике. В этом случае можно лишь отметить, что упоминания об исследованиях немцев в Забайкалье можно обнаружить в историографических обзорах и публикациях, посвящённых исследователям Забайкалья, среди которых было немало немцев. Среди библиографических описаний, где упоминаются немецкие исследователи Забайкалья, выделяются публикации В. Ф. Балабанова, Н. В. Эйльбарт и М. В. Константинова [7]. Вместе с этим надо обратить внимание на отсутствие библиографических обзоров, посвящённых осмыслению содержания публикаций, связанных с изучением немецкого присутствия в Забайкалье.

Важнейшей причиной этого, безусловно, является то, что на территории региона в период царской России не существовало отдельных немецких поселений и немецкой колонизации, что не привело к формированию устойчивой традиции немецкой этнической культуры в Забайкалье. Следствием этого является несколько сниженный фон заинтересованности немецкой проблемой в Забайкалье по сравнению с регионами, где немецкие поселения, сохранение национальной идентичности существуют длительное время. В целом, в течение всего XVIII и XIX вв. немецкий вопрос в исследованиях Забайкалья не ставился, хотя часть работ, посвящённых Забайкалью, была написана немецкими авторами.

Появление первых печатных работ с упоминанием немецких фамилий было определено началом планомерного изучения Забайкалья в середине XX в. Однако исследования этого времени носили специфический характер и касались только ссыльных и участников освободительного и революционного движения. Это привело к тому, что первые немцы, исследованные как жители Забайка-

ля, принадлежали к декабристам или их потомкам [14, с. 149]. Уникальным источником, свидетельствующим о жизни военнопленных немцев в г. Сретенск, является книга *E. Juhl, M. Klante u H. Epstein* [25].

Только начиная с 90-х гг. XX в. немецкая тема в Забайкалье, как самостоятельный аспект разнообразных исследований, начинает обсуждаться в первую очередь в обзорных описаниях Забайкалья. Ключевую роль в том, как строились исследования и научные тексты в это время, сыграло издание в 2001 г. такого коллективного академического труда, как «Энциклопедия Забайкалья», ряд статей которой посвящён характеристике региональной истории немцев. Здесь были опубликованы статьи В. Ф. Вагнера, посвящённые истории немецкого населения в Забайкалье, а также описанию общества «Видергебурт» [28]. Они стали основанием для развития немецкой темы в последующих публикациях, посвящённых проблеме забайкальских немцев, В. Ф. Вагнера, Н. Д. Димовой, М. И. Дычко, М. Н. Фоминой, Г. А. Юргенсона, А. В. Жукова [5].

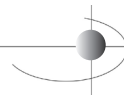
Первое десятилетие XXI в. было ознаменовано увеличением интереса к немецкой культуре и выходом работ В. И. Гохнаделя, В. Ф. Гнучевой, Г. П. Дементьева, П. С. Колчинского, К. Г. Михайлова, М. В. Константинова, В. С. Кулакова, А. М. Буровского [1, с. 9]. В этих исследованиях в той или иной степени был отражён вклад немецких учёных, принимавших участие в работе экспедиций Петербургской академии наук в исследовании Забайкалья. Большое значение в деле изучения наследия немцев-декабристов имеют работы Е. Э. Казакова [6, с. 23]. Меньшее внимание уделяется немцам, проживающим на территории региона в период XIX – нач. XX в., что объяснимо тем, что в Забайкалье отсутствовали немецкие поселения – колонии, характерные для которых других регионов России. Однако некоторые из сведений и закономерностей, которые касаются городского немецкого населения и которые отметил в своём исследовании немцев Дальнего Востока в этот период Е. Г. Молчанов, характеризуют положение немцев и в нашем регионе [11, с. 208].

На этом фоне важно отметить очень большое количество публикаций, посвящённых немцам, прибывшим в Забайкалье в период Первой мировой войны. О военнопленных немцах пишут К. В. Кухтина, И. О. Овчинникова, Л. М. Спирина, А. И. Чашин [19, с. 79]. Эти работы обеспечивают науку важ-

ным материалом, свидетельствующем о протекании процессов диалога между немецкой и региональными культурами в начале XX в. Большое внимание исследователи Забайкалья уделяют немцам периода Гражданской войны, что было связано с обострением в это время социальных, этнических и религиозных проблем, имеющих значение и в современных условиях. Именно тогда немцы не только принимали самое активное участие в борьбе за установление Советской власти, о чём пишут В. А. Кондратьев, В. Н. Подустов [15, с. 166], но, напротив, в лице барона Унгерна выступали на стороне её противников и участвовали в формировании идеологии панмонголизма. Идеи и деятельность У. фон Штернберга проанализированы А. Ш. Кадырбаевым, Дж. Палмером, С. И. Поповым и Г. В. Черкасовым, Г. М. Семёновым, Л. Юзефовичем [24].

Вопросы, связанные осмыслением фактического и административно-правового положения забайкальских немцев в советский период, только начинают публиковаться в отечественной науке. Научных публикаций по этой теме очень мало, и среди них можно назвать только статьи М. В. Константинова и Г. А. Жеребцова [4, с. 80]. Однако проведение подобных исследований Э. Р. Барбашиной, В. Ф. Баумгертнера, Л. П. Белковца, А. Рудкевич, А. И. Савина [16, с. 28] в отношении немцев, проживавших на территории Сибирского региона, раскрывают наиболее общие тенденции отношения Советского государства и общества по отношению к лицам немецкой национальности.

Очевидную недостаточность печатных трудов по истории немцев в течение советского периода компенсирует значительный объём публикаций, посвящённый проблемам современного состояния культуры немцев, среди которых выделяются проблемы возрождения немецкой культуры и религии, идентификации, а также процессам их миграции на историческую родину. Современные факторы возрождения этнической культуры и миграции немцев из Забайкалья отражены в публикациях К. Е. Власовой, К.-Б. Митупова [10, с. 14]. Процессы возрождения религиозной культуры немцев на территории Забайкалья описаны в работах А. О. Барينو, С. В. Васильева и Т. В. Паликовой, Н. Дроботушенко и Киязева, А. В. Жукова, Н. С. Кондаковой, А. В. Озорниной [13, с. 46]. В первое десятилетие XXI в. в забайкальской историографии было отмечено такое новое явление, как публикации истории и воспо-



минаний отдельных немецких семей, подготовленные местными краеведами немецкого происхождения. Они тесно связаны с процессами нового осмысления своей идентичности и представляют богатый фактический, архивный материал и воспоминания. В отличие от научных публикаций, данные работы снабжены богатым иллюстративным материалом, который позволяет представить историю конкретных людей в фотографиях. Наиболее заметными в Забайкалье являются книги Л. В. Краус о судьбе своей семьи [8, с. 95]. Ещё одной тенденцией развития исследований немецкой культуры является интенсификация внимания как самих немцев, так и забайкальцев к процессам, протекающим внутри регионального немецкого сообщества, о чём свидетельствуют научные конференции регионального уровня, посвящённые немецкой культуре в Забайкалье [12].

Отдельной группой, имеющей большое значение как источниковедческий материал, выступают публикации о немцах в забайкальских СМИ: в прошлом это были газеты, сегодня их функцию выполняют электронные ресурсы. Впервые журналисты стали обсуждать проблему немецкого присутствия в Забайкалье в 1917 г., когда газета «Забайкальская новь» обратила внимание на военнопленных немцев. В условиях современности немцы являются героями публикаций в газетах «Забайкальский рабочий» и «Земля». Немецкая тема обсуждается сегодня довольно часто на электронных информационных порталах, таких как «Zabkrai.ru», «Чита. Ru» и «Забмедиа», что объясняется не только повышением интереса к жизни немцев, но и новым отношением забайкальских немецких организаций, таких как «Хофнунг», к политике самопрезентации. Массмедиа создают очень яркий и неоднозначный образ современной немецкой диаспоры, представители которой и самым активным образом участвуют в развитии культуры Забайкалье, и испытывают обеспокоенность за его будущее [30]. На забайкальских информационных порталах можно почерпнуть информацию не только о процессах миграции немцев за пределы региона, но и о том, что немцы приезжают в Забайкалье на постоянное место жительства [34]. Также о том, что многие немцы, даже оставаясь гражданами Германии, переживают забайкальские проблемы, как свои собственные, и прилагают усилия для их разрешения [32].

Таким образом, проведённый нами обзор источников, посвящённых истории и культуре забайкальских немцев, свидетельствует, что в Забайкалье немецкая тема интересует,

прежде всего, краеведов, заинтересованных в фиксации феноменов, кажущихся им необычными и достойными внимания; представителей региональной немецкой культуры, которые, проживая на территории Забайкалья, пытаются осмыслить своё происхождение и идентификацию. Кроме этого, ряд исследователей антропологического направления проводит изыскания, связанные с наблюдениями за современными процессами миграции и диалога культур на территории региона. Они обращают внимание на процессы эмиграции некоторых групп населения, одной из которых являются забайкальские немцы. Вместе с этим очень важно иметь в виду, что региональное исследование немцев в условиях Забайкалья должно базироваться на методологической базе, которая накоплена к настоящему времени в рамках изучения немцев, находящихся в условиях русского и сибирского окружения, со стороны, в первую очередь, ведущих представителей исторической и социально-философской отечественной и зарубежной науки.

Подведём итоги:

1. Необходимость осмысления влияния немцев на развитие Забайкалья является актуальной задачей, так как немцы сыграли значительную роль в освоении этого региона, что отражено в публикациях и исследованиях этого региона. Анализ указанной литературы показывает, что проблема истории и культуры немцев в Забайкалье не существует вне немецкой общероссийской проблематики, в то же время здесь имеется специфика, которая отличает особенности пребывания немцев за Байкалом. В целом мы имеем обширную русскоязычную историографию, посвящённую немцам в Забайкалье, которая сформировалась более чем за столетие. Однако начиная с 90-х гг. XX в. немецкая тема в Забайкалье как самостоятельный аспект разнообразных исследований начинает проявляться в обзорных описаниях культуры народов региона.

2. Сегодня в Забайкалье немецкая тема исследуется в первую очередь краеведами, заинтересованными в фиксации феноменов, кажущихся им необычными и достойными внимания; представителями региональной немецкой культуры, которые, проживая на территории Забайкалья, пытаются осмыслить своё происхождение и идентификацию. Ряд исследователей проводит изыскания, связанные с наблюдениями за современными процессами миграции и диалога культур на территории региона, и не может не отметить такой важной тенденции, как депопуляция населения, связанная с практически полным ис-



чезновением некоторых групп населения, одной из которых являются забайкальские немцы. Отдельной группой, имеющей большое значение как источниковый материал, выступают публикации о немцах в забайкальских СМИ: в прошлом это были газеты, сегодня их функцию выполняют электронные ресурсы. Однако до сих пор не создано обобщающего труда по истории немцев Забайкалья.

3. Необходимо отметить, что региональное исследование немцев в условиях Забай-

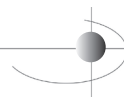
калья должно базироваться на методологической базе, которая накоплена к этому времени в рамках изучения немцев, находящихся в условиях российского и сибирского окружения, со стороны зарубежной и российской науки, нацеленной на осмысление социально-экономических, правовых и культурных аспектов немецкой колонизации в России, немецкого выживания в Советском Союзе и немецкого возрождения и немецкой эмиграции в постсоветской России.

#### Список литературы

1. Буровский А. М. Экспедиции Петербургской академии наук «Немцы в Сибири»: история, язык, культура // Немцы в Сибири: тез. междунар. науч. конф. Красноярск, 2004 С. 6–9.
2. Вошинин В. На сибирском просторе: картины переселения. СПб.: Тип. тов-ва «Наш Век», 1912. 100 с.
3. Дитц Я. История поволжских немцев-колонистов. М.: Готика, 2000. 496 с.
4. Жеребцов Г. А. Из истории пребывания в Читинской области представителей немецкого народа в период 1947–1955 гг. // Гуманитарный вектор. 1998. № 1(3). С. 79–82.
5. Жуков А. В. [и др.]. История и культура российских немцев в Забайкалье. Чита: ЗабГУ, 2015. 67 с.
6. Казаков Е. Э. Немцы России: декабристы // Немцы в Сибири: история, язык, культура: тез. междунар. науч. конф. Красноярск, 2004. С. 23–24.
7. Константинов М. В. Оракулы веков: этюды об исследователях Сибири. Новосибирск: СО РАН, 2005. 105 с.
8. Краус Л. В. Память стучится в сердце // Немцы в Забайкалье: история, культура, современность: материалы междунар. науч. конф. Чита: Поиск, 2008. С. 94–103.
9. Малиновский Л. В. К характеристике некоторых групп переселенцев в Сибирь конца XIX–XX в. // Изв. СО АН СССР. Новосибирск, 1980. Вып. 1. С. 98–104.
10. Митупов К.-Б. М. Миграционные потоки диаспоральных групп населения Бурятии в 1990-е гг. // Вестн. БГУ. 2013. № 1. С. 4–14.
11. Молчанов Е. Г. Социокультурная характеристика немецкой диаспоры на дальнем Востоке России во второй половине XIX – начале XX в. // Миграционные процессы на дальнем Востоке: материалы междунар. науч. конф. Благовещенск, 2004. С. 207–210.
12. Немцы в Забайкалье: история, культура, современность: материалы межрегион. науч. конф. Чита: Поиск, 2008. 170 с.
13. Озорнина А. В Библии можно найти все // Забайкалье: наука, культура, жизнь. 2004. № 2 (12) С. 46–47.
14. Петряев Е. Д. Первый поэт Забайкалья Фёдор Иванович Бальдауф (1800–1839) // Исследователи и литераторы старого Забайкалья: очерки по истории культуры края. Чита: Чит. кн. изд., 1954. 258 с.
15. Подустов В. Н. Национальные воинские формирования Красной армии в Сибири и на Дальнем Востоке (1919–1938 гг.) // Вестн. Томск. гос. ун-та, 2005. № 288. С. 165–169.
16. Савин А. И. Немцы Сибири как целевая группа массовых операций НКВД 1937–1938 гг. Проблемы изучения // Немцы Сибири: история и культура. Омск, 2006. С. 28–30.
17. Сластухин Ф., Чешихин Г. Заселение и процесс капитализации сельского хозяйства Сибири до революции // Советская Азия. 1930. № 3–4. С. 153–164.
18. Степаненко О. А. Поиск идентичности как константа немецкой культуры // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина, 2013. Вып. № 1. Т. 7. С. 80–90.
19. Чашин А. И. Сретенский лагерь военнопленных Первой мировой войны (1914–1918 гг.) // Хронограф. 2012. С. 54–83.
20. Черказьянова И. В. Летопись диссертаций по истории и культуре российских немцев (1960–2009-е гг.). СПб.: Нестор-История, 2009. 286 с.
21. Шайдуров В. Н. Евреи, немцы, поляки Западной Сибири XIX – начала XX в. СПб.: Изд-во Невского ин-та языка и культуры, 2013. 260 с.
22. Шлейхер И. И. Военнопленные первой мировой войны: проблемы пленения, транспортировки и содержания в сибирских лагерях // Из прошлого Сибири. Вып. 4. Ч. 1. Новосибирск, 2001. С. 54–97.
23. Эрлих В. А. Вклад «российских немцев» в изучение народов Сибири в XVIII–XIX вв.: статистика и тематика печатной продукции // Сибирь в панораме тысячелетий: материалы междунар. конгр. Новосибирск, 1998. Т. 1. С. 713–720.
24. Юзефович Л. А. Самодержец пустыни (Феномен судьбы барона Р. Ф. Унгерн-Штернберга). М.: Эллис Лак, 1993. 272 с.
25. Juhl E., Klante M., Epstein H., Brandstorm E. Weg und Werkeinericgrofienrau in Schweden, Sibirien, Deutschland, Amerika. Stuttgart: Quell, 1962. 560 p.
26. Stach J. Das Deutschtum in Sibirien, Mittelasien und dem Fernen Osten. Stuttgart: Kohlhammer, 1938. 294 p.
27. Stumpp K. Das Schrifttum ueber das Deutschtum in Russland (Eine Bibliographie) // Heimatbuch der Deutschen aus Russland. Stuttgart: Landsmannschaft der Deutschen aus Russland, 1959. 60 p.

#### Источники

28. Вагнер В. Ф. Немцы [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://davaiknam.ru/text/urokam-obshestvoznaniya-poteme-mejnacionalenie-otnosheniya-mn-page-5> (дата обращения: 18.11.2015).
29. Герман А. А. Новая книга о немцах Сибири (рецензия) // Науч.-информ. бюлл. / Ин-т германских и восточноевропейских иссл. М., 1996. № 2. С. 27–28.



30. Глава российских немцев в Чите: В школах обострился национализм из-за ситуации на Украине [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://news.chita.ru/80423/> (дата обращения: 18.11.2015).
31. Записки путешественников и исследователей (вторая половина 18-го – 19-й в.): хрестоматия. Новосибирск: Новосибир. кн. изд-во, 2007. Т. 1. 480 с.
32. Немецкие волонтеры благоустроят Забайкальский нацпарк [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://greenpressa.ru/ecology/3134> (дата обращения: 21.11.2015).
33. Немцы России: энцикл. М.: ЭРН, 2004. Т. 2. С. 344–345.
34. Немцы в сибирской тайге... [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://joeck-12.livejournal.com/34666.html?page=1> (дата обращения: 20.11.2015).

#### References

1. Burovskii A. M. Ekspeditsii Peterburgskoi akademii nauk «Nemtsy v Sibiri»: istoriya, yazyk, kul'tura // Nemtsy v Sibiri: tez. mezhdunar. nauch. konf. Krasnoyarsk, 2004 S. 6–9.
2. Voshchinin V. Na sibirskom prostore: kartiny pereseleniya. SPb.: Tip. tov-va «Nash Vek», 1912. 100 s.
3. Ditts Ya. Istoriya povolzhskikh nemtsev-kolonistov. M.: Gotika, 2000. 496 s.
4. Zherebtsov G. A. Iz istorii prebyvaniya v Chitinskoi oblasti predstavitelei nemetskogo naroda v period 1947–1955 gg. // Gumani-tarnyi vektor. 1998. № 1(3). S. 79–82.
5. Zhukov A. V. [i dr.]. Istoriya i kul'tura rossiiskikh nemtsev v Zabaikal'e. Chita: ZabGU, 2015. 67 s.
6. Kazakov E. E. Nemtsy Rossii: dekabristy // Nemtsy v Sibiri: istoriya, yazyk, kul'tura: tez. mezhdunar. nauch. konf. Krasnoyarsk, 2004. С. 23–24.
7. Konstantinov M. V. Orakuly vekov: etyudy ob issledovatelyakh Sibiri. Novosibirsk: SO RAN, 2005. 105 s.
8. Kraus L. V. Pamyat' stuchitsya v serdse // Nemtsy v Zabaikal'e: istoriya, kul'tura, sovremennost': materialy mezhtregion. nauch. konf. Chita: Poisk, 2008. S. 94–103.
9. Malinovskii L. V. K kharakteristike nekotorykh grupp pereselentsev v Sibiri kontsa XIX–XX v. // Izv. SO AN SSSR. Novosibirsk, 1980. Vyp. 1. S. 98–104.
10. Mitupov K.-B. M. Migratsionnye potoki diasporal'nykh grupp naseleniya Buryatii v 1990-e gg. // Vestn. BGU. 2013. № 1. S. 4–14.
11. Molchanov E. G. Sotsiokul'turnaya kharakteristika nemetskoj diaspory na dal'nem Vostoke Rossii vo vtoroi polovine XIX – nachale KhKh v. // Migratsionnye protsessy na dal'nem Vostoke: materialy mezhdunar. nauch. konf. Blagoveshchensk, 2004. S. 207–210.
12. Nemtsy v Zabaikal'e: istoriya, kul'tura, sovremennost': materialy mezhtregion. nauch. konf. Chita: Poisk, 2008. 170 s.
13. Ozornina A. V. Biblii mozno naiti vse // Zabaikal'e: nauka, kul'tura, zhizn'. 2004. № 2 (12) S. 46–47.
14. Petryaev E. D. Pervyi poet Zabaikal'ya Fedor Ivanovich Bal'dauf (1800–1839) // Issledovateli i literaturny starogo Zabaikal'ya: ocherki po istorii kul'tury kraya. Chita: Chit. kn. izd., 1954. 258 s.
15. Podustov V. N. Natsional'nye voinskie formirovaniya Krasnoi armii v Sibiri i na Dal'nem Vostoke (1919–1938 gg.) // Vestn. Tomsk. gos. un-ta, 2005. № 288. S. 165–169.
16. Savin A. I. Nemtsy Sibiri kak tselevaya gruppa massovykh operatsii NKVD 1937–1938 gg. Problemy izucheniya // Nemtsy Sibiri: istoriya i kul'tura. Omsk, 2006. S. 28–30.
17. Slastukhin F., Cheshikhin G. Zaselenie i protsess kapitalizatsii sel'skogo khozyaistva Sibiri do revolyutsii // Sovetskaya Aziya. 1930. № 3–4. S. 153–164.
18. Stepanenko O. A. Poisk identichnosti kak konstanta nemetskoj kul'tury // Vestn. Leningr. gos. un-ta im. A. S. Pushkina, 2013. Vyp. № 1. T. 7. S. 80–90.
19. Chashchin A. I. Sretenskiy lager' voennoplennykh Pervoi mirovoi voyny (1914–1918 gg.) // Khronograf. 2012. S. 54–83.
20. Cherkaz'yanova I. V. Letopis' dissertatsii po istorii i kul'ture rossiiskikh nemtsev (1960–2009-e gg.). SPb.: Nestor-Istoriya, 2009. 286 s.
21. Shaidurov V. N. Evrei, nemtsy, polyaki Zapadnoi Sibiri XIX – nachala XX v. SPb.: Izd-vo Nevskogo in-ta yazyka i kul'tury, 2013. 260 s.
22. Shleikher I.I. Voennoplennye pervoi mirovoi voyny: problemy pleniya, transportirovki i sodержaniya v sibirskikh lageryakh // Iz proshlogo Sibiri. Vyp. 4. Ch. 1. Novosibirsk, 2001. S. 54–97.
23. Erlikh V. A. Vklad «rossiiskikh nemtsev» v izuchenie narodov Sibiri v XVIII–XIX vv.: Statistika i tematika pechatnoi produktsii // Sibiri v panorame tsysacheletii: materialy mezhdunar. kongr. Novosibirsk, 1998. T. 1. S. 713–720.
24. Yuzefovich L. A. Samoderzhets pustyni (Fenomen sud'by barona R. F. Ungern-Shternberga). M.: Ellis Lak, 1993. 272 s.
25. Juhl E., Klante M., Epstein H., Brandstorm E. Weg und Werkeinericgrofienrau in Schweden, Sibirien, Deutchland, Amerika. Stuttgart: Quell, 1962. 560 p.
26. Stach J. Das Deuschtum in Sibirien, Mittelasien und dem Fernen Osten. Stuttgart: Kohlhammer, 1938. 294 p.
27. Stumpp K. Das Schriftum ueber das Deuschtum in Russland (Eine Bibliographie) // Heimatbuch der Deuschenaus Russland. Stuttgart: Landsmannschaft der Deuschenaus Russland, 1959. 60 p.

#### Istochniki

28. Vagner V. F. Nemtsy [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://davaiknam.ru/text/urokam-obshestvoznaniya-po-teme-mejnacionalenie-otnosheniya-mn-page-5> (data obrashcheniya: 18.11.2015).
29. German A. A. Novaya kniga o nemtsakh Sibiri (retsenziya) // Nauch.-inform. byull. / In-t germanskikh i vostochnoevropeskikh issl. M., 1996. № 2. S. 27–28.
30. Glava rossiiskikh nemtsev v Chite: V shkolakh obostrilsya natsionalizm iz-za situatsii na Ukraine [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://news.chita.ru/80423/> (data obrashcheniya: 18.11.2015).
31. Zapiski puteshestvennikov i issledovatelei (vtoraya polovina 18-go – 19-i v.): khrestomatiya. Novosibirsk: Novosib. kn. izd-vo, 2007. T. 1. 480 s.
32. Nemetskie volontery blagoustroyat Zabaikal'skii natspark [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://greenpressa.ru/ecology/3134> (data obrashcheniya: 21.11.2015).
33. Nemtsy Rossii: entsikl. M.: ERN, 2004. T. 2. S. 344–345.



34. Nemtsy v sibirskoi taige... [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://joeck-12.livejournal.com/34666.html?page=1> (data obrashcheniya: 20.11.2015).

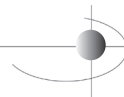
**Библиографическое описание статьи**

Соколов А. Ю. Исследования влияния немецкой культуры на развитие Забайкалья // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 129–136.

**Reference to article**

Sokolov A. Yu. Researches of the Influence of German Culture on the Development of Transbaikalia // Humanitarian Vector. Series Philosophy, Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 129–136.

**Статья поступила в редакцию 28.01.2015**



УДК 008  
ББК 71

**Сунь Янь,**  
старший преподаватель,  
Хэйлуцзянский институт иностранных языков  
(150025, КНР, г. Харбин, зона развития Ли Минь, ул. Шиданайлу, 1),  
e-mail: sunyannushi@126.com

### Русская культура в исследованиях китайских учёных

В статье рассматривается русская культура в исследованиях китайских учёных. Изучение русской культуры китайскими учёными можно условно разделить на два направления. Первое связано с выявлением специфики русской культуры через анализ истории, географии, языка русского народа и др. Второе направление охватывает вопросы влияния и воздействия русской культуры на северо-восточную культуру Китая. В данной статье подробно изложены точки зрения некоторых учёных данных направлений.

Исследование специфики русской культуры китайскими учёными является одним из крупнейших направлений научной мысли. Выделены её ведущие признаки: «срединность» и «совместимость», биполярность, способность противоречий образовывать единство, это порождает сильное религиозное сознание и благодаря ему возникшие доброта, честность, гуманность, помощь окружающим, а также терпение к национальному устройству. Наибольшее воздействие русской культуры было оказано на территорию Северо-Востока Китая в связи с фактором географической близости. Данные направления позволяют сформировать понимание культуры России не только как изолированной индивидуальной ценности в мировом наследии, но и как части активного межкультурного процесса, вступающей во взаимодействие с другими культурами.

**Ключевые слова:** специфика русской культуры, исследование китайских учёных, влияние и воздействие, северо-восточная культура Китая.

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-137-142**

**Sun Yan,**  
Senior Lecturer,  
Heilongjiang Institute of Foreign Languages  
(ul. Shidanaylu 1, Development Zone Li Min, Harbin, 150025 China),  
e-mail: sunyannushi@126.com

### Russian Culture in Chinese Scholars' Research

This article deals with the research of Russian culture by Chinese scholars. The research can be divided into two directions. The first direction is to clarify the characteristics of Russian culture through the analysis of Russian history, geography, language, etc. The second direction is to study the influence of Russian culture on Northeast China culture.

The article elaborates on the research views of some Chinese scholars. The main features of Russian culture are as follows: "mildly" and "compatibility" with both eastern and western cultural characteristics; bipolarity; a strong sense of religion, kindness, honesty, and the spirit of endurance of country's system, etc. Russian culture has a great impact on Chinese culture, especially on Northeast China. This article can strengthen the understanding of Russian culture. Russian culture has the unique value in the world heritage, it is a part of the cross-cultural process, which has played an important role in interaction with other cultures.

**Keywords:** specificity russian culture, study of Chinese scholars, influence, culture of Northeast China.

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-137-142**

Русская культура, являясь частью мирового наследия, занимает в нём особое место. Феномен русской культуры детерминирован благодаря многообразию подходов, традиций, аспектов и методов её исследования. Одним из способов достижения уникальности культуры России является та характеристика, которую дают представители другой национальности, а соответственно, другой культурной и языковой традиции. Изучая вопрос природы культуры, Ю. М. Лотман отметил значимость не столько факта физико-психологиче-

ского различия между отдельными людьми, сколько факта вариативности человеческой личности, «развиваемой и стимулируемой всей историей культуры» [6, с. 40]. Именно этот факт лежит в основе многогранности понимания феномена русской культуры представителями разных этнических групп: национальное осмысление культурных ценностей есть «инвариант» общей системы. Национальный аспект исследования культуры русского народа отражён в трудах В. Большакова, Луи Леже (русская культура в восприятии



французов); в работах итальянского исследователя Стефано Гардзонио, изучающего русскую культуру через литературу; монографии Э. Г. Ермольевой, Т. Б. Ковалёва и др. «Россия глазами испанцев», в которой рассматриваются различные аспекты имиджа России в испанском обществе и т. д.

Задача данной статьи заключается в определении направлений изучения русской культуры китайскими исследователями. Изучение русской культуры китайскими учёными можно условно разделить на два направления. Первое связано с выявлением специфики русской культуры через анализ истории, географии, языка русского народа и др. (Лей Липин, Чжоу Ли, Цзинь Дунсю, Нань Лан, Ван Хунся). Второе направление охватывает вопросы влияния и воздействия русской культуры на северо-восточную культуру Китая (Цзинь Ган, Цзинь Дунсю, У Цзюньчжун, Ли Ляньшу и др.). Остановимся на рассмотрении каждого из этих направлений.

Так, Лей Липин в работе «Формирование, развитие и основные особенности русской культуры» указывает на достаточно поздний период формирования русской культуры. Анализируя четыре основных периода в развитии русской культуры (Средневековье, Новое время, вторая половина XIX–XX в.), учёный рассматривает связь культуры с историческими процессами. Первый период, а именно Средневековье, охватывает IX–XVII вв. истории русской культуры, времена Киевской Руси, татаро-монгольского ига и княжества Московского. Основным культурным признаком периода Киевской Руси – устная поэзия, «берестяные грамоты», летописи, Византийский стиль в архитектуре и живописи.

Второй период, Новое время русской культуры, промежуток с конца XVII в. или с начала XVIII в. до первой половины XIX в. Этот период характеризуется тем, что в культурной сфере наблюдается модернизация, любовь ко всему западному, демократизация, рационализм стали играть важную роль, окончание этого периода связано с проникновением капитализма в культуру. Начало этого периода – время реформ Петра I в истории России.

Третий период начинается со второй половины XIX до XX в., в истории русской культуры это, пожалуй, самая яркая страница. В эти несколько десятилетий в русской культуре появился целый ряд гениев, мыслителей, писателей и учёных мирового уровня, а также возникло большое количество литературных трудов, шедевров изобразительного искусства и научных изобретений.

Четвёртый период – XX век, главным образом, это советский период и около 10 лет постсоветского периода. В Советский период в русской культуре в качестве основного признака отмечаются различные политические тенденции. Ключевой идеологией становится марксизм.

Анализируя исторические факторы формирования русской культуры, учёный выделяет её ведущие признаки: «срединность» и «совместимость» (способность сочетать признаки западной и восточной культур); биполярность (столкновение и борьба восточной и западной культур в России и разделение между «низами» и «верхами» русского общества); способность противоречий образовывать единство, что порождает сильное религиозное сознание и благодаря ему возникновение доброты, честности, гуманности, помощи окружающим, а также терпимости к национальному устройству [10, с. 42].

Ссылаясь на работы Н. Бердяева, Чжоу Ли обращается к следующим элементам, составляющим ядро содержания русской культуры: «соборность, религиозность, отсутствие умеренности и впадение в крайности, высокая сдержанность и терпение, всемирная отзывчивость» [14].

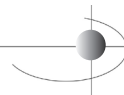
Это показывает, что русская культура получила всеобщий широкий отклик, может использовать собственные способы для отражения тем и мыслей, конфликтов и образов других культур – восточной или западной культуры, в то же время не изменять собственные национальные особенности.

Цзинь Дунсю связывает особенность культурного сознания и характера русских людей с географическим фактором:

1) территория России охватывает Европу и Азию, поэтому признаки востока и запада отражаются в русской культуре;

2) богатые природные ресурсы порождают такие качества национального характера, как самоуверенность и лень [13, с. 31].

Нань Лан раскрывает специфику русской культуры через анализ языка. Исследователь обращается к идиомам русского языка. Нань Лан высказывает мысль о том, что идиомы в лексике языка обладают большой жизнеспособностью и выразительностью, а также являются языковыми единицами, которые наилучшим образом отражают национальные культурные признаки. Идиомы – это лаконичные устойчивые выражения или предложения. Формирование языковой идиомы происходит при её использовании из поколения в поколение, при непрерывном развитии. Русские идиомы вобрала в себя различные



признаки русской национальной культуры, истории, глубокое сознание русской национальной культуры [11, с. 257].

Ван Хунся провела поверхностный анализ ряда значимых идиом русского языка и русской культуры (религией, бытовой сферой, национальным фольклором и национальными предпочтениями).

Например, идиома «козёл отпущения» вышла из библейской истории. У древних евреев был ритуал: в день Покаяния главный священник клал руки на голову живого козла, это означало, что все грехи человечества переходили к козлу, проклятое таким образом животное изгонялось в пустыню. Теперь это выражение используется для обозначения другого человека, который вместо настоящего виновника понесёт наказание; идиома «строить на песке» вышла из проповеди Иисуса, сравнение с воздушным замком. Также идиомы «кромешный ад», «гроб повапленный» и тому подобное имеют библейское происхождение.

Анализируются и другие идиомы. Идиома «работать как вол» выражает значение напряжённой работы; бык – символ здоровья, поэтому идиома «здоров как бык» описывает крепкое здоровье, как у быка. Идиома «дойная корова» (корова для доения) означает, что человек или вещь может принести богатство (китайский эквивалент «денежное дерево»). Русские любят использовать слова «овца, коза» для выражения антипатии: «овечьё сердце», «пустить козла в огород», «стадо баранов». Осина является символом хрупкости, робости, идиома «дрожать как осиновый лист» выражает «дрожать как листья осины на ветру», «дрожать от страха».

Ван Хунся приводит наблюдение, что многие русские идиомы вышли из народных сказок, басен и легенд. Например, идиома «избушка на курьих ножках» описывает простой и шаткий маленький деревянный дом; идиома «пир на весь мир» описывает очень богатый пир; идиома «как белка в колесе» описывает напрасный труд; идиома «лебедь, щука и рак» выражают невозможность сплотиться воедино.

Особенности русского народа и его предпочтения, по мысли исследователя, тоже находят своё отражение в соответствующих идиомах. Например, эстетическое восприятие у русского народа цветов красный, белый, чёрный: красная девица (красивая девушка), белая кость (дворянство), чёрная кость (родился в бедной семье). Т. е. красный симво-

лизирует красоту, белый – чистоту, знатность, чёрный – низкое положение в обществе.

Таким образом, представленные признаки русской культуры, исследуемые китайскими учёными первого направления, детерминированы историческими, географическими и языковыми особенностями. Способность русской культуры аккумулировать признаки западного и восточного культурных цензов, тенденция к биполярности и универсальности сопряжены с признанием её особого статуса в исследованиях китайских культурологов.

Если говорить о влиянии русской культуры на китайскую, то наибольшее воздействие русской культуры было оказано на территории Северо-Востока Китая в связи с фактором географической близости.

Цзинь Ган определил пути влияния русской культуры на культуру Северо-Восточного Китая: через культурную продукцию, деятельность большого количества иммигрантов и экспатриантов. Взаимодействие двух стран детерминировано географическим расположением и историческим развитием [12, с. 36]. Поэтому проблема понимания русской культуры учёными Китая актуальна и в связи с фактом культурного обмена обеих стран.

Цзинь Дунсю подробно рассмотрел сферы влияния русской культуры на китайскую. Он считает, что этот процесс тесно связан с природными условиями, историческим развитием, формированием социального климата, господствующей идеологией и другими факторами, поэтому исследование этого влияния должно охватывать весь широкий спектр культуры – это образование, язык, одежда, кухня, архитектура, литература, искусство и др.

Исследователь обращает внимание на то, что русские, которые управляли КВЖД, особое внимание уделяли образованию. 6 декабря 1898 г. была основана Первая школа в Харбине, что сыграло ключевую роль в развитии образования. В 1900 г. КВЖД без каких-либо условий предоставила школе 5500 р. Эти деньги были направлены на строительство двух библиотек: библиотеки для преподавателей и библиотеки для учащихся. В 1908 г. собрание книг этих двух библиотек насчитывало более 3000 трудов [4, с. 106].

Что касается языковой области, то многие русские транскрибированные слова успешно использовались китайцами в повседневной жизни, например слова «ведро, платье, хлеб» и др. В произведениях северо-восточных писателей также часто можно

встретить русские транскрибированные слова. Например: в «Низах» у писателя Са Цзюня встречается слово «ботинки»; в «Тюрьме» у Ло Фэна – «суп, собака, японец». Не только писатели использовали лексику русского языка, но и некоторые обычные крестьяне и дети на северо-восточных территориях Китая могли немного говорить по-русски.

Что касается кухни, то китайцы на северо-востоке также переняли некоторые блюда русской кухни. В Харбине много ресторанов русской кухни, можно посидеть в уютной кофейне, кафе-мороженое, интерьер этих заведений оформлен в русском стиле. Жители этого региона переняли у русских традицию отдыха, некоторые гастрономические предпочтения (пиво, колбаса, хлеб, маринованные огурцы). В настоящее время пиво, колбаса, хлеб, сливочное масло, икра и другие продукты стали для северо-восточных жителей важной частью их повседневного рациона. Здесь стоит сказать о производителях пива: в 1900 г. русский купец Лев Сицын, чтобы удовлетворить потребности жизни русских мигрантов, открыл в Харбине пивной завод, это был первый пивной завод в Китае.

И в архитектуре северо-восточных городов присутствует русский стиль. После того как в 1898 г. город Харбин стал центральным узлом КВЖД, вслед за ремонтом железной дороги приступили к планированию строительства города. В 1900 г. инженерный отдел КВЖД командировал архитектора Лефодеева в качестве главного инженера для проектирования торговых кварталов города. Архитектор первоначального города за основу взял проект Москвы, использовал все региональные особенности города, подготовил общий проект зданий города. Район порта был превращён в торговый район с тесными рядами магазинов, в настоящее время это двенадцатая улица, центральная улица, улицы Шанчжи и др., в прежние времена почти все торговые здания были выполнены в западном традиционном или русском стиле. Храм Святой Софии – это деревянная церковь, построенная в 1907 г. при содействии богатого купца Чистякова, который выделил 60000 р. на её сооружение. В 1923 г. она была разрушена и спустя годы вновь возведена, превратившись в величественный храм из камня, купол на вершине храма полностью отражал особенность русских зданий. В настоящее время этот своеобразный храм относится к охраняемым памятникам архитектуры и называется «Музей архитектурного искусства города Харбина». На Солнечном острове очень много

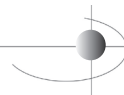
русских дач, что превратило его в курорт для высокопоставленных лиц. Такое проектирование изначально было определено макетом города, в качестве центра города выступала КВЖД, Харбин и прилегающие к нему районы. В 20–30-х гг. XX в. город Харбин называли «Восточной Москвой», «Маленьким Восточным Парижем», он был известен по всему миру.

Подобная преемственность русской культуры, на наш взгляд, имеет не только географическое, но и политическое обоснование.

У Цзюнчжун освещает в ряде работ проблему глубокого влияния русской литературы на китайскую культуру в различные исторические этапы. Это выразилось в литературно-идеологическом влиянии, во влиянии государственного курса на литературу и искусство и в литературно-духовном воздействии. Результат влияния состоит в том, что в некоторой степени установился путь развития современной китайской литературы при воздействии русской литературы на китайскую культуру, на протяжении долгого времени им затрагивались различные области, степень оказанного влияния была очень глубокой. С точки зрения пройденных этапов можно выделить ранние переводы в конце династии Цин, «огромную популярность русской литературы» во время движения «4 мая», всестороннее влияние в 1950-х гг., относительное охлаждение после 1960-х гг., новую волну популярности после реформ открытости, рациональное регулирование этого влияния в 1990-х. Учёный отмечает, что русская литература имеет глубокое воздействие на восприятие китайских читателей и даже в некоторой степени изменила систему культурных ценностей нескольких поколений [15, с.14–21].

Особенно популярны в Китае труды А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова, М. Горького и др.

Изучая значимость произведений А. С. Пушкина, Чжан Тефу, Цзэн Цулинь указывают на то, что его стихи «выпестовали поколение за поколением читателей и поэтов. Дух стремления к свободе, которым пропитаны его произведения, вдохновлял китайский народ, также стремившийся к свободе. Его художественный стиль, отличающийся искренностью, простотой, естественностью и ясностью, соответствует эстетическому вкусу китайских читателей» [9]. Данное высказывание позволяет эксплицировать некоторые особенности русского характера, изображае-



мые в национальной литературе: свободолобие, искренность, простота.

Ли Ляньшу отмечает, что китайских читателей привлекает в Чехове «сдержанный и уравновешенный характер, который близок китайскому складу ума» [8]. Исследователь оценивает важное влияние традиций Чехова на творческую манеру таких художников слова, как Лу Синь, Ша Тин и др.

Таким образом, второе направление исследования русской культуры определяется изучением её воздействия на культурную жизнь и быт Китая. Активное включение в лексический фонд жителей северного и восточного Китая русских наименований также является признаком интенсивного взаимодействия культур. Раскрывая смысловую грань, язык и стиль произведений русских

писателей, китайские исследователи формируют представление о менталитете, культуре и психологии жителей России. Второе направление исследования русской культуры позволяет выявить её место в контексте китайской реальности.

Таким образом, представленные нами условно два направления исследования русской культуры китайскими учёными (выявление специфики русской культуры через анализ истории, географии, языка и др. и установление воздействия русской культуры на китайскую) являются взаимодополняющими, позволяющими сформировать понимание культуры России не только с точки зрения её собственной ценности в мировом наследии, но и как участника активного межкультурного процесса, взаимодействия с другими культурами.

#### Список литературы

1. Большаков В. «Русский след» во Франции (часть 1) // Столетие [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.stoletie.ru/rossiya\\_i\\_mir/ruski\\_sled\\_vo\\_francii\\_chast\\_1.htm](http://www.stoletie.ru/rossiya_i_mir/ruski_sled_vo_francii_chast_1.htm) (дата обращения: 16.01.2016).
2. Ван Хунся. Поверхностный анализ идиом русского языка и русская культура // Меняющаяся коммуникация в меняющемся мире. Волгоград, 2012. № 6. С. 59.
3. Интервью с известным филологом-славистом Стефано Гардзонио [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vinograd.su/education/detail.php?id=42940> (дата обращения: 16.01.2016).
4. Кэвэнь В., Бернюкевич Т. В. Факторы, этапы становления и развития русской культуры Харбина // Вестн. Забайкал. гос. ун-та. 2013. № 5. С. 105–109.
5. Леже Л. Славянская мифология. Воронеж, 1908.
6. Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Т. I: Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра, 1992. С. 34–45.
7. Россия глазами испанцев (Образ РФ в сознании элит и общественном мнении Испании). М.: ИЛА РАН, 2007. С. 154.
8. Ли Ляньшу. Влияние Чехова на китайских писателей [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/litnas/texts/ml3/ml3-052-.htm> (дата обращения: 16.01.2016).
9. Перевод и изучение Пушкина в Китае в последние годы [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.erudition.ru/ref/id.47125\\_1.htm](http://www.erudition.ru/ref/id.47125_1.htm) (дата обращения: 16.01.2016).
10. 雷丽平《俄罗斯文化的形成、发展及其主要特征》西伯利亚研究 2001年4月 Лей Липин. Формирование, развитие и основные особенности русской культуры // Сибирские исследования, 2001. С. 41–44.
11. 南岚《浅析俄语成语中的民族文化特征》才智2014年5月 Нань Лан. Поверхностный анализ национальных культурных признаков в идиомах русского языка // Цай Чжи, май 2014. С. 257–258.
12. 金刚《刍议俄罗斯文化与现代东北文学》博士论文2007年 Цзинь Ган. Русская культура и современная китайская северо-восточная литература: дис. ... д-ра. Шан Дун. 2007.
13. 金冬旭《近代俄罗斯文化对中国的影响》世纪桥2011年 Цзинь Дунсю. Влияние современной русской культуры на Китай // Ши Цзицяо. 2011. № 9. С. 31–32.
14. 周力《俄罗斯文化的基本精神与外交》俄罗斯研究 2010年第4期 Чжоу Ли. Дух русской культуры и дипломатия // Русские исследования. 2010. № 4.
15. 吴俊忠《俄罗斯文学对中国文化的深层影响》深圳大学学报2006年第6期 У Цзюньчжун. Влияние русской литературы на китайскую культуру // Научный журнал при Шэньчжэньском ун-те. 2006. № 6. С. 14–21.

#### References

1. Bol'shakov V. «Russkii sled» vo Frantsii (chast' 1) // Stoletie [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://www.stoletie.ru/rossiya\\_i\\_mir/ruski\\_sled\\_vo\\_francii\\_chast\\_1.htm](http://www.stoletie.ru/rossiya_i_mir/ruski_sled_vo_francii_chast_1.htm) (data obrashcheniya: 16.01.2016).
2. Van Khunsya. Poverkhnostnyi analiz idiom russkogo yazyka i russkaya kul'tura // Menyayushchayasya kommunikatsiya v menyayushchemsya mire. Volgograd, 2012. № 6. S. 59.
3. Interv'yū s izvestnym filologom-slavistom Stefano Gardzonio [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.vinograd.su/education/detail.php?id=42940> (data obrashcheniya: 16.01.2016).
4. Keven' V., Bernyukevich T. V. Faktory, etapy stanovleniya i razvitiya russkoi kul'tury Kharbina // Vestn. Zabaikal. gos. un-ta. 2013. № 5. S. 105–109.
5. Lezhe L. Slavyanskaya mifologiya. Voronezh, 1908.
6. Lotman Yu. M. Izbrannye stat'i: v 3 t. T. I: Stat'i po semiotike i topologii kul'tury. Tallin: Aleksandra, 1992. S. 34–45.
7. Rossiya glazami ispantsev (Obraz RF v soznanii elit i obshchestvennom mnenii Ispanii). M.: ILA RAN, 2007. S. 154.
8. Li Lyan'shu. Vliyanie Chekhova na kitaiskikh pisatelei [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://feb-web.ru/feb/litnas/texts/ml3/ml3-052-.htm> (data obrashcheniya: 16.01.2016).
9. Perevod i izuchenie Pushkina v Kitae v poslednie gody [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://www.erudition.ru/ref/id.47125\\_1.htm](http://www.erudition.ru/ref/id.47125_1.htm) (data obrashcheniya: 16.01.2016).



10. 雷丽平《俄罗斯文化的形成、发展及其主要特征》西伯利亚研究 2001年4月 Lei Lipin. Formirovanie, razvitie i osnovnyye osobennosti russkoi kul'tury // Sibirskie issledovaniya, 2001. S. 41–44.
11. 南岚《浅析俄语成语中的民族文化特征》才智 2014年5月 Nan' Lan. Poverkhnostnyi analiz natsional'nykh kul'turnykh priznakov v idiomakh russkogo yazyka // Tsai Chzhi, mai 2014. S. 257–258.
12. 金刚《刍议俄罗斯文化与现代东北文学》博士论文 2007年 Tszin' Gan. Russkaya kul'tura i sovremennaya kitaiskaya severo-vostochnaya literatura: dis. ... d-ra. Shan Dun. 2007.
13. 金冬旭《近代俄罗斯文化对中国的影响》世纪桥 2011年 Tszin' Dunsyu. Vliyanie sovremennoi russkoi kul'tury na Kitai // Shi Tszitsyao. 2011. № 9. S. 31–32.
14. 周力《俄罗斯文化的基本精神与外交》俄罗斯研究 2010年第4期 Chzhou Li. Dukh russkoi kul'tury i diplomatiya // Russkie issledovaniya. 2010. № 4.
15. 吴俊忠《俄罗斯文学对中国文化的深层影响》深圳大学学报 2006年第6期 U Tszynchzhun. Vliyanie russkoi literatury na kitaiskuyu kul'turu // Nauchnyi zhurnal pri Shen'chzhen'skom un-te. 2006. № 6. S. 14–21.

**Библиографическое описание статьи**

Сунь Янь. Русская культура в исследованиях китайских учёных // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 137–143.

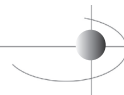
DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-137-142

**Reference to article**

Sun Yan. Russian Culture in Chinese Scholars' Research // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 137–143.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-137-142

*Статья поступила в редакцию 14.02.2016*



УДК 821.161.1  
ББК 83.3(2=411.2)

**Чжоу Сяовэй,**  
ассистент,

*Хэйлунцзянский институт иностранных языков,  
(150025, КНР, г. Харбин, зона развития Ли Минь, ул. Шиданайлу, 1),  
e-mail: 3076380781@qq.com*

### Исследование творчества Н. В. Гоголя в Китае

Юмор и ирония имеют свои особенности проявления в культуре. Произведения Н. В. Гоголя, содержащие сатиру на социальные явления, вызывают интерес у китайских учёных. В Китае есть много исследований о творчестве Н. В. Гоголя. Творчество русского писателя сравнивается с творчеством китайских художников. Актуален анализ творчества Н. В. Гоголя в контексте межкультурной коммуникации.

В статье анализируется творчество Н. В. Гоголя с точки зрения статуса литературы в культуре Китая. Рассматриваются исследования китайских учёных творчества Н. В. Гоголя, тем самым подтверждается интерес к его произведениям в Китае. Достаточно продуктивным для определения особенностей и возможностей диалога китайской и российской культур, на наш взгляд, является сравнение творчества Н. В. Гоголя и известного китайского писателя Лу Синь.

**Ключевые слова:** народность, культура, межкультурная коммуникация, особенность языков, сравнение.

**Zhou Xiaowei,**  
Assistant,

*Heilongjiang Institute of Foreign Languages  
(ul. Shidanaylu 1, Development Zone Li Min, Harbin, 150025 China),  
e-mail: e-mail: 3076380781@qq.com*

### Research of N. V. Gogol's Works in China

N. V. Gogol's humor and satire are very unique. Criticism of the society in his writings with the use of irony attracts interest of the vast majority of scholars in China. As a result, a lot of people in China analyze and compare his works with works of Chinese writers. It is through this analysis and comparison that the significance of N. V. Gogol's work in Chinese culture can be seen. This paper examines N. V. Gogol's social status and the influence his work has on Chinese literature.

First, the author outlines that one of the reasons why N. V. Gogol's compositions are so famous in Chinese literature and culture is that they have a nationalistic tone to them. Both Russian and Chinese cultures hold great admiration towards writers with nationalistic works.

Second, the paper shows the importance of N. V. Gogol's compositions through the examples of the researches conducted by other Chinese scholars.

Finally, a comparison is made between N. V. Gogol's writing style and that of a Chinese writer Lu Xun and great influence of their works on both Russian and Chinese culture and literature.

**Keywords:** nationality, culture, intercultural communication, language features, comparison.

Китайские исследователи проявляют активный интерес к творчеству Н. В. Гоголя. В качестве одной из важных причин этого интереса называется национальный характер произведений писателя. Данная особенность определяется китайскими учёными как народность. Кроме того, интерес к художественным особенностям произведений Гоголя связан и с изучением динамики лексической системы первой половины XIX в., перераспределением лексики и фразеологии по профессиональным, социальным, стилевым признакам, в соотношении русских и заимствованных, традиционно книжных и разговорных слов [8, с. 190].

Любовь Н. В. Гоголя к русскому языку, чувствительная гражданская ответственность в обращении к нему, чувство языкового вкуса,

«сообразности и соразмерности» (А. С. Пушкин) – факторы, определяющие позицию «Гоголь в языке и язык Гоголя». В своей статье «В чём же, наконец, существо русской поэзии и в чём её особенность» русский писатель говорил: «...Сам необыкновенный язык наш есть ещё тайна. В нём все тоны и оттенки, все переходы звуков от самых твёрдых до самых нежных и мягких; он беспределен и может, живой как жизнь, обогащаться ежеминутно» [8].

К числу наиболее известных литературно-художественных жанров, в которых присутствуют яркие крылатые выражения, безусловно, относятся комедии, басни, сатирические романы, повести, рассказы. Как писал Н. В. Гоголь, «трудно найти русского че-

ловека, в котором бы не соединялось вместе с умением пред чем-нибудь истинно возблагодарить – свойство над чем-нибудь истинно посмеяться» [7, с. 327]. Как известно, к числу самых «производительных» с точки зрения наличия крылатых выражений в российской литературе принадлежит «Недоросль» Фон-визина («Не хочу учиться, хочу жениться», «Да извозчики-то на что ж?», «Вот злонравия достойные плоды»); «Горе от ума» Грибоедова («А судьи кто?», «Служить бы рад, прислуживаться тошно», «В деревню, к тётке, в глушь, в Саратов» и т. д.); басни Крылова («А Васька слушает, да ест», «Попался, как ворона в суп», «А Ларчик просто открывался» и др.) [7, с. 327].

Сочинения Николая Васильевича Гоголя так же, несомненно, входят в число самых известных российских художественных текстов, содержащих крылатые слова и обороты, поскольку творчество Гоголя связано с проблемами народности. Как справедливо отметила известный российский исследователь идиом С. Г. Шулежкова, возникновение крылатых выражений в художественной литературе «зависит от масштаба таланта писателя, от близости его языка к народному языку, от вкусов читающей публики, от степени актуальности произведения, от его тиражей и т. д.» [11].

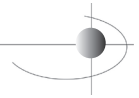
Гоголь пришёл в русскую литературу с идеей народности, которая стала для писателя центральной на всех этапах его творчества. О его первой книге «Вечера на хуторе близ Диканьки» А. С. Пушкин писал А. Ф. Воейкову: «Сейчас прочёл Вечера близ Диканьки. Они изумили меня. Вот настоящая весёлость, искренняя непринуждённая, без жеманства, без чопорности. А местами какая поэзия! Какая чувствительность! Всё это так необыкновенно в нашей нынешней литературе, что я доселе не образумился. Мне сказывали, что когда издатель вошёл в типографию, где печатались Вечера, то наборщики начали прыскать и фыркать, зажимая рот рукою. Фактор объяснил их весёлость, признавшись... что наборщики помирали со смеху, набирая его книгу. Мольер и Фильдинг, вероятно, были бы рады рассмешить своих наборщиков. Поздравляю публику с истинно весёлою книгою, а автору желаю дальнейших успехов. Ради Бога, возьмите его сторону, если журналисты, по своему обыкновению, нападут на неприличие его выражений, на дурной тон и проч.» [7, с. 327]. Но А. С. Пушкин в действительности был вторым, кто подчеркнул народность Гоголя как главную

черту его таланта. А первым был сам Гоголь. Именно Гоголь в письме к Пушкину от 21 августа 1831 г. сообщил поэту об эпизоде с наборщиками, добавив: «Из этого я заключил, что я писатель совершенно во вкусе черни» [1, с. 213].

Исследование творчества Н. В. Гоголя началось с 1920-х гг. Произведения Н. В. Гоголя были введены в Китай в основном в контексте использования его разоблачительной иронии в борьбе с явлениями капитализма. В 20–30-х гг. XX в. Лу Синь, Цюй Цюбо и другие учёные и писатели активно обсуждали произведения русского писателя, определяя его творчество яркими позитивными характеристиками. К примеру, Лу Синь писал: «У него большой литературный талант!», «Его ирония испытана!» В 40–50-х гг. исследования произведений Н. В. Гоголя имеют компаративистский характер и осуществляют задачи осмысления произведений китайской литературы, в частности произведения самого Лу Синя. В этот период в Китае активно переводятся произведения Н. В. Гоголя. В 60–70-х гг., поскольку наблюдались политические сложности в отношениях между КНР и СССР, подобных исследований практически не проводилось. С 80-х гг. изучение произведений Н. В. Гоголя возобновилось и был достигнут значительный прогресс в осмыслении значения его творчества в русской и мировой культуре.

Китайские учёные в это время опубликовали ряд монографий на эту тему. Известны такие труды, как «Н. В. Гоголь и его ирония» Цян Чжун Вэня; «Н. В. Гоголь и его творчество», «Н. В. Гоголь» Ху Чжанчжэня. Издание этих исследований демонстрировало широкоохватность и глубину изучения творчества Н. В. Гоголя в Китае и знание публикаций советского периода на эту тему. В книге «Н. В. Гоголь и его ирония» Цян Чжун Вэнь, определяя особенности «гоголевского смеха», указывал, что такой «смех» изначально был саркастическим, но потом менялся, приобретая глубокое социальное значение. Благодаря этому Н. В. Гоголь стал одним из величайших писателей в русской литературе. Цян Чжун Вэнь рассматривал иронию в творчестве Н. В. Гоголя в контексте сюжета и образов героев произведений писателя, отмечал наличие социальных реалий даже в описании событий, которые выглядят, на первый взгляд, абсурдными.

Одним из аспектов изучения творчества Н. В. Гоголя стало определение его влияния на китайскую литературу и культуру. Говоря о влиянии произведений Гоголя на китайскую



литературу, необходимо в первую очередь указывать воздействие на известного китайского писателя Лу Синя, творчество которого занимает важное место в литературе и общественно-политической мысли Китая первой половины XX в. Он по праву считается основоположником современной китайской литературы. Наиболее известные произведения Лу Синя – «Подлинная история А-Кью», «Дневник сумасшедшего». Его книги наполнены юмористической иронией над реальностью, что очень близко Гоголевскому «смеху сквозь слёзы». Ироническая манера Лу Синя в значительной степени усвоена из стиля Гоголя. Главными особенностями творчества Лу Синя, унаследованными от Гоголя, являются следующие две черты: – ирония над бытовыми явлениями; – ирония с намёком. Обе особенности связаны с крылатыми выражениями Гоголя.

Лу Синь высоко ценил Гоголя: «纵使时代不同, 国度不同, 也还使我们像是遇见了有些熟识的人物, 讽刺的本领, 在这里不及谈, 单说那独特之处, 尤其是在用平常事, 平常话, 深刻的显示出当时地主的无聊生活!» [10, с. 93]. «Несмотря на разное время, разные страны, мы встретились, и мы – одинаковые люди... Особенный стиль Гоголя, его описания, диалоги, события обычной жизни – всё это отразило скучную жизнь помещиков» [10, с. 93].

И Чи Жуй также считала, что, хотя многие крылатые выражения Гоголя относятся к обыденным явлениям, звучат из уст обычных людей, однако отражают типичные явления общества того времени. Лу Синь так же жил в стране, в которой политическая, социальная и экономическая среда были очень сложными. Поэтому, когда Лу Синь познакомился с творчеством Н. В. Гоголя, его особым языком, он стал писать о «маленьких людях», мелких чиновниках и даже разбойниках, бандитах, ворах, которые говорили простым «некрасивым» языком старого Китая.

Знание крылатых выражений Н. В. Гоголя имеет и лингвострановедческое, и дидактическое значение. Как известно, основополагающей целью обучения любому иностран-

ному языку, в том числе и русскому, является становление коммуникативного партнёра, способного адекватно использовать весь лингвистический арсенал изучаемого языка, поэтому практика речевого общения занимает одно из ведущих мест в обучении. Залогом успешного овладения языком является знание экстралингвистических особенностей, например культуры общения различных лингвострановедческих реалий [6, с. 75].

Так, в китайской фразеологии существует выражение, похожее на гоголевское «К нам едет ревизор», – 说曹操, 曹操到 – («Говоришь о Цао Цао, Цао Цао придет»). История этого выражения такова. Цао Цао был политиком Китайской Эпохи Троецарствия. Он достигал своих политических целей, пользуясь покровительством императора (примерно, как Распутин в России, который сыграл немаловажную роль в отношениях с царской семьёй и крахе династии Романовых). Данное китайское выражение метафорически означает, что у Цао Цао много шпионов, они существуют везде, действия Цао Цао очень быстрые, он может приехать в любое время и надо остерегаться его. Однако, когда мы переводим произведение Гоголя, никто не переводит «К нам едет ревизор» китайским «Говоришь о Цао Цао, Цао Цао придет». Причина очевидна – мы не должны переводить это выражение на китайский местным фразеологизмом, поскольку при этом исчезнет «дух русской культуры». Поэтому данное крылатое выражение переводится дословно и сопровождается комментарием переводчика.

В настоящее время, учитывая недостатки предыдущих исследований, необходимо, с одной стороны, проводить текстологические филологические исследования произведений Н. В. Гоголя для более предметного освоения его творчества, выявления художественных особенностей; с другой – следует рассматривать творчество великого русского писателя в контексте как культуры России, так и поиска линий диалога китайской и российской культуры, пространства их если не общих, то соотносимых смыслов [2, с. 144].

#### Список литературы

1. Белый А. Мастерство Гоголя. М.: Л., 1934. 353 с.
2. Бернюкевич Т. В. Исследования буддизма в России в конце XIX – первой половине XX в. в контексте развития философской компаративистики // Вестн. Санкт-Петерб. ун-та. Сер. 6. 2007. С. 143–154.
3. Гачев Г. Д. Национальные образы мира: курс лекций. М.: Академия, 1998. 429 с.
4. Гришаева Л. И. Прецедентные феномены как культурные скрепы (к типологии прецедентных феноменов) Титова. Феномен прецедентности и преемственность культур. Воронеж: Воронеж. гос. ун-т, 2004. 210 с.
5. Гудков Д. Б., Красных В. В. Русское культурное пространство и межкультурная коммуникация // Науч. докл. филол. фак-та МГУ. Вып. 2. М., 1998. 123 с.
6. Карпеченкова Ю. Г. Обучение крылатым выражениям русского языка. СПб., 2010.





7. Крылов В. Н. Н. В. Гоголь в юбилейных откликах (речах) начала XX в. // Н. В. Гоголь и русская литература. Материалы Девятых гоголевских чтений. М.: Фестпартнер, 2010. С. 327–335.
8. Тахмезова Э. Б. Гоголь в зеркале речевой культуры первой половины XIX века // Филология и человек. 2010. № 4. С. 133.
9. Философия. Политология. Социология. Психология. Право. Международные отношения. Вып. 4, дек. 2007. С. 143–154.
10. Чи Жуй. Заимствование иронии от Н. В. Гоголя. М.: Пекин, 2007.
11. Шулежкова С. Г. Крылатые выражения русского языка, их источники и развитие. М., 2002. С. 125–180.

#### References

1. Belyi A. Masterstvo Gogolya. M.; L., 1934. 353 s.
2. Beryukevich T. V. Issledovaniya buddizma v Rossii v kontse XIX – pervoi polovine XX v. v kontekste razvitiya filosofskoi komparativistiki // Vestn. Sankt-Peterb. un-ta. Ser. 6. 2007. S. 143–154.
3. Gachev G. D. Natsional'nye obrazy mira: kurs lektsii. M.: Akademiya, 1998. 429 s.
4. Grishaeva L. I. Pretsedentnye fenomeny kak kul'turnye skrepy (k tipologii pretsedentnykh fenomenov) Titova. Fenomen pretsedentnosti i preemstvennost' kul'tur. Voronezh: Voronezh. gos. un-t, 2004. 210 s.
5. Gudkov D. B., Krasnykh V. V. Russkoe kul'turnoe prostranstvo i mezhkul'turnaya kommunikatsiya // Nauch. dokl. filol. fak-ta MGU. Vyp. 2. M., 1998. 123 s.
6. Karpechenkova Yu. G. Obuchenie krylatym vyrazheniyam russkogo yazyka. SPb. 2010.
7. Krylov V. N. N. V. Gogol' v yubileinykh otklikakh (rechakh) nachala KhKh v. // N. V. Gogol' i russkaya literatura. Materialy Devyatykh gogolevskikh chtenii. M.: Festpartner, 2010. S. 327–335.
8. Takhmezova E. B. Gogol' v zerkale rechevoi kul'tury pervoi poloviny XIX veka // Filologiya i chelovek. 2010. № 4. S. 133.
9. Filosofiya. Politologiya. Sotsiologiya. Psikhologiya. Pravo. Mezhdunarodnye otnosheniya. Vyp. 4, dek. 2007. S. 143–154.
10. Chi Zhui. Zaimstvovanie ironii ot N. V. Gogolya. M.: Pekin, 2007.
11. Shulezhkova S. G. Krylatye vyrazheniya russkogo yazyka, ikh istochniki i razvitie. M., 2002. С. 125–180.

#### Библиографическое описание статьи

Чжоу Сяоэй. Исследование творчества Н. В. Гоголя в Китае // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 143–147.

#### Reference to article

Zhou Xiaowei. Research of N.V. Gogol's Works in China // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 143–147.

**Статья поступила в редакцию 29.01.2016**

# ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ДИСКУРС

## PHILOSOPHICAL–RELIGIOUS DISCOURSE

---

УДК 294.321  
ББК 87+86

**Андрей Михайлович Донец,**  
доктор исторических наук,  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
(670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6),  
e-mail: imbt@burinfo.ru

### О роли системы обетования в развитии личности как субъекта освобождения в буддизме<sup>1</sup>

В статье рассматривается система обетов в буддизме, раскрывается её место в буддийской сотериологии и определяется значение этой системы для развития личности в буддийской культуре. На основе тибетоязычных источников анализируется понимание обетов, принятое в тибетском буддизме. Выделяется три главных вида обетов (*sdom gsum*), принятых в тибетской традиции буддизма: обеты «индивидуального спасения» (пратимокши), бодхисаттвовские и тантрийские. Отмечается, что первые фиксируют принадлежность индивида к буддизму и определяют его статус по линии «мирское – ушедшее от мира», бодхисаттвовские определяют принадлежность человека к Махаяне, а тантрийские – к Ваджраяне. Анализ содержательной стороны обетов позволяет разделить их на следующие виды. К первому следует отнести обет прибежания к Трем Драгоценностям и обет порождения бодхичитты, которые квалифицируются как «входные двери» буддизма и Махаяны, а их принятие и соблюдение приводит к формированию конкретной базовой позиции личности и в значительной степени определяет магистральное русло течения её жизни. Ко второму виду относится большая группа обетов, которые регламентируют, каким именно образом следует себя вести в тех или иных ситуациях при общении с другими людьми. Их принятие и соблюдение приводит к формированию того, что можно квалифицировать как буддийскую культуру поведения. В группу же обетов третьего вида входят те, которые определяют особенности отношения индивида к тем или иным религиозным реалиям. В статье раскрывается психологическое содержание практики обетов и делается вывод, что система обетования в рамках буддийского мировоззрения предстаёт как фундамент религии. Она формирует базовую личностную позицию и культуру поведения, направляет деятельность человека в сотериологически значимое русло и способствует повышению уровня осмысленности совершения деяний и самоконтроля.

**Ключевые слова:** буддизм, личность, социализация, философия религии, махаяна, теология.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-147-153

**Andrey Mikhailovich Donets,**  
Doctor of History,  
Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies,  
Siberian Branch, Russian Academy of Sciences  
(ul. Sakhyanovoi 6, Ulan-Ude, 670047 Russia),  
e-mail: imbt@burinfo.ru

### The System of Vows for Development of the Personality as the Subject of Liberation in Buddhism<sup>2</sup>

The paper deals with the system of vows in Buddhism, reveals its place in the Buddhist soteriology and determines the significance of this system for the personality development in Buddhist culture.

On the basis of original language sources, the understanding of vows is analyzed as it was acknowledged in Tibetan Buddhism. Three main types of vows (tib. *sdom gsum*) are singled out in the Buddhist tradition: vows of

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ (Проект № 15-03-00804 «Самоопределение личности в буддийской религиозно-философской традиции»).

<sup>2</sup> The research has been financially supported by the Russian Humanitarian Scientific Fund (Project no.15-03-00804 “Self-Identity of a Personality in Buddhist Religious and Philosophical Tradition”).

“individual salvation” (prātimokṣa), the Bodhisattva Vows and the Tantric Vows. It is acknowledged that the former vows fix the individual to Buddhism and define his status in relation “worldly – gone from the world”. The vows of Bodhisattva define that an individual belongs to the Mahayana and Tantra, i. e. to the Vajrayana.

The analysis of the vow contents makes it possible to divide them into the following types. The first type of vows brings an individual to the shelter of Three Jewels that is qualified as the entrance “door” to Buddhism and to Mahayana. Their acceptance and observance make up a basic position of a personality and determines, to a great degree, the main stream of a person’s life.

The second type comprises a large group of vows that regulate behavior in different cases, in communication with other people. Their acceptance and observation makes what constitutes the Buddhist culture of behavior.

The third group of vows includes those that determine a specific attitude of an individual to religious realities of any kind. The paper discloses the psychological content of the vows, which brings to the conclusion that the system of vows is fundamental in religion. It forms the basic personal position and the culture of behavior. It directs human activity in soteriological way and it makes people’s actions more meaningful and increases self-control.

**Keywords:** Buddhism, personality, socialization, philosophy of religion, Mahayana, theology.

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-147-153**

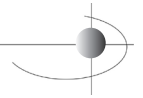
Буддизм довольно давно не только укоренился как одна из традиционных религий России, но и, перешагнув культурные границы ареала своего первоначального бытования (Бурятия, Калмыкия, Тува), начал входить в культурное пространство нашей страны [2; 3; 9]. Становится всё больше людей, вторичная социализация которых проходит в рамках буддийской культуры. Это вызывает закономерный интерес к проблеме личности в буддизме, исследованию механизмов её самоопределения в культуре и возможностей её адаптации к новым культурным реалиям [8]. В ряде работ были рассмотрены религиозно-философские основания буддийской персонологии [4; 5; 6; 7, с. 15–50], её аксеологические и этические аспекты [1; 7, с. 51–67; 10; 11; ]. В предлагаемой статье рассмотрена роль такого важного культурного инструмента, как обязательства по исполнению конфессионально одобряемых норм религиозного поведения (обеты) и их роль в формировании буддийской личности.

Буддизм немислим без системы обетования. Даже простое становление буддистом осуществляется благодаря акту принятия обета прибегающего к Трёх Драгоценностям (Будде, Учению, Общине) вплоть до обретения личного Просветления (к «Будде, Учению и Общине высшим / До Просветления я буду прибегать» [19]). Объяснению обетов и связанных с ними вопросов посвящена Виная (тиб. *‘dul ba* – «обуздание, усмирение, укрощение») – один из трёх главных разделов буддийского Канона (Трипитаки). Крупный тибетский религиозный деятель Цонкапа (1357–1419), положивший основание «желтошапочной» традиции Гелуг, которая получила большое распространение в Центральной Азии, отмечает известный историк религии Туган (*Thuu bkwan*, 1737–1802), начал свою обширную деятельность с проповедования

нравственной дисциплины Винаи как фундамента, без наличия которого буддизм просто не может существовать [18, с. 279–280]. В Сутрах при описании качеств Будды обычно упоминается его обузданность (*‘dul ba*), буддийское Учение нередко именуется «драгоценным Учением Винаи», а буддист называется словом «винея» (тиб. *gdul bya*) – «подлежащий обузданию, обуздываемый». В тибетоязычной буддийской литературе мы обнаруживаем пользующиеся популярностью произведения жанра *sdom gsum* (три обета), посвящённые специальному исследованию и анализу обетов «индивидуального спасения» (пратимокши), бодхисаттовских и тантрийских.

Изложенное прямо указывает на фундаментальную роль обуздания в буддизме. Известный индийский мыслитель Шантидева (VII в.), считающийся тибетскими учёными монахами одним из основателей философской школы мадхьямика-прасангика, объясняет это следующим образом: причиной всего хорошего и плохого в мире является ум (*sems*), поскольку именно он порождает деяния, совершение которых приводит к образованию и накоплению кармы (*las*), а уж она-то и творит непосредственно всё сущее. Ум в его обычном состоянии очень плохо поддаётся контролю, вследствие чего уподобляется буддистами дикому быку. Поэтому человек, желающий себе блага – получения хорошего рождения, освобождения из круговорота феноменального существования (сансары) и даже обретения положения Будды, должен приложить все усилия, чтобы сделать контролируемым и послушным свой ум [20, л. 39А].

Немаловажную роль в процессе реализации подобного обуздания ума играет использование системы обетования. Принятие обетов (тиб. *dam tshig* – «высшее слово», *sdom pa* – «связывающий, прекращающий») явля-



ется серьёзным шагом, приводящим к формированию определённой позиции личности и в значительной степени детерминирующим последующую жизнь человека. В частности, оно обуславливает образование в сознании индивида соответствующих установок, которые поддерживаются и усиливаются при повторном, регулярном или периодическом принятии тех же самых обетов. Этим объясняется то, например, что буддийские наставники рекомендуют принимать ритуально обеты Махаяны вообще и тантрийские обеты, в особенности при наличии любой подходящей возможности. Обеты прибегания к Трёх Драгоценностям и бодхичитты (обещание достичь положения Будды ради установления в нём всех существ) обычно принимаются ежедневно путём многократного повторения их формул. Десять тантрийских обетов по пяти Родам (*rigs Inga so so*), согласно некоторым руководствам, тоже следует принимать («порождать») каждый день.

Психологи констатируют, что человек не так уж и часто действует чисто рационально, полностью сознавая и контролируя ситуацию, в которой он находится. Нередко с ним просто нечто случается, а уж потом он старается найти приемлемое рациональное объяснение и оправдание своих поступков. Наличие же обета-установки, как показывает опыт, способствует значительному повышению уровня самоконтроля. Когда, например, в некой ситуации случается так, что человек собирается совершить поступок, запрещаемый принятым обетом, то его как бы нечто удерживает, благодаря чему он может одуматься – осознать ситуацию и нежелательность осуществления данного деяния. Аналогичным образом в соответствующей ситуации обет-установка «подталкивает» к совершению желательного поступка, согласующегося с обетом.

Изложенное позволяет охарактеризовать обет-установку как специфическое энерго-информационное образование, в котором энергетическая составляющая обуславливает описанные выше удерживание или подталкивание, а информационная компонента определяет то, в какой именно ситуации это происходит. С этой точки зрения становится понятным, почему буддийские наставники рекомендуют повторные принятия обетов: это должно поддерживать и даже усиливать энергетическую и информационную составляющие установки таким образом, чтобы обеспечить достаточно высокий уровень функционирования обета. Ведь во время повторного принятия обета человек ещё больше закреп-

ляет в памяти смысл обета, тем самым упрочивая информационную составляющую установки, в результате чего при восприятии соответствующей ситуации у этой составляющей сразу возникает семантический резонанс с ней, что приводит к быстрой активизации энергетической компоненты. Кроме того, процесс принятия обета индивидом фактически состоит в принятии твёрдого решения совершать нечто или воздерживаться от чего-то, а это, несомненно, способствует укреплению и усилению энергетической составляющей, благодаря чему в соответствующей ситуации данный обет-установка будет эффективнее проявляться в «подталкивании» и «удерживании».

В тибетской традиции буддизма выделяют три главных вида обетов (*sdom gsum*), а именно обеты «индивидуального спасения» (пратимокши), бодхисаттвовские и тантрийские. Обеты первого вида фиксируют принадлежность индивида к буддизму и определяют его статус по линии «мирское – ушедшее от мира». В Винае выделяют восемь таких статусов: 1) мирянин; 2) мирянка; 3) послушник; 4) послушница; 5) послушница, готовящаяся к принятию монашества; 6) монах; 7) монахиня; 8) принявший однодневные обеты. Бодхисаттвовские обеты определяют принадлежность человека к Махаяне, а тантрийские – к Ваджраяне, являющейся одной из двух главных Колесниц (ян) Махаяны. Поэтому принятию вторых обязательно предшествует принятие первых.

Анализ содержательной стороны буддийских обетов позволяет разделить их на три вида. К первому следует отнести обет прибегания к Трёх Драгоценностям и обет порождения бодхичитты, которые квалифицируются как «входные двери» буддизма и Махаяны, а их принятие и соблюдение приводит к формированию конкретной базовой позиции личности и в значительной степени определяет магистральное русло течения её жизни. Ко второму виду относится очень большая группа обетов, которые регламентируют то, каким именно образом следует себя вести в тех или иных ситуациях при общении с другими людьми. Их принятие и соблюдение приводит к формированию того, что можно квалифицировать как буддийскую культуру поведения. В группу же обетов третьего вида входят те, которые определяют особенности отношения индивида к тем или иным религиозным реалиям.

Таким образом, с точки зрения психологии роль принятия и соблюдения обетов за-



ключается, прежде всего, в формировании базовой личностной позиции и магистрального русла течения жизни, буддийской культуры поведения и специфических особенностей системы религиозного действия, а также в повышении уровня самоконтроля, обеспечивающего реализацию обуздания ума. Однако феномен буддийского обетования не исчерпывается только этим. Анализ позволяет обнаружить ещё один важный аспект, который будет уместным охарактеризовать как религиозно-мистический.

Дело в том, что, по мнению буддистов, обет не только даётся («дал клятву, дал обещание»), но и получается (*len pa*). Во время совершения ритуала принятия обета происходит наделение реципиента обетом, передаваемым по традиции, исходящей, как полагают, от самого Будды Шакьямуни. Если бы принятие обета заключалось в простом давании обещания в торжественной обстановке и формировании на этой основе описанного выше энергоинформационного образования, то не было бы никакой необходимости сохранять на протяжении веков традиции обетования и передавать обеты ритуально. Однако буддисты крайне серьёзно и бережно относятся к сохранению и передаче традиций обетования, и если какая-то из этих традиций прерывалась по тем или иным причинам, то это приводило к прекращению практики принятия соответствующих обетов. Так, на протяжении многих веков в Тибете не было монахинь, поскольку прерывалась соответствующая традиция. Следовательно, во время ритуального принятия обета происходит передача и получение чего-то такого, что, очевидно, играет важнейшую роль в буддийской системе обетования. Что же это такое?

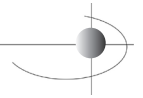
В пользующейся большой популярностью у буддистов «Сутре о мудрости и глупости» говорится, что принятие монашеских обетов создаёт неизмеримые заслуги (т. е. положительную карму), очищает от грехов и т. п. [12, с. 98–99]. Весьма сомнительно, чтобы подобный эффект приписывался только простому принятию некоторого благого решения, выраженному в соответствующих словах обетования. Поскольку же указанный эффект буддисты нередко приписывают действию силы благого (*dge ba*), или благой силе, то можно сделать вывод о том, что во время ритуального принятия обетов производится передача и получение новой силы, которая квалифицируется как благая, и в качестве таковой, осуществляет очищение от грехов (*sdig pa*) и неблагих (*mi dge ba*) факторов, а также соз-

даёт заслуги (*bsod nams*) и порождает благие факторы.

Какое же отношение имеет эта благая сила к энергоинформационному образованию обета-установки? Очевидно, она прочно связана с энергетическим и информационным компонентами и, в качестве третьей составляющей, вместе с ними конституирует то, что будет уместным назвать термином «феномен обета», обозначающим принятый обет именно в том виде, в каком он имеет место и функционирует у буддиста. Когда во время ритуального принятия обета передающий этот обет наставник (*slob dpon*) произносит сакральную формулу обетования, происходит актуализация имеющегося у него феномена обета, наделённого всеми тремя своими составляющими. Когда же получающий обет ученик (*slob pa*) произносит вслед за наставником эту формулу, у него происходит формирование обета-установки, к двум составляющим которого присоединяется возникшая, вероятно, благодаря индуцированию соответствующая благая сила, в результате чего и образуется целостный феномен обета, обладающий всеми тремя своими компонентами.

Получив и связав с обетом-установкой эту благую силу, стараются её сохранить на должном уровне и по возможности даже развивать посредством повторного ритуального принятия обетов (это утверждение, впрочем, не касается обетов мирян, послушников и монахов), регулярного «порождения» обетов самостоятельно путём повторения соответствующих формул, конкретного осуществления их на практике, а в случае нарушения – благодаря «исправлению» (*bcos*) через покаяние (*bshags*) и восстановлению, принимая твёрдое решение никогда не нарушать их впредь. Подобная практика обеспечивает то, что называется «сохранением обетов в чистоте». При этом, очевидно, предполагается то, что сохранение обетов в чистоте обуславливает пребывание благой силы в активном состоянии, вызывающее очищение от грехов и порождение заслуг.

Подтверждением верности этой мысли может служить то, что, как полагают тантристы, благодаря одному только соблюдению в чистоте принятых обетов системы Ануттара-йога-тантра, даже без занятий практикой созерцания по методу реализации Идама, обязательно обретают положение Будды, затратив на это от семи до шестнадцати рождений [13, л. 125А]. Эта идея послужила основой возникновения и культивирования особой



практики, состоящей в ежедневном чтении текстов определённого типа, благодаря чему, как полагали, соблюдалась в чистоте все принятые обеты (см., напр. в: [15; 16]).

Буддийские наставники утверждают, что совершение некоторого благого деяния, соответствующего принятому обету, порождает значительно больше заслуг, чем совершение того же деяния без предварительного принятия этого обета. Аналогичным образом совершение неблагодарного (греховного) деяния, идущего вразрез с принятым обетом, порождает значительно больше отрицательной кармы, чем его же совершение без предшествующего принятия данного обета. Здесь, очевидно, подразумевается то, что происходит суммирование плода от совершения деяния с плодом от выполнения или нарушения обета. Следовательно, одной из целей культивирования системы обетования полагается возможность более быстрого накопления благодаря ей огромного собрания заслуг, признаваемого важнейшей причиной получения хорошего рождения, освобождения из круговорота феноменального существования и обретения положения Будды.

Однако у этой «медали» имеется и обратная сторона: нарушение обетов, по мнению буддистов, способно приводить к частичному или даже полному блокированию продвижения по пути совершенствования, уменьшая или сводя к нулю успешность практики, а также может уничтожать уже накопленные заслуги и порождает отрицательные кармические последствия, тяжесть которых обуславливается важностью нарушенных обетов. Так, полагают, что из-за совершения греха, относящегося к категории тантрийского «коренного падения» (*rtsa ltung*), можно попасть в самый ужасный из адв – Ваджарный (алмазный), срок пребывания в котором отличается крайней продолжительностью, но зато после ухода из него, по поверью, сразу обретают Нирвану.

В связи с нарушением принятых обетов буддисты говорят о феномене самоумножения греха. Так, грех нарушения одного монашеского обета из V разряда «поражения» (*pham pa*), куда входят четыре обета – не убий, не воруй, не лги, соблюдай целомудрие, на вторые сутки по его совершению превращается в шесть грехов, на третьи – в двенадцать, на четвёртые – в двадцать четыре и т. д. [14, л. 5]. А к греху совершения тантрийского «коренного падения» каждые сутки автоматически добавляется по одному такому же греху [17, л. 15Б]. Аналогичный

феномен обнаруживается и у заслуг. Так, отмечает Шантидева, когда происходит подлинное порождение бодхичитты на основе принятия соответствующего обета, при этом возникают заслуги, которые будут возрастать и умножаться сами собой днём и ночью [20, л. 6А]. Этот феномен самоумножения грехов и заслуг предполагает то, что карма, образовавшаяся в результате реализации чего-то крайне важного (положительно или отрицательно) и ключевого в религиозном плане, причём имеющего непосредственное отношение к принятым обетам, может автоматически умножаться.

Иногда принятие обета предшествует и служит основой реализации качества, наличие которого предполагается этим обетом. Например, принятие обета прибегания к Трёх Драгоценностям не всегда сопровождается актом самого прибегания и возникновением соответствующего качества, благодаря наличию которого индивид квалифицируется как действительно прибегнувший и прибегающий. Чаще всего качество прибегания начинают реализовывать и развивать уже после принятия этого обета путём многократного повторения формулы прибегания и соответствующего созерцания. Аналогичным образом происходит и реализация бодхичитты: соответствующая предъявляемым требованиям бодхичитта возникает только благодаря занятиям определённой практикой после принятия её обета. Это приводит к мысли о том, что принятие обетов в указанных случаях, очевидно, наделяет способностью быстро и правильно реализовать нужное качество. Принятие обета играет подобную роль и в ряде других случаев. Поскольку наделение способностью реализовать нечто обычно приписывают силе благословения (*byin rlabs*), то можно высказать предположение о том, что – хотя бы в некоторых случаях – входящая в состав феномена обета благая сила сочетается с силой благословения, способствующей реализации соответствующего обету качества. И так как реализация подобного качества означает соблюдение обета, то можно предположить, что любой феномен обета содержит силу благословения, помогающую выполнять обещание, даваемое в форме обета.

Таким образом, система обетования в рамках буддийского мировоззрения предстаёт как фундамент религии, она формирует базовую личностную позицию и культуру поведения, направляет деятельность человека в определённое русло, способствует повы-

шению уровня осмысленности совершения деяний и самоконтроля. Принятие обетов наделяет особой благой силой, очищающей от грехов и негативных факторов, создающей заслуги и способствующей быстрой реализации и развитию позитивных качеств.

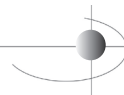
Соблюдение принятых обетов обеспечивает ускоренное и беспрепятственное продвижение по пути совершенствования. Польза от культивирования системы обетования расценивается как значительно превышающая возможный вред.

#### Список литературы

1. Аюшеева Д. В. Законы нравственной дисциплины в тибетском буддизме // Вестн. Бурят. гос. ун-та. 2009. № 8. С. 3–8.
2. Бернюкевич Т. В. Буддийские идеи в культуре России конца XIX – первой половины XX века: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Чита, 2010.
3. Бернюкевич Т. В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX – первой половины XX века // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 153–163.
4. Донец А. М., Нестеркин С. П. Онтология личности в тибетском буддизме // Вестн. БНЦ СО РАН. 2014. № 3 (15). С. 173–183.
5. Донец А. М., Нестеркин С. П. Учение о личности в тибетской схоластике // Вестн. БНЦ СО РАН. 2011. № 1. С. 71–80.
6. Нестеркин С. П., Донец А. М. Персоналогические доктрины религиозно-философских школ индийского буддизма (по материалам тибетской доксграфии) // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–3. С. 184.
7. Нестеркин С. П. Личность в буддизме махаяны. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. 243 с.
8. Нестеркин С. П. Семиотические аспекты религиозной толерантности (на материале буддизма махаяны) // Гуманитарный вектор. 2008. № 3. С. 42–45.
9. Нестеркин С. П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России // Вестн. Бурят. ун-та, 2009. Вып. 6а. С. 16–20.
10. Пупышева Н. В. Система ценностей в буддизме: источники ценностей и уровни развития личности // Вестн. БНЦ СО РАН. 2015. № 3 (19). С. 187–199.
11. Пупышева Н. В. Природный и социальный аспекты развития личности в терминах системы великих элементов [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2. Режим доступа: <http://www.science-education.ru/129-22334> (дата обращения: 26.10.2015).
12. Сутра о мудрости и глупости / пер. с тибет. Ю. М. Парфионовича. М., 1978.
13. Bla ma mchod pa'i khrid yig gsang ba'i gnad rnam par phyed ba snyan rgyud man ngag gi gter mdzod ces bya ba bzhugs so. dGal ldan theg chen gling gi bkra shis chos spel grwa tshang. Ксил., 147 л.
14. bSkal bzang thub dbang. sDom gsum so so'i sngo bgrang bshags sdom bya tshul bdud rts'i'i chu rgyun zhes bya ba bzhugs so. Ксил., 6 л. Б./м.
15. Chos kyi rgyal mtshan. Thun drug tu nyams su len pa'i mal 'byor bzhugs so. Ксил., 13 л. Б./м.
16. dKon mchog bstan pa'i sgron me. Tshes gcig gi nyams len bya tshul. dPal ldan bkra shis 'khyil. Ксил., 24 л.
17. Ngag dbang blo bzang chos ldan. sNgags kyi bslab bya dngos grub 'byung gnas zhes bya ba bzhugs so. Ксил., 16 л. Б./м.
18. Thuu bkwan. Grub mtha' bzhugs so. 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.
19. sKyabs 'gro bzhugs so // bsTod smon phyogs bsgrigs. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang. Zi ling, 1993.
20. Zhi ba'i lha. Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa. Б./м. Ксил., 176 л.

#### References

1. Ayusheeva D. V. Zakony npravstvennoi distsipliny v tibetskom buddizme // Vestn. Buryat. gos. un-ta. 2009. № 8. S. 3–8.
2. Bernyukevich T. V. Buddiiskie idei v kul'ture Rossii kontsa XIX – pervoi poloviny XX veka: avtoref. dis. ... d-ra filos. nauk. Chita, 2010.
3. Bernyukevich T. V. O retseptsii buddiiskikh idei v filosofii Rossii kontsa XIX – pervoi poloviny XX veka // Voprosy filosofii. 2011. № 4. S. 153–163.
4. Donets A. M., Nesterkin S. P. Ontologiya lichnosti v tibetskom buddizme // Vestn. BNTs SO RAN. 2014. № 3 (15). S. 173–183.
5. Donets A. M., Nesterkin S. P. Uchenie o lichnosti v tibetskoj skholastike // Vestn. BNTs SO RAN. 2011. № 1. S. 71–80.
6. Nesterkin S. P., Donets A. M. Personologicheskie doktriny religiozno-filosofskikh shkol indijskogo buddizma (po materialam tibetskoj doksografii) // Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya. 2015. № 2–3. S. 184.
7. Nesterkin S. P. Lichnost' v buddizme makhayany. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2011. 243 s.
8. Nesterkin S. P. Semioticheskie aspekty religioznoi tolerantnosti (na materiale buddizma makhayany) // Gumanitarnyi vektor. 2008. № 3. S. 42–45.
9. Nesterkin S. P. Osnovnye tendentsii razvitiya buddizma v sotsiokul'turnom prostranstve Rossii // Vestn. Buryat. un-ta, 2009. Vyp. 6a. S. 16–20.
10. Pupyshcheva N. V. Sistema tsennostey v buddizme: istochniki tsennostey i urovni razvitiya lichnosti // Vestn. BNTs SO RAN. 2015. № 3 (19). S. 187–199.
11. Pupyshcheva N. V. Prirodny i sotsial'ny aspekti razvitiya lichnosti v terminakh sistemy velikikh elementov [Elektronnyy resurs] // Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya. 2015. № 2. Rezhim dostupa: <http://www.science-education.ru/129-22334> (data obrashcheniya: 26.10.2015).
12. Sutra o mudrosti i gluposti / per. s tibet. Yu. M. Parfionovicha. M., 1978.
13. Bla ma mchod pa'i khrid yig gsang ba'i gnad rnam par phyed ba snyan rgyud man ngag gi gter mdzod ces bya ba bzhugs so. dGal ldan theg chen gling gi bkra shis chos spel grwa tshang. Ksil., 147 l.
14. Bskal bzang thub dbang. Sdom gsum so so'i sngo bgrang bshags sdom bya tshul bdud rts'i'i chu rgyun zhes bya ba bzhugs so. Ksil., 6 l. B./m.



15. Chos kyi rgyal mtshan. Thun drug tu nyams su len pa'i mal 'byor bzhugs so. Ksil., 13 l. B./m.
16. dKon mchog bstan pa'i sgron me. Tshe gcig gi nyams len bya tshul. dPal ldan bkra shis 'khyil. Ksil., 24 l.
17. Ngag dbang blo bzang chos ldan. sNgags kyi bslab bya dngos grub 'byung gnas zhes bya ba bzhugs so. Ksil., 16 l. B./m.
18. Thuu bkwan. Grub mtha' bzhugs so. 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.
19. sKyabs 'gro bzhugs so // bsTod smon phyogs bsgrigs. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang. Zi ling, 1993. C. 1–4.
20. Zhi ba'i lha. Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa. B./m. Ksil., 176 l.

**Библиографическое описание статьи**

*Донец А. М.* О роли системы обетования в развитии личности как субъекта освобождения в буддизме // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 148–153.

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-147-153**

**Reference to article**

*Donets A. M.* The System of Vows for Development of the Personality as the Subject of Liberation in Buddhism // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 148–153.

**DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-147-153**

**Статья поступила в редакцию 18.02.2016**





УДК 299.4  
ББК 64.5

**Артём Вадимович Жуков,**  
доктор философских наук, профессор,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30),  
e-mail: artem\_jukov68@mail.ru

### Факторный анализ становления монгольской религиозности

Статья посвящена попытке факторного и историко-эволюционного анализа становления монгольской религиозности, который имеет целью показать, что ведущим фактором этого процесса является геополитическое положение Центральной Азии, как зоны контактов этносов и цивилизаций, а также становление номадизма как основы кочевой культуры. Новизна работы заключена в положении о том, что смешение изначально различных традиций стало основой монгольской религиозности, ритуальная основа которой была обусловлена формированием мифологии и пантеона со строго упорядоченной иерархией божеств. Авторская гипотеза заключается в указании на то, что эффективность воздействия на монгольскую религиозность зависит от степени и длительности воздействия на этническую среду, а также соответствия и способности религии ассимилировать в себя традиционные идеи монгольского мировоззрения. Теоретическое значение статьи заключается в разработке идеи о двустороннем процессе взаимодействия между монгольской религиозностью, которая с одной стороны подвергалась социально-обусловленным воздействиям со стороны организованных религий, а с другой – сама влияла на взаимодействующие с ней религии, посредством восприятия только тех элементов, которые оказывались максимально приспособлены к региональным и этническим условиям. Практическое значение статьи заключается в анализе и оценке современной религиозной ситуации в монгольской среде, где значимое место занимают религиозные идеи, связанные с влиянием глобализирующейся культуры и выполняющие политические и экономические функции. Однако, как показывает автор, реактуализация традиции по-монгольски трансформирует их в культе Чингисхана, Тэнгри, практиках буддизма и шаманизма, которые продолжают в изменяющихся условиях олицетворять монгольскую идею и религиозность.

**Ключевые слова:** монгольская религиозность, Центральная Азия, религиозная традиция, Чингис-хан, Тэнгри, буддизм, шаманизм.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-154-160

**Artem Vadimovich Zhukov,**  
Doctor of Philosophy, Professor,  
Transbaikal State University  
(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, Russia, 672039),  
e-mail: artem\_jukov68@mail.ru

### Factor Analysis of Mongolian Religiousness Formation

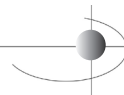
The paper presents an attempt of factor, historical and evolutionary analysis of Mongolian religiousness formation, which aims to show that the leading factor in this process is the geopolitical position of Central Asia as a zone of ethnicities and civilizations' contact, as well as nomadism formation as the basis of nomadic culture. The novelty of the work lies in the position that mixing of initially different traditions has become the basis of Mongolian religiousness, the ceremonial foundation of which was due to the formation of mythology and pantheon with a strictly ordered hierarchy of deities. The author's hypothesis is included in pointing out that the effectiveness of the impact on the Mongolian religiousness depends on the degree and duration of influence on ethnic environment, as well as compliance and ability to assimilate religious ideas of traditional Mongolian ideology.

The theoretical significance of the paper is to develop ideas on the bilateral process of interaction between Mongolian religiousness, which on the one hand is exposed to the socio-caused influences from the direction of organized religions, and on the other hand, it affects the religions, which interacted with it by means of perception of only those elements that are adapted to the maximum to regional and ethnic conditions.

The practical significance of this paper is to analyze and assess current religious situation in the Mongolian environment where a significant place is occupied by religious ideas associated with the influence of globalized culture and fulfilling political and economic functions. However, as the author shows, re-actualization of tradition in Mongolian transforms them into the cult of Genghis Khan, Tengri, practice of Buddhism and shamanism, which continue to personalize the Mongolian idea and religiousness under the changing conditions.

**Keywords:** Mongolian religiousness, Central Asia, religious tradition of Genghis Khan, Tengri, Buddhism, Shamanism.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-154-160



Одним из важнейших в геополитическом отношении регионов Центральной Азии является Монголия, представляющая территорию совместного проживания различных этнических групп, составляющих сегодня монгольский народ. Превалирует среди них этническая группа халха-монголов, что не мешает другим монгольязычным группам так же причислять себя к монгольскому народу [18]. Большинство монголов – верующие, многие из которых исповедуют традиционные для Монголии локальные культы и культы предков. Среди них распространён шаманизм, а также буддизм в форме гелугпа. Отдельные этнические группы исповедуют ислам и православие. Часть городских жителей исповедует протестантизм, который имеет внеэтническую форму [7, с. 37].

Монгольская религиозность как явление культуры исследована в трудах Н. В. Абаева [1], Б. В. Базарова [2], Д. Банзарова [3], Ш. Бира [4], Н. Я. Бичурина [5], Ц. П. Ванчиковой и С. Цэдэндамба [6], А. С. Железнякова [10], Т. Д. Скрынниковой [22], Л. Е. Янгутова [29] и других. Однако факторный анализ пока не был применён по отношению к исследованиям развития религиозности у монголов. Методология работы основана на положениях историко-эволюционного подхода, разработанного в светском классическом религиоведении [14, с. 143], и дефинициях религиозности как категории, которая может быть определена как свойства личности или группы людей, которое выражает их отношение к миру религиозных существей [16].

Монгольская религиозность не является застывшей структурой, а находится в стадии становления, на что оказывает влияние несколько факторов. Во-первых, на развитие религиозности монгольских народов влияет то, что они изначально были расселены на территории Центральной Азии – региона, который является одним из наиболее значимых областей Евразии. Уникальность положения этих территорий заключается в том, что географические, климатические и другие природные особенности сделали их местом, где кочевые культуры соседствуют с земледельческими. Поэтому контакты народов, обладающих различным хозяйственно-бытовым укладом, стали одним из ощутимых источников формирования особого пространства культуры, в которой присутствуют черты смешения [8, с. 7].

В то же время в науке устоялся тезис о том, что монгольская материальная культура и связанная с ней духовность и религиоз-

ность оказались сформированы в условиях номадизма, то есть кочевого образа жизни, ставшего субстанциональной сущностью монгольского мировоззрения, который был обусловлен климатическим и географическим факторами. Номадизм является отличительной особенностью культуры Центральноазиатского региона, где, как показывает А. С. Железняков, была сформирована отдельная цивилизация, которая существенно отличалась от соседних стран. Поэтому монголы с древности имеют собственные цивилизационные приоритеты и ценности, которые направляют их на поиск своего особого места в политической и цивилизационной структуре мира [10, с. 23].

Начало формирования монгольского субстрата в Центральной Азии относят к веку раннего металла. Уже тогда протомонголы представляли собой отдельное историко-культурное образование и были связаны с так называемым центрально-азиатским этническим котлом, с периодичностью выплескивавшим многочисленные группы кочевников, стремившихся к захвату новых, обширных территорий. В современных условиях география расселения потомков монголов, считающих себя монголами, выходит за пределы Центральной Азии. Всё это вместе не может не влиять на отношение к могущей принимать различную форму религиозности монгольских этнических групп [17, с. 126].

Во-вторых, фактором, влияющим на формирование монгольской религиозности, стало образование единого монгольского государства в XIII в., в рамках влияния которого оказалась материальная и духовная культура прежде разрозненных монгольских племён [3, с. 97]. Многие исследователи отмечают, что обретение единого государства, как следствие единой монгольской идентичности, существенным образом повлияло на состояние религиозности монголов, где появлялись новые божества, а другие приобретали новый, специфический статус. Как показывает П. О. Рыкин, монгольская культура напрямую связана с влиянием личности Чингисхана, которая выходит за пределы имманентного мира, и Великой Монгольской империей, также обретающей мифологически ценностные характеристики [21, с. 75].

Третьим фактором формирования религиозности монголов является естественное соседство этих этносов с китайским государством. В течение всего периода развития цивилизации монголы, благодаря процессам культурной диффузии и стремлению к за-

имствованию достижений развитого соседа, испытывают разнообразное воздействие китайской культуры. В науке известны такие (распространяющиеся благодаря диффузии и популярные как в Китае, так и в Монголии с древности и до сих пор) идеи, как поклонение Небу и правителю, воспринимаемому в качестве сына Неба [4, с. 82]. Кроме этого, с идейным влиянием маньчжурского Китая связано распространение влияния буддийской религии, которая использовалась в целях духовного умиротворения монголов в период позднего средневековья. В частности, вместе с принятием буддизма монголы восприняли ряд идей и практик, имеющих китайское происхождение, среди них поклонение Богдыхану, как лицу олицетворяющему Небо и практики деификации.

Четвёртым фактором, оказавшим значительное влияние на формирование современной религиозности монголов, оказалось появление в Центральной Азии Российского государства и традиции его длительного пограничного взаимодействия с различными монгольскими племенами, в рамках которого формировалось евразийское культурное и религиозное пространство [10, с. 23].

В условиях современности пятым фактором развития религиозности монголов становятся процессы распространения влияния мировой глобализирующейся культуры, которая обогащает религиозность монголов новыми образами и символами. Тенденции к глобализации монгольской социокультурной жизни как на территории Монголии, так и вне страны приводят многих монголов к отказу от традиционных мировоззренческих ориентиров и поиску новых религиозных ценностей и символов.

Учитывая влияние вышеперечисленных факторов, можно описать процесс становления монгольской религиозности, который проходил через несколько этапов, сопровождающихся цивилизационными изменениями.

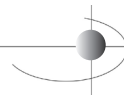
Первый этап формирования монгольской религиозности относится к архаическому периоду развития культур. Его характеристикой является общее убеждение исследователей в том, что древние захоронения свидетельствуют о вере древних в жизнь после смерти [2]. Археологи согласны в том, что жилища древних сооружались по единому плану, включая женскую и мужскую половины, что предполагает наличие культов огня и очага. По мнению Т. М. Михайлова у населения Центральной Азии архаического периода кроме этих культов был распространён то-

темизм, культ мёртвых, культ материнского начала и чадородия [17, с. 68]. Исследования Т. Д. Скрынниковой убеждают, что основой этих культов был анимизм и фетишизм. Существенным элементом архаической религиозности был культ антропоморфных хозяев родовой территории [22, с. 95].

Второй этап формирования религиозности был ознаменован влиянием широких миграционных процессов с участием монгольского субстрата, восточно-азиатских групп и западного саяно-алтайского населения, а также формированием номадизма. Ярким показателем развития религиозности предков монгол в это время является искусство, в котором прослеживается определённое единство, формирующее так называемый звериный стиль [19, с. 118].

Памятники духовной культуры этого времени, такие как петроглифы, оленные камни, плиточные могилы, керексуры, свидетельствуют о том, что центрально-азиатская религиозность этого времени включала поклонение духам стихий, тотемистических божеств, умерших предков, которым приносились жертвоприношения. Искусство «звериного» стиля содержит элементы, свидетельствующие об изменении религиозности населения. Оно теперь включает представления о борьбе тотемистических божеств, которая включается в сюжетную линию сохранившихся образцов «звериного» искусства в связи с наступившим периодом межплеменных войн [27, с. 180].

Третий этап формирования монгольской религиозности выделяется в связи с тенденцией зарождения ранних цивилизаций и государств кочевников от хунну до средневековых монголов. Этот период характеризуется становлением номадизма, торговли, культурного обмена [25]. Широкий круг источников указывает на наличие идейного влияния как со стороны западной, индоевропейской культуры, так и восточной, представленной влиянием Китая. Важно, что именно к этому периоду относятся первые свидетельства, указывающие на появление организованных религий, которые стали оказывать существенное влияние на религиозность раннемонгольского населения. Причиной этого было то, что формирующаяся государственность кочевников должна была опираться на религиозную идеологию, которая в своей основе была бы нацелена на формирование надплеменной идентичности. Религии включались в систему политической власти в государствах хунну, сяньби, тюрков, уйгуров, киданей, средневековых монголов



[5, с. 49]. Именно в этот период оформляется тэнгризм, как идеологическое обоснование государственности кочевников. Идейной сущностью тэнгризма стало поклонение персонафицированному космосу, то есть Небу. Вряд ли можно сказать, что монгольские кочевники поклонялись только Тэнгри. С. А. Токарев доказал, что каждая родовая группа, признавая Небо, сохраняла веру в традиционн существующих духов и божеств, имеющих корни в шаманизме, колдовстве, тотемизме [23, с. 154]. Тем не менее, тэнгризм с этого времени прочно входит в мировоззрение кочевников.

Особенно это проявилось в государстве Чингисхана, для которого ощущение подчинённости Высшему существу (Небу) было важнейшим показателем религиозности и нравственности человека вне зависимости от исповедания им каких-либо иных религий. Религиозно-политическое значение этого факта подкреплялось содержанием конституции Чингисхана, в которой были заложены предпосылки для ознакомления монголов с различными религиями и духовным наследием других стран и народов [24, с. 16]. Помимо тэнгризма в этот период на монгольскую религиозность начинают оказывать влияние другие организованные религии. Уникальная попытка внедрить манихейство в жизнь кочевников была предпринята в Уйгурии в VIII в. Впоследствии на Западе монгольского мира закрепился ислам. В северной части было известно несторианство. Католики в XIII в. предпринимали попытки обратить монголов в свою веру и даже перевели на монгольский язык евангелие [13, с. 92].

Однако значительно большее место в религиозной жизни монголов приобрёл буддизм, который был известен ещё хунской, тюркской, уйгурской, кыргызской, киданьской знати. Особую роль буддизм играл при чингисидах [29, с. 240]. Эта религия была утверждена монгольскими ханами в качестве идейного обоснования монгольской этничности в китайской среде. Однако после того, как династия Юань перестала существовать, буддизм монголами оказался не востребован. Причиной этого, по мнению исследователей, стало отсутствие политического давления на среду кочевников, жившую в мире родовых и природных культов [28, с. 165].

В целом, развитие религиозности у тюрко- и монголоязычных кочевников Центральной Азии в период ранних цивилизаций и Монгольской империи проходило в условиях интенсифицирующегося воздействия на неё со стороны религиозных идеологий,

представляющих интересы того или иного кочевого государства, время существования которых было ограничено. Важно отметить, что в этих условиях наибольшее влияние на религиозность монгольских народов получили идеи тэнгрианства, которые гармонично принимались и ассимилировались в среде, где господствовали архаические по происхождению религиозные представления [1, с. 86].

Четвёртый этап развития религиозности монголов начинается с XVII в., когда они принимают в качестве своей религии буддизм в форме гелугпа. Особенностью этой религии было то, что она вступила в активное взаимодействие с родовыми и локальными верованиями и культурами. Благодаря этому получила широкое распространение и смогла оказать самое существенное влияние на монголов, которые в большинстве и сегодня признают себя в качестве буддистов [15, с. 22].

Пятый этап, начавшийся после обретения в 1911 г. Внешней Монголией независимости, радикально изменил ход развития религиозности монголов. Первоначально процессы обретения самостоятельности у монголов сопровождались возрастанием активности среди представителей движения за национальное и религиозное возрождение, а также миссионеров. Именно в это время в среде монгольского буддийского духовенства начинают распространяться обновленческие идеи, смысл которых состоял в поиске философской первоосновы буддизма. Однако этим идеям не суждено было повлиять на монгольскую религиозность, которая не предполагала возможности взаимодействия с «философским уровнем» учения Будды [12].

В это же время существенно активизируется проповедническая деятельность среди монголов внеэтнических конфессий. В первую очередь это касается протестантизма, миссии которого действуют в Центральной Азии с конца XIX в. [25, с. 41]. В это же время пытались организовать проповедь католики, учредившие миссию в Урге, и православные, которые стремились расширить рамки церковного строительства. Однако миссионерские задачи этих организаций не были реализованы и в 20-е гг. XX в. миссионерская активность этих организаций была прекращена [20, с. 282].

В течение периода, наступившего после революции 1921 г., продолжалась политика преследования конфессий. Разрушались храмы, арестовывались и расстреливались



священники. Единственный сохранившийся храм Монголии подчинялся властям, проводившим политику, целью которой было разрушение монгольской религиозности [9].

В народное сознание внедрялись такие понятия, как «социалистический образ жизни» и «социалистический интернационализм», вместе с которыми вводилась новая политизированная обрядность. Это приводило к деградации монгольской религиозности, которая особенно усилилась после внедрения крупных коллективных хозяйств и процесса переселения монголов в городские центры. Советское атеистическое образование и светские ценности надолго стали преобладающими на территории Монголии [11, с. 90].

Изменение религиозной ситуации в Монголии произошло только в период заключительного, шестого этапа формирования монгольской религиозности в конце XX в., когда возрождение традиционных, а также появление новых форм религиозности стало возможно в связи с проведением в стране политических реформ, приведших к реализации принципа свободы религиозного вероисповедания. На складывание современной монгольской религиозности влияют такие процессы, как глобализация мировой культуры, и связанные с ней модернизация, секуляризация, развитие рыночных отношений. В этих условиях проходят процессы религиозного возрождения, в которых участвуют как «традиционные», так и «новые», прибывшие из-за рубежа конфессии. Для современной Монголии характерно многообразие конфессий, среди которых наибольшую активность проявляют адвентисты, баптисты, «Свидетели Иеговы», христиане веры евангельской, новоапостольская христианская организация [6, с. 71]. Они способствуют отграничению религиозности от этничности и формируют многослойное и смешанное пространство, составляющее фундамент идей современной монгольской религиозной сферы. Вместе с этим на процессы развития современных этнических идентификаций населения Монголии оказывает реактуализация традиции, осуществляемая субъектами, представляющими монгольскую идею, олицетворённую в культе Чингис-хана, в котором синтезирован тотемизм с идеей Неба (Тэнгри) и такими религиями, как буддизм и шаманизм, что до-

полняется воздействием мусульманского мифотворчества, которое имеет ограниченный этнолокальный ареал распространения.

#### **Заключение:**

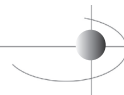
1. Геополитическое положение Центральной Азии, на территории которой с древности происходили контакты между различными религиозными и этническими традициями, является ведущим фактором в становлении номадизма как прототипа центральноазиатской (монгольской) культуры и шаманизма как идейной основы монгольской этнической религиозности.

2. В период развития традиционной монгольской культуры этот религиозный комплекс подвергся целенаправленному социально-обусловленному воздействию со стороны государственных образований и организованных религий и ведущую роль стал играть историко-генетический фактор. В этот же период проявилась закономерность, демонстрирующая что эффективность внешнего влияния на религиозность зависит не только от степени интенсивности идеологического воздействия, но и от длительности, в течение которой определённые религиозные идеи распространяются в этнической среде, а также способности самой религии к ассимиляции наиболее значимых для монголов религиозных идей.

3. В условиях развития современной глобализирующейся культуры для монголов сохраняется значимость способности религии к восприятию традиционных идей монгольской религиозности. Это приводит к постоянной реактуализации традиции, которая возрождается на основе переосмысления в соответствии с монгольскими традициями практически любых новшеств, включая современное влияние западного мира, основанного на демократизации, секуляризации и деэтнизации. На данный момент этот аспект является ведущим фактором развития современной религиозности монголов, внешняя форма которой может быть сформирована за счёт стремления соответствовать наиболее современным достижениям науки и культуры, в то же время содержательную основу которой составляют культы Чингис-хана и Тэнгри, синтезированные с такими религиями, как шаманизм и буддизм.

#### **Список литературы**

1. Абаев Н. В., Фельдман В. Р., Хертек Л. К. Ак Чаян и тэнгрианство в культуре тюрко-монгол // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. III. С. 86–88.
2. Базаров Б. А. К проблеме раннего проявления искусства палеолита в Западном Забайкалье // Наследие древних и традиционных культур Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 2001. Т. I. С. 42–43.



3. Банзаров Д. Черная вера, или Шаманство у монголов, и др. ст. СПб.: Имп. акад. наук, 1891. 128 с.
4. Бира Ш. Монгольская идеология тэнгризма и Хубилай-хан // Монголын тэнгэрийн үзэл. Улаанбаатар: Содпресс, 2011. 482 с.
5. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л: АН СССР, 1950. Т.1. 381 с.
6. Ванчикова Ц. П., Цэцэндамба С. Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор. 2014. С. 67–72.
7. Гафуров Б. Г., Мирошникова Л. И. Изучение цивилизаций Центральной Азии. М.: Наука, 1976. 128 с.
8. Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. М.: Наука, 1980. 256 с.
9. Доржийн С. Возрождение буддизма в Монголии – достижения и ошибки [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://savetibet.ru/2011/04/18/mongolia.html> (дата обращения: 15.01.2015).
10. Железняков А. С. Россия и Монголия: культурная идентичность и межкультурное взаимодействие. СПб.: Изд-во филос. фак. СПбГУ, 2011. С. 21–30.
11. Зимин О. И. Трансформации социокультурной идентичности на территории Монголии в советский период // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение // Вопр. теории и практики. 2014. Ч. 2. С. 89–92.
12. История Бурятской АССР / П. Т. Хаптаев (гл. ред.). Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1951. Т. I. 574 с.
13. История Монгольской Народной Республики. М.: Наука, 1983. 664 с.
14. Красников А. Н. Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004. 148 с.
15. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова [и др.]. Новосибирск: Наука, 1983. 239 с.
16. Мальцев М. О русской православной религиозности [Электронный ресурс]. М., 2010. Режим доступа: <http://www.samara.orthodoxy.ru/Hristian/Malcev1.html> (дата обращения: 20.01.2015).
17. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.
18. Монголия. Население [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.legendtour.ru/rus/mongolia/informations/population.shtml> (дата обращения: 02.02. 2015).
19. Новгородова Э. А. Мифы и культы древней Монголии // Вестн. Акад. наук СССР, 1980. № 2. С. 116–124.
20. Поздняев Дионисий (свящ.). История православной общины во Внешней Монголии // Материалы ежегодн. богослов. конф. правосл. Свято-Тихоновского богослов. ин-та. М., 1998. С. 282–284.
21. Рыкин П. О. Создание монгольской идентичности: термин «монгол» в эпоху Чингисхана // Вестн. Евразии. 2002. № 1 (16). С. 48–84.
22. Скрынникова Т. Д. Исторический опыт конструирования границ монгольской общности в XVII веке // StudiaCulturae, 2013. № 18. С. 94–108.
23. Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев // Труды Ин-та этнографии АН СССР. М., 1947. Т. 1. С. 151–154.
24. Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 221 с.
25. Цендина А. Д. С именем Христа // Азия и Африка сегодня. 1997. № 12. С. 40–41.
26. Цулэм Н.-О. Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века. М.: Наука, 1986. 232 с.
27. Цыбиктаров, А. Д. Культура плиточных могил Монголии Забайкалья: монография / А. Д. Цыбиктаров. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. 305 с.
28. Чулууны Д. Монголия в XIII–XIV веках. М.: Наука, 1983. 232 с.
29. Янгутов Л. Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. III. С. 240–243.

#### References

1. Abaev N. V., Fel'dman V. R., Khertek L. K. Ak Chayan i tengrianstvo v kul'ture tyurko-mongol // Mir Tsentral'noi Azii. Ulan-Ude, 2002. Т. III. С. 86–88.
2. Bazarov B. A. K probleme rannego proyavleniya iskusstva paleolita v Zapadnom Zabaikal'e // Nasledie drevnikh i traditsionnykh kul'tur Severnoi i Tsentral'noi Azii. Novosibirsk, 2001. Т. I. С. 42–43.
3. Banzarov D. Chernaya vera, ili Shamanstvo u mongolov, i dr. st. SPb.: Imp. akad. nauk, 1891. 128 s.
4. Bira Sh. Mongol'skaya ideologiya tengrizma i Khubilai-khan // Mongolyn tengeriin uzal. Ulaanbaatar: Sodpress, 2011. 482 s.
5. Bichurin N. Ya. Sbranie svedenii o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevnie vremena. M.; L: AN SSSR, 1950. Т.1. 381 s.
6. Vanchikova Ts. P., Tsetsendamba S. Religioznaya situatsiya v Mongolii: 1990–2009 gg. // Gumanitarnyi vektor. 2014. S. 67–72.
7. Gafurov B. G., Miroshnikova L. I. Izuchenie tsivilizatsii Tsentral'noi Azii. M.: Nauka, 1976. 128 s.
8. Grach A. D. Drevnie kochevniki v tsentre Azii. M.: Nauka, 1980. 256 s.
9. Dorzhiin S. Vozrozhdenie buddizma v Mongolii – dostizheniya i oshibki [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://savetibet.ru/2011/04/18/mongolia.html> (data obrashcheniya: 15.01.2015).
10. Zheleznyakov A. S. Rossiya i Mongoliya: kul'turnaya identichnost' i mezhkul'turnoe vzaimodeistvie. SPb.: Izd-vo filios. fak. SPbGU, 2011. S. 21–30.
11. Zimin O. I. Transformatsii sotsiokul'turnoi identichnosti na territorii Mongolii v sovetskii period // Istoricheskie, filiosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie // Vopr. teorii i praktiki. 2014. Ch. 2. S. 89–92.
12. Istoriya Buryatskoi ASSR / P. T. Khaptaev (gl. red.). Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1951. Т. I. 574 s.
13. Istoriya Mongol'skoi Narodnoi Respubliki. M.: Nauka, 1983. 664 s.
14. Krasnikov A. N. Metodologiya klassicheskogo religiovedeniya. Blagoveshchensk, 2004. 148 s.
15. Lamaizm v Buryatii XVIII – nachala KhKh veka. Struktura i sotsial'naya rol' kul'tovoi sistemy / G. R. Galdanova [i dr.]. Novosibirsk: Nauka, 1983. 239 s.

16. Mal'tsev M. O russkoi pravoslavnoi religioznosti [Elektronnyi resurs]. M., 2010. Rezhim dostupa: <http://www.samara.orthodoxy.ru/Hristian/Malcev1.html> (data obrashcheniya: 20.01.2015).
17. Mikhailov T. M. Iz istorii buryatskogo shamanizma (s drevneishikh vremen po XVIII v.). Novosibirsk: Nauka, 1980. 320 s.
18. Mongoliya. Naselenie [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.legendtour.ru/rus/mongolia/informations/population.shtml> (data obrashcheniya: 02.02.2015).
19. Novgorodova E. A. Mify i kul'ty drevnei Mongolii // Vestn. Akad. nauk SSSR, 1980. № 2. S. 116–124.
20. Pozdnyayev Dionisii (svyashch.). Istoriya pravoslavnoi obshchiny vo Vneshnei Mongolii // Materialy ezhegodn. bogoslov. konf. pravosl. Svyato-Tikhonovskogo bogoslov. in-ta. M., 1998. S. 282–284.
21. Rykin P. O. Sozdanie mongol'skoi identichnosti: termin «mongol» v epokhu Chingiskhana // Vestn. Evrazii. 2002. № 1 (16). S. 48–84.
22. Skrynnikova T. D. Istoricheskiy opyt konstruirovaniya granits mongol'skoi obshchnosti v XVII veke // StudiaCulturae, 2013. № 18. С. 94–108.
23. Tokarev S. A. Perezhitki rodovogo kul'ta u altaitsev // Trudy In-ta etnografii AN SSSR. M., 1947. T. 1. S. 151–154.
24. Khara-Davan E. Chingis-khan kak polkovodets i ego nasledie. Elista: Kalm. kn. izd-vo, 1991. 221 s.
25. Tsendina A. D. S imenem Khrista // Aziya i Afrika segodnya. 1997. № 12. S. 40–41.
26. Tsulem N.-O. Iskusstvo Mongolii s drevneishikh vremen do nachala KhKh veka. M.: Nauka, 1986. 232 s.
27. Tsybiktarov, A. D. Kul'tura plitochnykh mogil Mongoliii Zabaikal'ya: monografiya / A. D. Tsybiktarov. Ulan-Ude: Izd-vo BGU, 1998. 305 s.
28. Chuluuny D. Mongoliya v XIII–XIV vekakh. M.: Nauka, 1983. 232 s.
29. Yangutov L. E. Sotsial'nye i politicheskie aspekty rasprostraneniya buddizma v Mongolii // Mir Tsentral'noi Azii. Ulan-Ude, 2002. T. III. S. 240–243.

**Библиографическое описание статьи**

Жуков А. В. Факторный анализ становления монгольской религиозности // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 154–160.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-154-160

**Reference to article**

Zhukov A. V. Factor Analysis of Mongolian Religiousness Formation // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 154–160.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-154-160

*Статья поступила редакцию 25.12.2015*



УДК 7  
ББК 85.1

**Лариса Юрьевна Николаева,**  
кандидат искусствоведения,  
Восточно-Сибирский государственный институт культуры,  
(670031, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 1),  
e-mail: artcritik@mail.ru

### **Буддийские реминисценции в изобразительной структуре образов бурятского самодельного художника Цырен-Намжила Очирова (1920–1987)**

Цырен-Намжил Очирович Очиров – один из самых значительных художников Бурятии XX в., относится к той категории художников, отсутствие художественного образования у которых не означает полного незнания предшествующего опыта или свободу от какой-либо традиции. В бурятском буддийском и народном декоративно-прикладном творчестве сложилась общая орнаментальная основа, элементы которой присутствуют в листах Очирова.

В творчестве самодельных художников складывается собственная система выразительных средств, которую роднит с народным творчеством в целом её замкнутость, немногословность. Тщательный отбор выразительных средств характерен и для канонического искусства. Более важным представляется рассмотрение системы ценностей художника, которая является основным поводом для создания произведений и которая может быть выявлена через круг тем, образов и их трактовку. В большинстве листов Очирова на фоне панорамных космологических пейзажей разворачиваются две темы: встреча и поход, в которых участвуют обычно два персонажа. Присутствуют дефиниции: мужчина – женщина, молодой – старый. В трактовке людей проступают черты искусства Древнего и средневекового Востока: отсутствие изображения лиц анфас, разворот тел по спирали, «коленипреклоненный бег».

**Ключевые слова:** идеограмма, отсутствие изображения лица анфас, поза «коленипреклоненного бега».

**Larisa Yurievna Nikolaeva,**  
Candidate of Art Criticism,  
East Siberian State Institute of Culture  
(ul. Tereshkovoï 1, Ulan-Ude, 670031 Russia),  
e-mail: artcritik@mail.ru

### **Buddhist Reminiscences in Fine Structure Images of the Buryat Naive Artist Tsyren-Namzhil Ochirov (1920–1987)**

Tsyren-Namzhil Ochirov is one of the most significant Buryat artists of the 20th century for whom the absence of professional art education did not mean total ignorance of previous experience and liberation from any tradition. In the Buryat Buddhist and folk decorative art you can find a common ornamental structure whose elements are reflected in Ochirov's drawings.

Self-taught artists create their own expressive system as closed and concise as the folk art in general. Traditional professional canonic artists are also very careful in their choice of means of artistic expression. More important is the system of values of the artist that stimulates creativity. It can be analyzed through recurrent themes and images and their interpretation. In the majority of Ochirov's cosmological panoramic landscapes two themes are dominant: encounter and trek, with usually two protagonists, defined as man – woman or young – old. People are shown following Ancient and Medieval oriental traditions: no person is shown full face, the bodies are turned in a spiral, using the scheme 'kneeling run'.

**Keywords:** ideogram, lack of person's full-face images, the 'kneeling run' scheme.

Цырен-Намжил Очирович Очиров – один из самых значительных художников Бурятии XX в., относится к той категории художников, отсутствие художественного образования у которых не означает полного незнания предшествующего опыта или свободу от какой-либо традиции. Общее мнение связывает его с традициями народного бурятского и профессионального буддийского искусства. На первый взгляд, лёгкие графические рисун-

ки на исторические темы не имеют ничего общего с ними.

Более важным представляется рассмотрение системы ценностей художника, которая является основным поводом для создания произведений и которая может быть выявлена через круг тем, образов и их трактовку.

Первые детские зрительные впечатления Цырен-Намжила Очирова складывались, в первую очередь, из ярких красок декоратив-



ных росписей и шёлкового убранства интерьеров буддийских дацанов, буддийских икон и скульптур. Учёба в школе, затем в Улан-Удэнском педагогическом училище дали среднестатистический спектр зрительных впечатлений советского человека. Служба на Тихоокеанском флоте, несмотря на военное время, познакомила с массовой китайской и японской печатной продукцией, в первую очередь на упаковках. Дочь Роза вспоминает книгу из отцовской библиотеки о китайском лубке (библиотека была обширной даже по советским меркам) [8].

Первая исследовательница творчества Очирова С. Цыбиктарова так кратко изложила его биографию: «Он родился 4 февраля 1920 г. в улусе Турацгай Кижингинского района, который теперь входит в посёлок Могсохон. В 1937 г. окончил школу, сюда же в 1939 г. возвратился с дипломом учителя, отсюда ушёл в армию, воевал на Дальневосточном фронте, в 1946 г. вновь вернулся в Могсохон» [10].

В бурное время Гражданской войны на родине художника было образовано Кодунское (Балаганское) теократическое государство (1919–1920) во главе с ламой Лубсан-Санданом Цыденовым (1851–1922). Его разгром атаманом Семёновым был сопоставим с уничтожением буддийских дацанов и духовенства (лам) советской властью в 1930-е гг. Отголоски этих событий сопровождали всю жизнь художника и его земляков.

Дед Намжила, муж бабушки – Очиров Ошор (1880–1960) был родом из Баргузина, появился в семье, когда Намжилу было 5 лет. Он был ламой; говорят, принёс с собой свой алтарь. Родной дед был дарханом – кузнецом, умельцем. Отец Намжила тоже был ламой, но к этому времени дед и отец погибли. С 6 лет (как все хуvaraки – послушники, только дома) Намжил начал изучать старомонгольский язык; говорят, научился читать по-старомонгольски за неделю – проявление ума и визуальной памяти будущего художника [7]. В то время этому особенно не удивлялись, его земляк Бидия Дандарон (1914–1974) в семилетнем возрасте в 1921 г. был провозглашён Дхармараджей – Царём Учения.

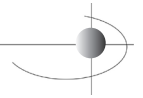
В советское время актуальность, востребованность буддийского учения мирянами проявилась в том, что почти все жители деревни перед Сагаалганом (Новым годом по лунному календарю) присутствовали на ночном молебне Сахюусан, который тайком проводили ламы [7]. Ставка главы Кодунского государства стала впоследствии поселением учеников Дандарона (с. Усть-Орот недалеко от Могсохона).

На рубеже 50–60-х гг., время вынужденно относительно спокойного отношения советских властей к умонастроениям людей, Ц.-Н. Очиров сделал пристрой в своём доме – получилась тайная комната с алтарём и буддийскими атрибутами. В начале 60-х начал рассказывать о буддийской этике ученикам начальных классов на своих уроках. Его исключили из партии, запретили преподавать, с тех пор не работал в школе, да и другую работу мог найти с трудом. В это же время начал рисовать, резать из дерева. (Сохранилась ступка из дерева для приготовления лекарств из трав, которые он собирал.) Первые работы – картины маслом – пейзажи, натюрморты, «олени». В них видно стремление передать зрительные впечатления, перспективу. В середине 60-х загорелся идеей создать музей в родном селе. Начал с составления родословных. Именно для музея стал делать графические зарисовки предметов старого быта, рисунки на исторические темы, которые сопровождал текстами и сшивал в альбомы (сохранилось несколько таких альбомов). Музей был открыт в 1972 г. и существует до сих пор.

В 1972 г. состоялся процесс над Дандароном и его учениками. Дочь Надежда вспоминает, как в 70-е гг. Очиров говорил, что надо прятать рисунки [7].

В 1973 г. старшая дочь переехала в Улан-Удэ, в частный дом на левом берегу реки Селенги, и художник стал чаще бывать в городе. Он познакомился с художниками, «засветился» в Республиканском доме народного творчества, стал участвовать в выставках. Из художников общался в основном с А. Москвитиним (1954 г. р.) и В. П. Уризенко (1933–2007), которые входили в общий круг друзей учеников Дандарона. Около года работал в Иволгинском дацане бухгалтером, вместе с другими художниками разрабатывал образцы изделий для Опытного завода художественных изделий и сувениров (открыт в 1972 г.). В эти годы он считался уже сложившимся художником. При кажущейся лёгкости долго работал над каждым рисунком. Сначала делал на старых обоях полноразмерные эскизы, в которых прорабатывал все штрихи. Потом, глядя на эскиз, рисовал на ватмане. Не копировал через кальку, не переносил механически, но перерисовывал.

В большинстве листов Очирова на фоне панорамных космологических пейзажей разворачиваются две темы: встреча и поход, в которых участвуют обычно два персонажа: мужчина – женщина, молодой – старый.



Соответственно, присутствуют фризовая и геральдическая композиции. Ассоциации с буддийскими иконами – танка, вызывают композиции с центральным персонажем. Иконография персонажей Очирова ограничена. Пропорции нарушены – длинное тело, укороченные ноги и руки, большие головы.

При первом взгляде на буддийский пантеон ламаизма возникает впечатление необычайного множества персонажей, их атрибутов, жестов. Изобразительный канон упорядочивал пантеон в соответствии со строгой иерархией. Позы буддийских персонажей были строго регламентированы, но все они имели источник в повседневной жизни. И все (кроме падмасана) присутствуют в листах Очирова. На всём пространстве Азии основной позой в быту было сидение на полу. Даже так называемая поза лотоса – «падмасана», была распространена у отшельников и йогов. Обычно же люди сидели в более расслабленной позе, скрестив ноги «по-восточному», в терминах буддийской иконографии «сукхасана» – лёгкая поза, поза счастья. Или в позе «лалитасана» – поза отдохновения, обе ноги подогнуты и не касаются друг друга. Эта поза отсылает к бодхисаттвам Мандалы Гунриг работы Санжи-Цыбик Цыбикова (1877–1934) и его школы [9]. В монгольском мире традиция предписывала женщинам «женское» сидение – поджав одну ногу и поставив на ступню другую, или на коленях (иначе, поза отдыхающего царя и ваджрасана). Часто одежда закрывает ноги – «скрытое сидение».

Самой частой и узнаваемой в иконографии персонажей Очирова является, условно говоря, «запутанная» поза – тело развёрнуто по спирали, голова запрокинута или повернута назад. Нижние конечности словно заплетены – ступни ног заступают друг за друга, их носки разнонаправлены. Неопределённость позы позволяет использовать её для изображения стоящих, идущих и сидящих фигур, в последнем случае только женских. Фигуры как бы вибрируют в неустойчивом равновесии, стоят и идут одновременно. Движение настолько сложно сочинено, что подсмотреть его в быту маловероятно.

Эта поза только отчасти изобретена Очировым, она имеет столь давнюю историю, что стала своеобразной идеограммой. Она восходит к мотиву «коленипреклоненного бега» в древнеегипетском искусстве, который трактуется как «символизирующий смерть изображаемого персонажа» [5, с. 276]. Сама смерть приходит в таком облике: «Она может уплыть – та, что вступает во тьму. Она входит

крадучись. Нос у неё позади – лицо повернуло назад. Неудача ей в том, зачем она пришла!» [2, с. 15].

В этом же значении в период греческой архаики мотив «коленипреклоненного бега» стал принадлежать иконографии Медузы Горгоны и павших героев. Но он же был востребован для изображения летящей Ники с острова Делос, и вскоре у него появилось другое назначение. «На раннем этапе развития греческого искусства художники и, возможно, скульпторы, создали позы и движения, выражавшие в действительности нечто большее, чем просто физический порыв, а именно духовное освобождение и подъём, воплотившиеся в вакхических хороводах и профессиональных танцах; а тиасос – вакханок ли, нереид ли – стал популярным мотивом декора саркофагов, ибо показывал, что смерть – это только переход души в менее суровую стихию, где о теле вспоминают скорее в связи с чувственной радостью, чем в связи с его важностью и заслугами» [1, с. 316]. «Двойной изгиб тела, к которому запрокинутая голова добавляет третий», стал изобразительной формулой экстаза [1, с. 321].

Кеннет Кларк прослеживает дальнейшее распространение этого мотива в греко-буддийском искусстве в виде гандхарв – небесных дев. «Глядя на эти фигуры, мы понимаем ошибочность мнения, что нереиды выжили единственно по формальным причинам. Сохранение формы, по-видимому, может происходить тогда, когда она ценится как символ, который, в свою очередь, ценится как форма. Что касается нереиды, созданной, чтобы символизировать раскрепощение души, то её роль оставалась неизменной в те времена и в тех странах, где её первоначальное значение было неизвестно» [1, с. 330], как и роль вакханки. «Таким образом, нагота экстаза всегда является символом возрождения, даже если она кажется лишь элементом декора» [1, с. 352].

Продолжением истории этого мотива является иконографическая группа из двух персонажей – идама (защитника учения) и его праджня-спутницы в искусстве Ваджраяны. Иконография гневных форм божеств буддийского пантеона включала активное движение. Динамичная поза с любовным объятием (тиб. *яб-юм*) выражала сложный комплекс философских и мистических представлений, среди которых женский образ отвечал за освобождение духовной энергии, свободу от обусловленности, просветление. Праджня изображалась со спины, с согнутой в колене ногой и с запрокинутой головой.

Очиров не обнажает своих персонажей, но если кто-то сомневается в понимании художником ресурса соблазнительности данной позы, можно посмотреть лист «Чабанка в степи» (1981). Название ироничное – девушка-горожанка со стрижкой, в свитере и джинсах явно впервые видит овец, этот факт подчёркивает бинокль в её руках.

В остальных 99% случаев различные варианты этого пластического мотива являются изобразительной метафорой свободы. Свобода – единственное состояние, ради которого можно было заниматься творчеством. Свобода – единственное состояние, которого заслуживали его персонажи, свобода движения была залогом их жизни. Она же стала этической основой его творчества.

Использование или путешествие изобразительных мотивов, символов, орнаментов – одно из явлений, составляющих Всеобщую историю искусства. «В отличие от вербального, изобразительный язык универсален. Его элементарный словарь – предметы окружающего мира. Существительное здесь – сюжет, называющий, показывающий объект; все остальные функции... выполняет стиль. Сюжет говорит: "гора". Стиль – "величественная", "грозная", "мрачная", "великолепная". Модель и эйдос совпадают, когда эта гора – Фудзияма, Арарат или Олимп» [3, с. 96].

«Копирование – повторение уже существующего изображения – освобождает форму от прямого подчинения сюжету-модели. Форма теперь воспроизводит форму, изображаемое (означаемое) больше не находится в окружающей предметной реальности, но в самой системе означающих» [3, с. 63]. Например, «Бабушка, устремившаяся в степь за скотом» (1980) находится на границе мира живых и мира мёртвых – воспроизводя первоначальный смысл идеограммы «колени-преклоненного бега».

Самая редко встречаемая (2 раза) в творчестве Очирова поза – «царское сидение», в которой изображена сидящая на троне фигура царя Петра I со скрещенными опущенными ногами в листе «1702 г. Бурятская делегация на приёме у Петра I» (1984). Торевтика со сценами тронного восседания, характерная для сасанидской канонической иконографии, была распространена на Среднем Востоке. Поза маркировалась исключительно как символ светской власти и не входила (именно в этом варианте) в буддийскую иконографию. Знакомство художника с этой идеограммой и её значением бесспорно, но не нашло объяснения. Беглый каторжник

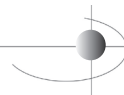
с босыми ногами («Беглец и сестра») сидит на камне в той же позе «царского сидения», «сестра» почтительно склонилась перед ним. Кстати, в искусстве Бурятии в 60-е гг. встречалось обращение к мотивам иранской миниатюры: линогравюра А. Сахаровской (1927–2004) «Небесная битва» из иллюстраций к «Гэсэру», цветная линогравюра И. Старикова (1926–2002) «Конь среди изюбров» из иллюстраций к «Аламжи Мэргену».

Поза «танца» – стоящая фигура с согнутой в колене и высоко поднятой над землей левой ногой, является иконографическим признаком демонических существ. В этой позе изображён «Шаман».

Текст к листу «Старик, идущий по дороге» (1981) гласит: «В такой одежде и при такой манере движения идущих стариков можно было встретить на просёлочных дорогах вплоть до 30-х гг. При отсутствии подручного транспорта частым было пешеходство». Учитывая, что автору в 30-е гг. было 10 лет и по проселочным дорогам он едва ли ходил, он выдаёт общую, расхожую сентенцию, скрывая или удваивая смысл изображения: в основе образа старика лежит иконография Будды Майтрейи – Будды Грядущего. Он единственный из Будд изображается со спущенными с трона ногами, выражая готовность прийти. Сходство с буддийским персонажем – в трактовке головного убора, напоминающего ушницу, в руках его посох с навершием в виде головы лошади – символа Будды Майтрейи. Слева от него мир живых, над которым высоко в небе раздаются трели жаворонка, обозначенные расходящимися кругами. Справа – плиточный могильник, над ним в небе как облако висит гриб линчжи – символ бессмертия.

Среди сотен листов Очирова фронтальные изображения единичны, меньше десяти. В буддийской иконографии фронтальная поза стояния на прямых вытянутых ногах принадлежит таким значительным образам, как Будда Удаяны (Сандаловый Будда), Будда Амитабха, Авалокитешвара. Использование фронтального изображения, например в листе «Бурятский участок БАМа на стадии завершения» (1984), по-видимому, имеет другую подоплёку.

Изображение персонажей анфас и избегание их также восходят к Древнему Египту: единственным, кого египетские художники изображали анфас, был бог Бэс [2, с. 351]. В рельефах и росписях встречались только профильные изображения лиц. Объяснение особенностей древнеегипетского канона



«двухмерного» изображения магическими целями вызвало справедливое замечание Барбары Мертц: «Если вы желаете изобразить “целого человека” и быть при этом уверенным, что ни одна существенная его часть не упущена для возрождения к жизни вечной, то не следует изображать его в профиль. Египтяне рисовали человека с двумя плечами, двумя ногами, двумя руками, но при этом лишали его одного глаза и одного уха» [2, с. 204]. Кстати, в древнеегипетской архитектуре встречались капители с барельефами – лицами богини Хатхор и бога Бэса [2, с. 341] – свидетельство древности их образов. В искусстве Месопотамии изображения богов и царей анфас почти не встречались, редкость они и в искусстве Древней Греции и Древнего Рима. Фронтальными были «Фаямские портреты», погребальные личины, которые повлияли на возникновение христианских икон. Во фронтальных изображениях означаемое и означающее совпадает – богоявление (эпифания), именно поэтому они в целом были востребованы христианством. В рассматриваемом листе фронтальность сродни называнию, идолоподобные фигуры современников статичны и бездушны, в противоположность наделённым признаками жизни (движением, эмоциями) свидетелям прошлого – основным героям Очирова.

Ироничное отношение к собственным работам – свидетельство рефлексии, проявлялось в подписях и текстах почти ко всем листам, в мистификации истории: так было в старину. Ироничным было часто встречающееся изображение собачки в позе свернувшегося хищника скифо-сибирского стиля. На праздный вопрос, почему все его персонажи такие страшные (некрасивые), отвечал, чтобы было интересно зрителям. Речь шла о манере, стиле изображения. Лёгкие штрихи на поверхности предметов не просто вы-

являли их фактуру и объём, но рассказывали о них: о заплатках, особенностях кроя, составных элементах. На лице они превращались в сеточку морщин, мимических складок, волоски. Облачный рисунок, солнечные лучи, дождь и ветер заполняли собой всё свободное пространство листа. В этом узорочье проявилось графическое мастерство, виртуозность и, также, родство с буддийским пониманием искусства.

«Воздействие скульптур-икон и картин-икон должно было быть ошеломляющим, чтобы преодолеть отвлекающий момент любования формой. Однако и это искусство, в высшей степени каноническое, не могло существовать вне “прельстительности” внешнего выражения своего смысла, поскольку канон – это и есть найденное, установившееся совершенство формы, находящейся в полном соответствии со своим содержанием. Поэтому в металлической скульптуре, поражающей невероятной сложностью переплетения рук, ног, декоративных гирлянд, а также шарфов и других атрибутов, изощрённое мастерство литейщика как бы добавляет к выраженному моменту экстаза ещё и момент силы художественного творчества. Гармония и устойчивость переусложнённых поз и жестов делают экстатические образы прекрасными» [4, с. 149].

В создании собственной художественной системы, собственного языка Ц.-Н. Очиров словно воссоздавал весь путь формирования буддийского канона. Он не заимствовал готовые формы, а изобретал их заново, отталкиваясь от тех же впечатлений и представлений о реальности, что и буддийские, и другие мастера на протяжении двух тысячелетий, но создавая светское по сути искусство. Как творчество всех великих мастеров, его творчество отвечало времени, отстаивая экзистенциальную ценность свободы.

#### Список литературы

1. Кларк К. Нагота в искусстве: исследование идеальной формы / пер. с англ. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
2. Мертц Б. Красная земля, Черная земля. Древний Египет: легенды и факты / пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2004. 457 с.
3. Мириманов В. Б. Императив стиля. М.: РГГУ, 2004. 195 с.
4. Муриан И. Ф. Традиции средневекового искусства Непала во II тысячелетии («бронза», живопись, архитектура) // Искусство Востока. Художественная форма и традиция: сб. ст. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 132–157.
5. Шеркова Т. А. Рождение Ока Хора: Египет на пути к раннему государству. М.: Праксис, 2004. 376 с.

#### Источники

6. Изобразительное искусство Бурятии (Из собр. НМ РБ, Музея БНЦ СО РАН, Кяхтинского краеведческого музея): альбом. Улан-Удэ: Новапринт, 2011. 192 с.
7. Интервью с дочерью Ц.-Н. Очирова Надеждой (1950 г. р.) от 18.07.2015, с. Могсохон.
8. Интервью с дочерью Ц.-Н. Очирова Розой (1952 г. р.) от 27.08.2015, г. Улан-Удэ.
9. Санжи-Цыбик Цыбиков: альбом. Улан-Удэ: Буддийская Традиционная Сангха России, 2006. 232 с.
10. Цыбиктарова С. Творчество бурятского самодеятельного художника Ц.-Н. Очирова // Байкал. 1989. № 5. С. 144.





**References**

1. Klark K. Nagota v iskusstve: issledovanie ideal'noi formy / per. s angl. SPb.: Azbuka-klassika, 2004. 480 s.
2. Merts B. Krasnaya zemlya, Chernaya zemlya. Drevnii Egipet: legendy i fakty / per. s angl. M.: Tsentrpoligraf, 2004. 457 s.
3. Mirimanov V. B. Imperativ stilya. M.: RGGU, 2004. 195 s.
4. Murian I. F. Traditsii srednevekovogo iskusstva Nepala vo II tysyacheletii («bronzа», zhivopis', arkhitektura) // Iskusstvo Vostoka. Khudozhestvennaya forma i traditsiya: sb. st. SPb.: Dmitrii Bulanin, 2004. S. 132–157.
5. Sherkova T. A. Rozhdenie Oka Khora: Egipet na puti k rannemu gosudarstvu. M.: Praxis, 2004. 376 s.

**Istochniki**

6. Izobrazitel'noe iskusstvo Buryatii (Iz sobr. NM RB, Muzeya BNTs SO RAN, Kyakhtinskogo kraevedcheskogo muzeya): al'bom. Ulan-Ude: Novaprint, 2011. 192 s.
7. Interv'yu s docher'yu Ts.-N. Ochirova Nadezhdoi (1950 g. r.) ot 18.07.2015, s. Mogsokhon.
8. Interv'yu s docher'yu Ts.-N. Ochirova Rozoi (1952 g. r.) ot 27.08.2015, g. Ulan-Ude.
9. Sanzhi-Tsybik Tsybikov: al'bom. Ulan-Ude: Buddiiskaya Traditsionnaya Sangkha Rossii, 2006. 232 s.
10. Tsybiktarova S. Tvorchestvo buryatskogo samodeyatel'nogo khudozhnika Ts.-N. Ochirova // Baikal. 1989. № 5. S. 144.

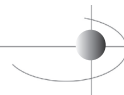
**Библиографическое описание статьи**

*Николаева Л. Ю.* Буддийские реминисценции в изобразительной структуре образов бурятского самодельного художника Цырен-Намжила Очирова (1920 – 1987) // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 161–166.

**Reference to article**

*Nikolaeva L. Yu.* Buddhist Reminiscences in Fine Structure Images of the Buryat Naive Artist Tsyren-Namzhil Ochirov (1920–1987) // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 161–166.

**Статья поступила в редакцию 23.01.2016**



УДК 274(510 Кит)  
ББК 86.376 (5 Кит)

**Татьяна Вячеславовна Романенко,**  
аспирант,  
Забайкальский государственный университет  
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30),  
e-mail: tasyaroman0991@mail.ru

### Особенности миссионерской деятельности протестантов в Китае

На сегодняшний день актуальной является проблема истории распространения и развития не только протестантизма и особенности миссионерской деятельности протестантской миссии в Китае, но и других ветвей христианства.

Современные исследователи делают всесторонний анализ протестантских миссий в разный период в Китае для того, чтобы, во-первых, выявить особенности самой миссионерской деятельности протестантов, особенности подходов протестантских миссионеров к делу проповеди – где, среди какого контингента протестантские миссионеры в основном вели свою проповедь. Во-вторых, чтобы понять, каким образом будут вести свою деятельность протестанты сегодня – где и среди какого контингента сосредоточат своё внимание, на какое положение претендуют протестанты сегодня.

Благодаря сравнению взглядов российских, китайских и европейских исследователей мы можем составить более полную картину миссионерской деятельности протестантов в Китае, а также судить о том, каким образом протестантизм способствовал открытию Китая.

**Ключевые слова:** протестантизм, история проникновения протестантизма, миссионерская деятельность протестантов.

**Tatiana Vyacheslavovna Romanenko,**  
Postgraduate Student,  
Transbaikal State University  
(ul. Aleksandro-Zavodskaya 30, Chita, 672039 Russia),  
e-mail: tasyaroman0991@mail.ru

### Characteristics of Protestant Missionary Activity in China

History of distribution and development of Protestantism and other Christian missions in China is the pressing issue today.

Modern researchers make a comprehensive analysis of Protestant missions in China in different historical periods. First, they want to reveal characteristic features of Protestant missions and the missionary approach to the sermons as well as where and whom the Protestants preached to. Second, they want to understand how the Protestants are operating, where and whom Protestant missionaries will draw their attention to, and what position they are claiming today.

Having compared Russian, Chinese and Western researchers' opinions, we can get a full picture of Protestant missionary work in China and judge in what way Protestantism has contributed to openness of China.

**Keywords:** Protestantism, history of Protestantism penetration, missionary activities of Protestants.

Китай – традиционалистская страна, в которой традиции и обычаи имеют первостепенное значение. Ещё одной отличительной чертой традиционалистских обществ является понятие личности. Быть личностью в традиционалистских культурах значит быть частью клана, касты, данных от рождения; и если я вышел из этой общности, то я уже не личность. Я должен обязательно в какую-то общность войти, чтобы быть личностью. Идеал личности в техногенной цивилизации – это свободная, суверенная личность, которая может иметь горизонтальную и вертикальную мобильность и сама выбирать для себя те или иные социальные связи. Она не привязана от рождения до смерти к строго опреде-

лённым корпоративным отношениям клана, касты, сословия [4].

Судя по китайской истории, христианство, начиная с династии Тан до династий Мин и Цин, трижды проникало в Китай, однако никто не смог в Китае добиться стремительного развития. В 1801 г. Лондон готовит миссионеров для отправки в Китай, однако вплоть до 1807 г. британцы смогли отправить только Роберта Моррисона, который являлся первым протестантским миссионером, прибывшим в Китай, потому что после «споров о ритуалах» китайское правительство осуществляло политику запрещения христианской религии и не разрешало иностранным миссионерам приезжать в Китай [8, с. 86]. Прибытие Р. Мор-

рисона в 1807 г. в Китай считается традиционной точкой отсчёта начала миссионерской деятельности. Протестантское миссионерство в Китае по своим принципам и методам работы значительно отличалось от католического. Протестантские миссионеры были бескомпромиссны в борьбе с «язычеством», давали упрощённые трактовки теологических проблем. Успешное проникновение протестантского миссионерства было обусловлено мощью западных государств и культур, а также некоторым опытом и научной базой для работы в Китае, сформированной в первые десятилетия XIX века [2, с. 64–65].

Р. Моррисон не ставил основной целью своей деятельности проповедь христианства, в основном он занимался научно-теоритической деятельностью и переводом христианской литературы на китайский язык. Однако из-за возникших проблем в «споре об ритуалах» китайские исследователи дают отрицательную оценку деятельности Р. Моррисона, видя в его деятельности поддержку колониальной политики западных государств [2, с. 64–65]. Моррисон работал переводчиком в Ост-Индской компании, что в дальнейшем сделало его финансово независимым от Лондонского Миссионерского Общества. Но людям было «трудно отличить его цели от целей торговцев, с которыми он работал», что впоследствии негативно сказалось на восприятии китайцами зарубежных миссий в целом [5]. Китайский исследователь Тун Сюнь даёт такую характеристику деятельности Р. Моррисона: «Его миссионерская работа в Ост-Индской компании проводится под эгидой и поддержкой британского колониального правительства. В Лондон он писал донесение: “Я уже принял приглашение на работу в Ост-Индскую компанию, таким образом, есть возможность, где жить и иметь постоянный доход, чтобы облегчить нагрузку британской миссии, притом также возможно устранить отвращение к миссионерам Ост-Индской компании, когда они узнают, что миссионеры готовы служить интересам компании”. Этот протестантский миссионер в последствии стал англичанином, который занял пост вице-консула в Китае. Ранее приезжавшие в Китай протестантские миссионеры из Англии и Америки получали от Ост-Индской компании и множества торговцев опиума пожертвования и материальную поддержку, также получали правительственные дотации» [8, с. 86].

Переводческая деятельность западных миссионеров была отмечена и православны-

ми миссионерами: «К настоящему периоду времени в прочих миссиях, преимущественно в протестантских, накопилось весьма много разных книг на китайском языке, с приобретением которых каждая школа может быть поставлена на надлежащую высоту и членам Русской Духовной Миссии даже нет надобности сочинять что-либо новое. Наиболее заслуживают внимания Русской Миссии переводы св. Писания, исполненные одновременно на китайском языке при миссиях католических и протестантских.

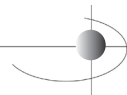
Особенности переводов этих следующие:

Стараясь, во-первых, текст св. Писания переводить на языке несколько возвышенном и учёно-литературном, миссионеры стремились дать ему надлежащий авторитет, неуступающий китайским – классическим книгам, каковы “Цзинь”, “Шу” – обязательно изучаемым китайцами с детства.

Во-вторых, переводя св. Писание на местные наречия и диалекты, миссионеры присоединяли или отдельно издавали особые толкования – “цзянь” на известные части св. Писания – филологическая, историческая, хронологическая и проч. В этой формации св. Библия получает тип, приближающийся к Оксфордскому изданию на английском языке – предназначенному служить пособием для учителей, проповедников, школ и серьёзно занимающихся лиц.

В-третьих, Библия, насколько необходима для Церковного Богослужения и удовлетворения разных потребностей частных и общественных, является в разного рода из нея извлечённых более или менее систематически расположенных, самостоятельных или в связи со службами и чиноположения Церкви. Таковы чтения воскресные и праздничные, Евангелия, Апостола, Паремия, Псалтирь; рассказы по св. Историям В. и Н. Завета, притчи, молитвы, прообразы видения об Иисусе Христе и Церкви его, и проч.» [1, с. 33].

Главным результатом переводческой деятельности протестантских миссионеров стали, по мнению члена русской Духовной Миссии А. Виноградова: «Протестантских по изучению св. Библии и переводов оной очень важны: “Пособия к вразумлению Библии на языке Китайском”, по изданию 1882 г. А. Вилльямсона; Библейский словарь 1878 г., конкордация на Новый Завет Ноэса 1881 г. и много других, издаваемых Протестантскими миссионерами и Католическими. Сборник А. Вилльямсона может принадлежать к раз-



ряду энциклопедического изучения св. Писания, составленного в сжатом виде. О прочих трудах Протестантских миссионеров в Китае мы посвящаем особые очерки, из которых наиболее важна «История Библии на Востоке, в Китае по преимуществу» [1, с. 34].

В отличие от христианства ислам и иудаизм в самом начале исповедовался в Китае преимущественно иммигрантами, которые объединялись в небольшие самоуправляющиеся общины и не занимались распространением своей веры. А христианские миссионеры, приезжавшие в Китай, имели своей задачей именно проповедь Христа и тем самым напрямую сталкивались с китайскими традиционными мировоззрениями, верованиями, нравами и обычаями. Так, например, миссионеры запрещали китайским христианам принимать участие в поклонениях предкам и богам, которые совершались из поколения в поколение, и китайцы, не принявшие тогда христианство, считали: больше одним христианином – меньше одним китайцем [3, с. 161].

В конце XVIII в. протестантские миссионеры были под влиянием идей Евангелического Возрождения, что способствовало двоякому отношению к человеку: либо он примет Христа и спасётся, либо он есть дитя гнева и разрушения, погружённое в несчастье и грех [5]. Стремление к скорейшей христианизации Китая, бескомпромиссность к нехристианским формам духовной жизни не давала миссионерам возможность увидеть позитивные стороны китайской культуры, равно как и предвидеть возможные негативные последствия. По вопросам совместимости и взаимодействия христианства с китайской культурой в протестантских кругах сложилось два мнения. Одни считали, что всё в Китае является «низким язычеством», с которым необходимо бороться самым решительным образом, опираясь на силу западных держав [2, с. 71]. Другие считали, что необходимо искать пути сближения христианства с традиционными для Китая религиозно-философскими системами.

Основными сферами деятельности протестантских миссионеров, как английских, так и американских, являлись медицина, педагогика, политика. Указывая на, что протестантские миссионеры большое значение придавали медицине и образованию, китайские исследователи считают, что для миссионеров это был наилучший способ сближения с местным населением. «Протестантские миссии в Пекине повсеместно скупали недвижимость, реконструировали храмы, основывали

религиозные сообщества, открывали школы и больницы. В любых районах Пекина все ближние и дальние районы имели религиозные сообщества и храмы. Основная цель религиозной деятельности протестантов – строительство школ, больниц и других культурно-благотворительных учреждений. В глазах миссионеров школа – прежде всего учреждение для проповеди, и только потом учреждение для образования. Они надеялись, что через школу заставят китайцев в быту и во всех сторонах жизни руководствоваться христианской культурой. Через лечение получить расположение и симпатию китайского народа, тем самым проложив дорогу проповеди христианству. Поэтому каждая протестантская миссия обращала особое внимание на медицину» [8, с. 88–89].

Мы не можем говорить о том, что отношение к христианству в восточных народах было крайне негативным как только оно появилось там. Например, в столице Сиамы неизбежно возникла и развилась семинария, где занимались по латыни, познавали богословие до 40 индо-китайцев различного происхождения (кохинхинцев, бирманцев) и даже японцев. Рукополагаемые там и отправляемые восвояси неопиты преобразовали бы с течением времени жизненный строй тьмы соотечественников. Царствовавший на Менаме (ровно 200 лет назад) сиамский государь читал переведённое для него Евангелие, хранил Крест в своей опочивальне, чтит Имя Господне, помогал христианским проповедникам проникать в пределы Небесной империи [6].

Э. Э. Ухтомский говорит о том, что главной причиной тому, что европейцы не смогли заслужить доверия у восточных народов, заключается в узости взгляда у первых и широте религиозных воззрений у вторых [6]. Более того, прибывшие миссионеры были выдающимися учёными и способствовали развитию науки в восточных странах. Например, в 1679 г. миссионер Фердинанд Вербиест во дворце императора Кинси создал первую в мире машину с тормозом, руль, компас, руль автомобиля, который мог останавливать и двигать машину, паровоз [7, с. 99].

Более интенсивное проникновение западного христианства, в особенности протестантизма, началось после Опиумных войн (1839–1842 гг. и 1856–1860 гг.). Опиумные войны каждой стороне виделись по-своему. Великобританией – как борьба за честную, открытую торговлю и как доступ на китайский внутренний рынок, а китайцы – как борьбу за



сохранение суверенного контроля над своей торговлей и независимость от западных держав [9, с. 47]. Победив в Опиумных войнах, иностранные державы вынудили китайское правительство подписать ряд договоров, в которых иностранцам, в том числе и миссионерам, предоставлялись исключительные права. Наиболее важные пункты договора гласили следующее:

1) экстерриториальность (иностранные граждане, попавшие в свои консульские учреждения, не попадают под китайскую юрисдикцию, для любого рода преступлений или других правовых действий); это касается всех иностранцев;

2) положение гарантировало французам в 1844 г., что христианство больше не является юридически вне закона.

Открытие пяти прибрежных городов для торговли и проживания иностранцев, включая возможность строить церкви, миссионерские резиденции, школы и другие элементы христианских общин, даёт иностранцам право потребовать для использования бывшие церковные здания, которые ранее были под запретом 1724 г., и неважно, что в настоящее время используются в качестве недвижимости. Это положение принесло пользу только католикам, конечно; протестанты не имели такой собственности [9, с. 48]. Китайские исследователи, также говоря о результатах Опиумных войн, приводят определённые пункты «Тяньцзиньского» и «Пекинского» договоров, например: пункт № 29 китайско-американского договора, положение № 8 «Тяньцзиньского договора» китайско-английского договора, пункт № 13 «Тяньцзиньского договора» китайско-французского договора. В каждом пункте говорилось, что христианство есть учение Небесного Владыки, оно

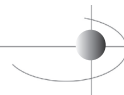
обратит и воодушевит людей творить добро и принесёт в его жизнь благополучие [8, с. 88–89]. Чтобы христианство было воспринято китайцами и чтобы показать, что оно не противоречит китайской традиционной культуре, под христианством и учением Небесного владыки ставился знак равенства. Подписанные договоры для китайцев означали, что для распространения христианства в Китае и колониализма Западных стран в период новой истории агрессия и экспансия являлись неотъемлемой частью; во время второй Опиумной войны христианские проповедники, используя «Тяньцзиньский договор» и «Пекинский договор», получили разрешение проповедовать во внутреннем Китае, это не только означало, что христианство в Китае привнесло большие изменения, но и означало также, что наступили большие изменения по отношению к христианству у цинского правительства [8, с. 88–89].

Особенностью протестантской миссии являлось то, что протестанты сосредоточены были в основном в городе, в отличие от католиков, которые преимущественно вели миссионерскую деятельность в сельских районах. Однако среди протестантов было мало китайцев и каждый из них нёс пастырское служение в нескольких общинах.

Для протестантов в годы после Опиумных войн, как основы своего собственного существования в Китае, стало встраивание себя в разработку договорной системы. Это было верно для китайских христиан и иностранных миссионеров, так как нахождение первого было основанием для легального статуса последнего. После этого стало всё труднее представить себе присутствие христианства в любом другом политическом и правовом контексте [9, с. 66].

#### Список литературы

1. Виноградов Алексей. Китайская библиотека и учёные труды Членов Императорской Российской Духовной и Дипломатической Миссии в г. Пекине или Бэй-Цзине (в Китае). С приложениями каталога, чертежей и рисунков. Иеромонах Киево-Печерской Успенской Лавры Алексей (Виноградов) (с 1881 г., по 1888 г., бывший член означенной Миссии). СПб.: Тип. брат. Пантелеевых. 1889. С. 33–34.
2. Дацишен В. Г. Христианство в Китае: история и современность. М.: Науч.-образ. форум по междунар. отношениям, 2007. С. 64–65, 71.
3. Сан Цзи. Религии Китая, 2004. 161 с.
4. Ухтомский Э. Э. К событиям в Китае: Об отношениях Запада и России к Востоку // Кн. Эспер Ухтомский. СПб.: Паровая скоропеч. «Восток», 1900. VIII. 87 с.
5. Стёпин В. С. Коренной перелом цивилизации // Экология и жизнь. 2012. № 5. С. 10–14.
6. Ломанов А. В. Христианство и китайская культура, 2002 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://bookscafe.net/read/lomanov\\_a\\_v-hristianstvo\\_i\\_kitayskaya\\_kultura\\_245954.html#p106\\_TOC\\_idp1657771072](http://bookscafe.net/read/lomanov_a_v-hristianstvo_i_kitayskaya_kultura_245954.html#p106_TOC_idp1657771072) (дата обращения: 27.01.2016).
7. 孟庆波, 刘彩艳 «基督教与中华文化 “礼仪之争” 研究综述», 河北理工大学学报 (社会科学版) // Vol. 10 No. 6 Nov. 2010. Мэн Чин-бо, Лиу Цай-Янь. Исследования христианства и китайской культуры «Обрядовые Споры» // Журнал Хэбэйского Политехнического Института. 2010, нояб. № 6. С. 99.
8. 佟 洵 «基督教新教在北京的传播及其演进历程» Тун Сюнь Распространение, а также эволюция протестантизма в Пекине // Журнал Пекинского Объединённого Университета. 2000. С. 86, 88–89.

**Источник**

9. Bays, Daniel H. A new history of Christianity in China / p. cm. – (Blackwell guides to global Christianity) Includes bibliographical references and index., Blackwell Publishing was acquired by John Wiley & Sons This edition first published 2012. P. 47–48, 66.

**References**

1. Vinogradov Aleksei. Kitaiskaya biblioteka i uchenye trudy Chlenov Imperatorskoi Rossiiskoi Dukhovnoi i Diplomaticheskoi Missii v g. Pekine ili Bei-Tszine (v Kitae). S prilozheniyami kataloga, chertezhei i risunkov. Ieromonakh Kievo-Pecherskoi Uspenskoj Lavry Aleksei (Vinogradov) (s 1881 g., po 1888 g., byvshii chlen oznachennoj Missii). SPb.: Tip. brat. Panteleevykh. 1889. S. 33–34.
2. Datsishen V. G. Khristianstvo v Kitae: istoriya i sovremennost'. M.: Nauch.-obraz. forum po mezhdunar. otnosheniyam, 2007. S. 64–65, 71.
3. Can Tszhi. Religii Kitaya, 2004. 161 s.
4. Ukhtomskii E. E. K sobyitiyam v Kitae: Ob otnosheniyakh Zapada i Rossii k Vostoku // Kn. Esper Ukhtomskii. SPb.: Parovaya skoropech. «Vostok», 1900. VIII. 87 s.
5. Stepin B. C. Korennoi perelom tsivilizatsii // Ekologiya i zhizn'. 2012. № 5. S. 10–14.
6. Lomanov A. V. Khristianstvo i kitaiskaya kul'tura, 2002 [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: [http://bookscafe.net/read/lomanov\\_a\\_v-hristianstvo\\_i\\_kitayskaya\\_kultura\\_245954.html#p106\\_TOC\\_idp1657771072](http://bookscafe.net/read/lomanov_a_v-hristianstvo_i_kitayskaya_kultura_245954.html#p106_TOC_idp1657771072) (data obrashcheniya: 27.01.2016).
7. 孟庆波, 刘彩艳 «基督教与中华文化“礼仪之争”研究综述», 河北理工大学学报 (社会科学版) // Vol. 10 No. 6 Nov. 2010. Men Chin-bo, Liu Tsai-Yan'. Issledovaniya khristianstva i kitaiskoi kul'tury «Obryadovye Spory» // Zhurnal Khebeiskogo Politehnicheskogo Instituta. 2010, noyab. № 6. S. 99.
8. 佟 洵 «基督教新教在北京的传播及其演进历程» Tun Syun' Rasprostranenie, a takzhe evolyutsiya protestantizma v Pekine // Zhurnal Pekinskogo Ob"edinennogo Universiteta. 2000. S. 86, 88–89.

**Istochnik**

9. Bays, Daniel H. A new history of Christianity in China / p. cm. – (Blackwell guides to global Christianity) Includes bibliographical references and index., Blackwell Publishing was acquired by John Wiley & Sons This edition first published 2012. P. 47–48, 66.

**Библиографическое описание статьи**

Романенко Т. В. Особенности миссионерской деятельности протестантов в Китае // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 167–171.

**Reference to article**

Romanenko T. V. Characteristics of Protestant Missionary Activity in China // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 167–171.

**Статья поступила в редакцию 20.01.2016**



УДК 2-1  
ББК 86.210.0

**Дари Шойбоновна Цырендоржиева<sup>1</sup>**,  
доктор философских наук, профессор,  
Бурятский государственный университет  
(670000, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а),  
e-mail: dari145@mail.ru

**Ксения Анатольевна Багаева**,  
кандидат философских наук, старший преподаватель,  
Бурятский государственный университет  
(670000, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а),  
e-mail: ksyusha.81@mail.ru

### Концептуальные аспекты религиозности в контексте социальной философии

Сегодня религиозность объясняется с точки зрения социологии, религиоведения, психологии, тогда как социальная философия даёт возможность интегрального понимания религиозности. Соответственно, в статье рассмотрены теоретико-методологические подходы к сущности религиозности. Выяснено, что религиозность – это не только идентификация личности с конкретной конфессией, она также выполняет функцию социализации и придаёт смысл социальному действию, также задаёт систему координат морально-нравственных норм. Будучи, с одной стороны, свойством социальной группы, религиозность проявляется в религиозном сознании и религиозном поведении. С другой стороны, мы можем говорить о личной религиозности как специфическом переживании индивидуумом религии. В науке существуют разные концепции религиозности, которые можно условно разделить на классические и постклассические. Основной тенденцией теорий религиозности является преодоление конфессиоцентризма, также тяготение к наделению религиозности эмоционально-субъективным подтекстом. В рамках социальной философии авторы попытались представить картину развития представлений о религиозности. Естественно, при изучении данной темы каждый исследователь сам решает, что именно будет отправной точкой, однако следует учитывать, что социальная философия может предоставить определённые стратегии для анализа религиозности.

**Ключевые слова:** общество, государство, религия, религиозность, религиозная организация, церковь, социальная философия.

**Dari Shoibonovna Tsyrendorzhieva**,  
Doctor of Philosophy, Professor,  
Buryat State University  
(ul. Smolina 24 A, Ulan-Ude, 670000 Russia),  
e-mail: dari145@mail.ru

**Kseniya Anatolievna Bagaeva**,  
Candidate of Philosophy, Senior Teacher,  
Buryat State University  
(ul. Smolina 24 A, Ulan-Ude, 670000 Russia),  
e-mail: ksyusha.81@mail.ru

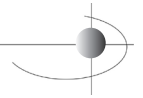
### The Conceptual Aspects of Religiousness in the Context of Social Philosophy<sup>2</sup>

Today religiousness is explained from the point of view of sociology, religious studies, psychology, whereas social philosophy gives the chance of integrated understanding of religiousness. Respectively, theoretical and methodological approaches to essence of religiousness are considered. It is found out that religiousness is not only identification of the personality with concrete faith, it also carries out the function of socialization and gives sense to social action, also it sets a system of coordinates of moral norms. On the one hand, being property of a social group, religiousness is shown in religious consciousness and religious behavior. On the other hand, we can speak about personal religiousness as specific experience of religion by an individual. In science there are different concepts of religiousness, which can be divided conditionally on classical and post-classical. The main tendency of religiousness theories is overcoming great attention to faith, also inclination to religiousness investment with emotional and subjective implication. Within the framework of social philosophy, the authors tried to present a picture of development of religiousness ideas. Naturally, when studying this subject, each researcher himself solves what exactly will be a starting point, however it is necessary to consider that social philosophy can provide certain strategy for the theoretical analysis of religiousness.

**Keywords:** society, state, religion, religiousness, religious organization, church, social philosophy.

<sup>1</sup> Д. Ш. Цырендоржиева – основной автор, ответственный за планирование и написание статьи, внесла решающий вклад в формулирование выводов.

<sup>2</sup> D. Sh. Tsyrendorzhieva is the main author responsible for planning and writing of the article, she has made a decisive contribution to the formulation of conclusions.



Положение религии в современном обществе достаточно противоречиво, и оценить её роль, возможности и перспективы однозначно невозможно. Весь опыт XX в. показал несостоятельность односторонних прогнозов относительно дальнейших судеб религии: либо её неминуемого и близкого отмирания, либо грядущего возрождения былой мощи. Сегодня очевидно, что религия играет заметную роль в жизни общества и что она претерпевает глубокие и необратимые изменения.

Большинство религиоведов склоняются к тому, что понять сущность религии возможно через постижение её многообразных форм и сущностных характеристик (Л. Н. Митрохин, В. И. Гараджа) [5, с. 31; 15, с. 76–93]. Одно ясно, что религия связана с духовными и материальными особенностями разных народов, когда каждый человек и все вместе трудились над созданием феномена религии. Поэтому религиозность по отношению к религии представляет собой особое и личное существование религии в каждом отдельном индивидуе. Получается, что религия, как особое мироощущение личности, создаётся традицией внутри всей вероисповедной группы, а проявляется как индивидуальное отражение психики, действий, поступков и мотиваций отдельной личности, что подтверждает О. Лобазова, отмечая, что «религиозность есть частная форма существования религии в жизни отдельного индивида» [12, с. 89]. Поэтому логично будет обратиться к понятию «религиозность», объяснение которого в связи с многоплановостью трактовок термина «религия» является достаточно сложным процессом. Слово «религия» в русском языке начинает использоваться в качестве «вероисповедания» и «благочестия» только с XVIII в., тогда как «религиозность» входит в оборот к XIX в. По этому поводу есть мнение православного священника Я. Кротова, считающего, что религиозность – это особый феномен, явившийся результатом огромной духовной революции, которая свершилась на переходе от средневековья к новому времени. Это время, когда церковь теряет поддержку со стороны государства, поэтому ей необходима опора в душах людей [10]. В религиозных традициях понятие религиозности может иметь совершенно разные оттенки: от простого благочестия до полного отрешения от светской жизни; внутри религиозных традиций велись и ведутся споры о религиозности, её истинности и ложности. Сложность трактовке данному понятию придаёт тот факт, что сами конфессии считают свою традицию

верной и ведущей к спасению. Однако просто идентификация с религиозным объединением недостаточна для того, чтобы говорить о религиозности. По этому поводу протестантский исследователь К. Боа писал: «Мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками» [3, с. 4].

Религиозность имеет противоречивый характер, потому как в светском государстве гарантирована свобода вероисповедания, что означает принятие человеком любой формы религиозности. Противоречие возникает тогда, когда та же самая религиозность становится вне закона и преследуется им, если она нарушает права других людей. С другой стороны, религиозность, одновременно выполняя важную функцию социализации, в условиях изменения религии меняется сама и трансформирует религиозное пространство.

Таким образом, становится понятным, почему в рамках конфессий не сложилось единого понимания религиозности. Только начиная с периода эпохи Возрождения, а затем и Нового Времени исследователями-теологами начинает обсуждаться вопрос о личной религиозности, в которой видели «всеобщее субстанциональное и неконфессиональное (общеконфессиональное, мета-конфессиональное, суб-конфессиональное) проявление личной религиозности, только приобретшей ту или иную историко-конфессиональную форму» [19, с. 34].

В разных культурно-исторических типах религий не сложилось определения религиозности, нет единства относительно данного термина и в научных кругах. Религиозность рассматривают с разных позиций, применяя множество параметров, поэтому в отечественной науке сложилось три направления в трактовке данного термина. Первое направление представлено И. Н. Яблоковым, который определяет религиозность как определённое социальное качество группы или индивида, проявляющееся в сумме таких свойств, как религиозное сознание, религиозное поведение, религиозное отношение [20, с. 34]. К этому же направлению следует отнести взгляды В. И. Гараджи и Д. М. Угриновича. Второй подход объединяет таких исследователей, как П. С. Гуревич, М. П. Мчедлов, Л. Н. Митрохин, Е. Г. Балагушкин, которые религиозность изучают с точки зрения изменения социальной ситуации, наличия новых религиозных движений. По мнению Е. Бала-



гушкина в основе религиозности лежат противоречивые интересы людей [1, с. 16]. Наконец, третья группа исследователей сущности религиозности, которая рассматривается с точки зрения современной религиозной ситуации в российском обществе, представлена такими именами, как А. Кураев, А. Кырлежев, Ю. Д. Синелина. Религиозность, согласно исследованиям Ю. Синелиной, имеет тесную взаимосвязь с религиозным сознанием и мировоззрением, которые сегодня активно изменяются под влиянием меняющегося общества, появлением новых религиозных организаций, свободой совести [18, с. 46]. По мнению О. Лобазовой «современная религиозность является условием и результатом мега- и макро-тенденций, действующих в российском обществе, и проявляется, с одной стороны, в формах, отражающих секуляризацию и глобализацию культурной и политической жизни, а с другой стороны – в формах, отражающих стремление к этнокультурной самоидентификации наций и народностей России» [12, с. 5].

У. Джемс религиозность как «возвышенность» противопоставлял светской «обыденности», рассуждая в этом аспекте, утверждал, что есть разница в особенностях переживания, а не в особенностях религии [7, с. 44]. Здесь возникает вопрос о критериях религиозности; в частности, У. Джемс в данном случае главным критерием выводит конфессиональную принадлежность, т. е. самоидентификацию [7, с. 50]. Мы видим, что концепции религиозности имеют как методологические, так и теоретические различия, что приводит к разности выводов. Поэтому в своём исследовании мы будем придерживаться мнения, что религиозность связана с религиозным сознанием и религиозным мировоззрением.

Религиозность следует охарактеризовать такими признаками, как наличие наглядных, эмпирических действий, выступающих как социальный феномен, представляющий сущность религиозной организации. Религиозность можно рассмотреть в виде эмоционального переживания или некой субъективной веры и стремления индивида к божественному. «Термином “религиозность” можно описать сознание и деятельность значительной части людей, чьи установки и ценности определены содержанием их религиозных убеждений» [12, с. 89].

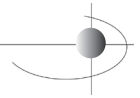
Таким образом, благодаря индивидуальным особенностям человек может воспринимать религиозную информацию, однако трансляция её в общество зависит от субъективных и объективных факторов. Соответственно религиозность – это наличие опре-

делённых установок, убеждений, которые согласованы с религиозной верой человека, его деятельностью в той или иной сфере общества. С другой стороны, нужно отметить такой момент: когда конфессии определяют сущность религиозности возникает ряд проблем. К ним относится проблема веры и невыполнения обрядности, либо, наоборот, строгое следование и выполнение культовой практики, при отсутствии веры со стороны прихожанина. Поэтому конфессии не выработали свой методологический язык для трактовки религиозности. Соответственно, надконфессиональное и философское понимание религиозности, возможно, и есть то необходимое объективное знание.

Обращаясь к истории социальной философии, можно отметить, что начиная с философии Средних веков исследователи пытались объяснить место религии в мире и, соответственно, касались вопроса о религиозности. Ещё западная философия применяла дескриптивный подход к определению религии. И. Кант, хоть и не использовал термин «религиозность», однако уже определяет виды религии (моральная, богослужбная, чистая религия разума), выделяет типы религиозной веры (моральная, эмпирическая и истинная вера) [9, с. 259–324]. Г. Гегель определяет религиозность как бесконечную ценность внутреннего мира [6, с. 283]. К. Маркс, напротив, утверждает, что религиозность создаётся обществом [14, с. 201]. М. Вебер считает, что религиозность определяется типом религиозной организации, это и социальная принадлежность, и выражение ценностной системы. Ведь религия, по мнению социолога, придаёт определённый смысл социальному действию, явным примером такого действия религии является протестантизм, который стал основой капитализма [4, с. 146].

Далее в философии начала XX в. религиозность предстаёт как результат внутренних духовных переживаний личности, что очень хорошо представлено в работах С. Кьеркегора. У него понимание религиозности связано не с социальными аспектами, а с психологической сущностью человека. Иррационализм бытия очень страшен для человека – именно это и является некоей движущей силой, которая приводит в действие все творческие механизмы в человеке. Поэтому только для человека свойственно искать ответы на вопросы в религии и религиозности [11].

В XX в. тема религиозности была очень популярна. Так, основатель феноменологии Р. Отто отмечал, что религия – это особая сфера, в которой религиозный опыт подтал-



кивает человека к пониманию «Совершенно Иного» (*Ganz Andere*), что обычным языком сложно выразить, потому как религиозность находится вне эмпирического понимания [16, с. 44].

Во второй половине XX в. появляется термин «гражданская религиозность» благодаря работам Р. Белла, разработавшего эволюционную теорию религии. В его концепции процесс эволюции религии состояли из пяти последовательно сменяющих друг друга этапов, которые обладают отличительными религиозными символами. Поэтому в условиях секуляризации современную религиозную ситуацию Р. Белла рассматривает как свободную от воздействия традиционных религиозных форм. В таком случае возникает необходимость в гражданской религиозности, рассматривая которую на примере американской общественной жизни, исследователь замечает, что, изучая религиозность, можно отходить от конфессиональных трактовок [17, с. 665–677].

Это также время возникновения социологических теорий религии и религиозности, когда появляется новое толкование сущности религиозности. Например, Т. Лукман и П. Бергер считают, что сегодня религия трансформируется и это даёт возможность человеку выбирать самому религию, соответственно религиозность приобретает индивидуальный характер [2, с. 71–79].

К исследованиям, которые построены на совмещении теоретического и эмпирического, на наш взгляд, относится концепция религиозности вышеуказанного П. Бергера. Религиовед считает, что современная религиозная ситуация – это наличие множества религиозных воззрений и организаций, которые составляют плюралистическую картину религиозной жизни мирового сообщества. Как считает П. Бергер, именно плюрализм оказывает воздействие на человека таким образом, что в обществе увеличивается светское миропонимание. Религия становится выбором индивидуума, который может контролировать уровень своей привязанности к религии, свою вовлечённость в религиозное мировоззрение. В ситуации плюрализма религии образуют некий рынок, как считает исследователь, где они предлагают свои «услуги». Ведь в условиях плюрализма традиционные религии уже не могут иметь былое количество последователей, поэтому они вынуждены конкурировать и вырабатывать новые формы и методы религиозного воздействия. Чем успешнее и активнее они продвигают свои идеи на этом

рынке, тем более популярной в обществе становится конфессия или церковь, соответственно изменяется и религиозность общества [21, с. 133–135]. На наш взгляд данная концепция важна тем, что объясняет причину активной деятельности религиозных организаций и рост новых религиозных движений. Кроме того, П. Бергер отмечает, что хоть современная религия не в состоянии создавать общий религиозный фон, однако в семье она сохраняет свои позиции. Когда светское вытесняет религиозное на периферию, религиозность не исчезает, а изменяются её формы. Именно таким образом можно объяснить современную религиозную неоднородность общества и возникновение частной или индивидуальной религиозности.

С другой стороны, Т. Лукман, так же как и П. Бергер, указывает на индивидуализацию религии, однако он использует культурно-антропологический подход, который допускает религиозную составляющую в конструировании общей системы культуры. Т. Лукман видит в религии антропологический фундамент, заключающийся в том, что именно религия играет определяющую роль при социализации и именно религия подводит человека к пониманию смерти, добра или зла. Основная идея Т. Лукмана в том, что следует различать церковные формы религиозности и «неспецифические» религиозности. Последний тип возникает как «трансцендирование» биологической сущности человека, когда он принимает многообразные системы значений, созданных социумом. Ведь трансцендирование является важной составляющей частью жизнедеятельности человека, что ярко выражено в проявлениях институализированной религиозности. Исследователь указывает также на увеличение внецерковной религиозности, тогда как «церковно ориентированная» религиозность, наоборот, находится в упадке. Тем самым у Лукмана главная идея, высказанная в работе «Невидимая религия», заключается в том, что религиозность является качеством, которое присуще человеку изначально, заложено в его природе, тогда как формы её проявления могут варьироваться и изменяться в зависимости от социальных или иных обстоятельств [22, с. 45].

Соответственно, утратившая свои позиции «церковно ориентированная» религия не может дать обществу цельную картину мира, тогда на сцену выходят другие религиозные и нерелигиозные организации. В неравной борьбе традиционные официальные религии терпят поражение, так как не могут

соответствовать запросам и потребностям общества. Поэтому религия изменяется и переходит в область субъективной реальности. Поэтому, по мнению исследователя, религиозность обусловлена культурным многообразием и человеческой природой [22, с. 52–53]. Итак, следуя логике П. Бергера и Т. Лукмана, можно утверждать, что современная религиозность не передаётся по традиции, а есть выбор в процессе социализации, от которого зависит будущее человека и общества.

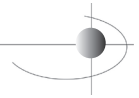
Говоря о культурном плюрализме, следует обратить внимание на то, что данное явление подразумевает и развитие коммуникации. Одним из тех, кто занимался рассмотрением религиозности в таком ключе, был Н. Луман, для которого общество представляло собой коммуникацию. Н. Луман предлагает структуралистско-функциональное понимание общества, состоящее из «аутопойетических» («самовоспроизводящих») систем (религия, семья, политика, наука), которые связаны между собой таким элементом, как коммуникация. Рассматривая религию, философ указывает, что религиозность – это особая форма коммуникации, задача которой решать общественные проблемы, поэтому религиозность выражается в институциональных формах [13, с. 178].

Затрагивая тему религиозности, нужно обратить внимание на русскую религиозную философию, которая не могла обойти стороной данную тему. Прежде всего, следуя традиционным религиозным взглядам, русские философы в своих работах отводили особое место православию, которое признавалось и рассматривалось в качестве продолжения византизма. Поэтому неудивительно, что сторонники собственного пути развития российской культуры – славянофилы видели в православии истинную религию и особую религиозность, на основе которой можно построить самобытный культурный мир. Для русской философии характерно отделять от религиозности социальные стороны, поэтому она сводилась к состоянию индивидуального сознания, когда происходил процесс единения с божественным. К примеру, И. А. Ильин отмечал, что «религиозность начинается с духовного, смиренного и искреннего “незнания”, “она есть новая реальность”» [8].

Условно все концепции относительно религиозности можно разделить на два типа: классический и постклассический. Первый тип концепций утверждает, что религиозность, в первую очередь, связана с культовой деятельностью человека, выражающейся, на-

пример, в частоте посещения храма и соблюдении обрядности. Важным аспектом здесь является обязательное следование тому образу действий, который предписывается в данной религиозной традиции. Последователи постклассических концепций убеждены в том, что основным условием религиозности индивида является его религиозная идентичность. Традиционно религиозную идентичность определяют таким образом – «категория религиозного сознания, содержанием которой выступает осознание причастности идеям и ценностям, которые в данной культуре принято называть религиозными, а также осознание принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе» [23, с. 863]. Религиозная идентичность – это способ духовного осознания, формируется в процессе социализации, когда происходит процесс принятия конфессиональных особенностей и религиозных идей и ценностей. Тем самым формируются особые представления, которые приобщают человека к определённой религиозной организации. Мы считаем, что религиозную идентификацию следует определять посредством таких моментов, как: во-первых, отношение человека к религии, что подразумевает его определение самого себя в качестве «верующего» или «неверующего». Во-вторых, отношение человека к конкретной конфессии. Только при соблюдении данных аспектов возможно определять религиозность. Некоторые концепции религиозности как отечественных, так и зарубежных авторов формируют определённые направления в изучении религиозности. Первое понимание религиозности исходит из восприятия его как социального феномена, формирующегося под влиянием конфессии, на основе которой можно говорить о религиозности и нерелигиозности. Вторая интерпретация определяет религиозность через некое чувство сопричастности к сверхъестественному, божественному. Этот образ религиозности формируется с помощью личного, внутреннего стремления к познанию абсолюта, что больше всего характерно для русской религиозной философии.

Рассмотренные выше объяснения сущности религиозности в большинстве своём носят многоплановый характер, ведь религиозность рассматривалась не только в социологии религии, но и с точки зрения психологии, культурологии, антропологии. Существуют ещё и конфессиональные примеры толкования сущности религиозности, стремящиеся найти истинную религиозность. Од-



нако, на наш взгляд, необходимо обратиться к социально-философскому анализу данного понятия, чтобы сформировать объективный взгляд.

Итак, религиозность как социально-философское понятие следует рассматривать как динамическое явление и как результат общественных отношений индивидов, не исключая её понимание в качестве причастности к некоему сакральному бытию. Возможно, таким верным подходом к пониманию сущно-

сти религиозности будет объединение социологического, философского и теологического взглядов. Построение нового понимания сущности религиозности будет возможным при условии принятия в расчёт эмпирических данных, также этнокультурных, конфессиональных и психологических особенностей, в этом случае социальная философия даёт возможность создания полных теоретических схем изучения религиозности.

#### Список литературы

1. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии современной России: Морфологический анализ. М.: ИФРА-М, 1999. 244 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
3. Боа К., Литтл П. Лабиринты веры. М.: Знание, 1992. 308 с.
4. Вебер М. Социология религии. Типы религиозных сообществ // Избранное. 2-е изд., доп. и испр. М.: РОССПЭН, 2006. 528 с.
5. Гараджа В. И. Религиоведение. М.: Аспект-Пресс, 1995. 350 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 409 с.
7. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 187 с.
8. Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 399 с.
9. Кант И. Религия в пределах только разума. Трактаты и письма. М.: Наука, 1990. 589 с.
10. Кротов Я. О. О религиозности. С христианской точки зрения. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp> (дата обращения: 22.01.2012).
11. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 112 с.
12. Лобазова О. Ф. Религиозность современного российского общества: дис. ... д-р филос. наук. М., 2010. 314 с.
13. Луман Н. Медиа коммуникации // Общество общества: пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. М.: Логос, 2011. 640 с.
14. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О религии: сб. М.: Политиздат, 1983. 368 с.
15. Митрохин Л. Н. Заключение // Религия и политика в посткоммунистической России. М.: Знание, 1994. С.76–93.
16. Отто Р. Священное. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 272 с.
17. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М.: Аспект-Пресс, 1996. 775 с.
18. Синелина Ю. Ю. Секуляризация в социальной истории России. М.: Academia, 2004. 222 с.
19. Февралева Л. И. Социально-философские аспекты отношений государства и религиозных объединений в постсоветский период: на материалах Владимирской области. дис. ... канд. филос. наук. Архангельск, 2009. 214 с.
20. Яблоков И. Н. Методологические проблемы социологии религии. М.: МГУ, 1979. 132 с.
21. Berger P. The Sacred canopy. New York, 1967.
22. Luckmann T. The invisible religio. New York, 1966.

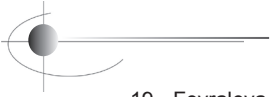
#### Источник

23. Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006.

#### References

1. Balagushkin E. G. Netraditsionnye religii sovremennoi Rossii: Morfologicheskii analiz. M.: IFRA-M, 1999. 244 s.
2. Berger P., Lukman T. Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti: Traktat po sotsiologii znaniya. M.: Medium, 1995. 323 s.
3. Boa K., Littl. P. Labirinty very. M.: Znanie, 1992. 308 s.
4. Veber M. Sotsiologiya religii. Tipy religioznykh soobshchestv // Izbrannoe. 2-e izd., dop. i ispr. M.: ROSSPEN, 2006. 528 s.
5. Garadzha V. I. Religiovedenie. M.: Aspekt-Press, 1995. 350 s.
6. Gegel' G. V. F. Filosofiya religii: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1976. 409 s.
7. Dzhems U. Mnogoobrazie religioznogo opyta. SPb.: Andreev i synov'ya, 1993. 187 s.
8. Il'in I. A. Put' k ochevidnosti. M.: Respublika, 1993. 399 s.
9. Kant I. Religiya v predelakh tol'ko razuma. Traktaty i pis'ma. M.: Nauka, 1990. 589 s.
10. Krotov Ya. O. O religioznosti. S khristianskoi tochki zreniya. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp> (data obrashcheniya: 22.01.2012).
11. K'erkegor S. Strakh i trepet. M.: Respublika, 1993. 112 s.
12. Lobazova O. F. Religioznost' sovremennoego rossiiskogo obshchestva: dis. ... d-r filoz. nauk. M., 2010. 314 s.
13. Luman N. Media kommunikatsii // Obshchestvo obshchestva: per. s nem. A. Glukhova, O. Nikiforova. M.: Logos, 2011. 640 s.
14. Marks K., Engel's F., Lenin V. I. O religii: sb. M.: Politizdat, 1983. 368 s.
15. Mitrokhin L. N. Zaklyuchenie // Religiya i politika v postkommunisticheskoi Rossii. M.: Znanie, 1994. S.76–93.
16. Otto R. Svyashchennoe. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2008. 272 s.
17. Religiya i obshchestvo: khrestomatiya po sotsiologii religii / sost. V. I. Garadzha, E. D. Rutkevich. M.: Aspekt-Press, 1996. 775 s.
18. Sinelina Yu. Yu. Sekulyarizatsiya v sotsial'noi istorii Rossii. M.: Academia, 2004. 222 s.





19. Fevraleva L. I. Sotsial'no-filosofskie aspekty otnoshenii gosudarstva i religioznykh ob"edinenii v postsovetskii period: na materialakh Vladimirskoi oblasti. dis. ... kand. filos. nauk. Arkhangel'sk, 2009. 214 s.
20. Yablokov I. N. Metodologicheskie problemy sotsiologii religii. M.: MGU, 1979. 132 s.
21. Berger P. The Sacred canopy. New York, 1967.
22. Luckmann T. The invisible religio. New York, 1966.

**Istochnik**

23. Religiovedenie. Entsiklopedicheskii slovar'. M.: Akademicheskii proekt, 2006.

**Библиографическое описание статьи**

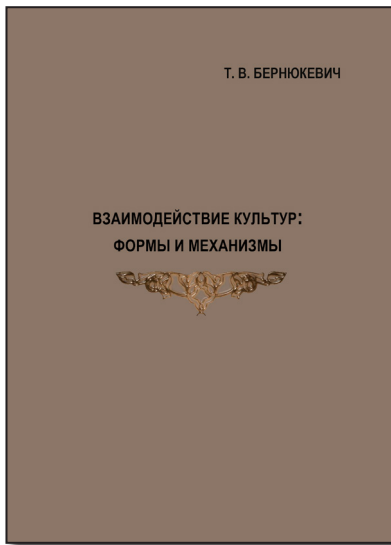
*Цырендоржиева Д. Ш., Багаева К. А.* Концептуальные аспекты религиозности в контексте социальной философии // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 172–178.

**Reference to article**

*Tsyrendorzhiyeva D. Sh., Bagaeva K. A.* The Conceptual Aspects of Religiousness in the Context of Social Philosophy // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 172–178.

**Статья поступила в редакцию 21.12.2015**

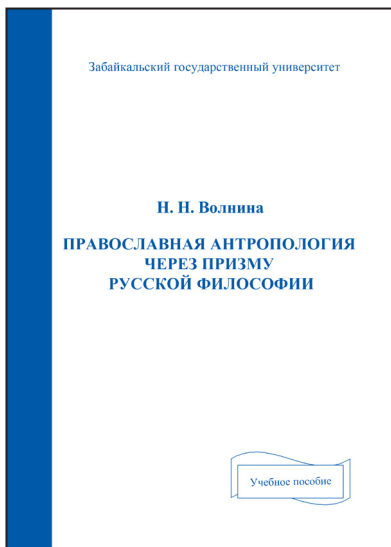
## КНИЖНЫЕ НОВИНКИ NEW BOOKS



### **Бернюкевич, Татьяна Владимировна**

Взаимодействие культур: формы и механизмы : учеб. пособие / Т. В. Бернюкевич; Забайкал. гос. ун-т. – Чита: ЗабГУ, 2015. – 140 с.  
ISBN 978-5-9293-1380-6

Данное учебное издание посвящено рассмотрению сложной проблемы взаимодействия культур, которая является актуальной в контексте современных процессов в культуре: глобализации, интенсификации культурных контактов, нового осмысления вопросов культурной идентичности. Автор обобщает опыт рассмотрения данной проблемы в отечественной и зарубежной философии культуры, социальной антропологии, культурологии, акцентирует внимание на специфике анализа рецепции буддизма в культуре России как формы культурного взаимодействия.



### **Волнина, Наталья Николаевна**

Православная антропология через призму русской философии : учеб. пособие / Н. Н. Волнина ; Забайкал. гос. ун-т. – Чита: ЗабГУ, 2015. – 140 с.

ISBN 978-5-9293-1309-7

Издание посвящено рассмотрению основной темы, являющейся центральной как в русской философии, так и в христианской религии – темы человека, его внутреннего духовного мира, смысла и цели его жизни. Автор обобщает опыт религиозно-философского осмысления данной проблемы в восточно-христианской традиции и стремится высветить религиозно-философские основания понимания сущности человека.

В издании представлен анализ основных понятий христианской (православной) антропологии: душа, природа человека, добро и зло, грех и добродетель, свобода и ответственность, спасение и предназначение человека и др.

Пособие адресовано магистрантам направлений 44.04.01 *Духовно-нравственное воспитание, Религиоведческое образование*, 51.04.01 *Философия культуры*; аспирантам специальности 09.00.14 *Философия религии, религиоведение*; преподавателям гуманитарных дисциплин: этики, философии, антропологии, религиоведения, студентам, а также широкому кругу читателей, интересующихся предложенной в пособии проблематикой.

**Книжную продукцию можно приобрести по адресу:  
672039, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30,  
e-mail: chita-iio@mail.ru**

## ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПУБЛИКУЕМЫМ В НАУЧНОМ ЖУРНАЛЕ «Гуманитарный вектор»

Редакция принимает **не опубликованные ранее** материалы объемом до 1 п. л. (40 000 знаков с пробелами), выполненные в жанрах:

Жанр	Минимальный объём
Статья ( <i>теоретического и эмпирического характера, содержащая основные научные результаты, полученные автором</i> )	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 ПРЕДОСТАВИТЬ:

1. Электронный вариант статьи. В имени файла указывается фамилия автора и название статьи.
2. Договор на оказание услуг – в 2 экземплярах.
3. Рецензия на статью, заверенная печатью и подписью.
4. Отзыв научного руководителя с указанием новизны и достоверности исследования, если автор статьи – аспирант, соискатель учёной степени кандидата наук.
5. Личная карточка автора – сведения об авторе/авторах.

### Структура статьи, предоставляемой в редколлегию журнала

**Отрасль науки (рубрика журнала).**

**Код:** УДК и ББК.

**Инициалы, 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 основного автора (1 предложение).

**Город, страна** (на русском и английском языках).

**Место работы** (постоянное и при наличии – место выполнения научного проекта) – на русском и английском языках.

**Почтовый адрес.**

**Источники финансирования статьи** (при их наличии) приводятся на русском и английском языках.

**Название статьи** приводится 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. Аннотация не должна содержать каких-либо ссылок.

**Ключевые слова или словосочетания** (5–7 терминов) отделяются друг от друга запятой. Приводятся на русском и английском языках.

**Основной текст статьи** с внутритекстовыми ссылками на цитируемые источники. В тексте **ссылки** приводятся в квадратных скобках с указанием порядкового номера в списке литературы и страницы: [1, с. 25]. Несколько источников отделяются друг от друга точкой с запятой [1; 3; 4].

**Список литературы** указывается в алфавитном порядке и должен включать не менее 7 источников. Если в список входит литература на иностранном языке, она следует за литературой на русском языке.

## Правила оформления статьи

**Общие требования:** формат А 4, ориентация книжная.

Параметры страницы: верхнее и нижнее – 2; левое и правое – 2,5. Шрифт Arial, кегль 14, интервал полуторный. Отступ первой строки – 1,25. Текст без переносов, выравнивание по ширине.

При использовании дополнительных шрифтов при наборе статьи, предоставить их в редакцию.

Статья должна быть со сквозной нумерацией. На последней странице указывается, что «статья публикуется впервые», ставятся дата и подпись.

Рабочие языки: русский и английский.

**Список литературы** оформляется согласно ГОСТу Р. 7.0.5 – 2008. Для каждого источника обязательно указывается изд-во, общее количество страниц или номера страниц интересующего материала источника. **Публицистика, архивы, справочные и законодательные материалы указываются после «Списка литературы» в разделе «Источники»**, нумерация продолжается (сквозная), либо выносятся в текст статьи в виде подстрочных ссылок (сноски внизу страницы). Маркер сноски – арабская цифра, нумерация постраничная.

В тексте **ссылки** приводятся в квадратных скобках с указанием порядкового номера в списке литературы и страницы: [1, с. 25]. Несколько источников отделяются друг о друга точкой с запятой [1; 3; 4].

**Объём цитирования** в статье должен быть не более **30 %** от общего объёма статьи.

### **Особенности набора слов, цифр, формул, единиц измерения:**

Слова на латинице набираются курсивом.

Единицы измерения отделяются от символов и цифр, к которым они относятся.

Делать чёткое различие О (буква) и 0 (ноль), 1 (единица) и I (римская единица или буква «и») и т. д. Необходимо различать 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 (табл. 1). Содержание таблиц не должно дублировать текст. Слова в таблицах должны быть написаны полностью, верно должны быть расставлены переносы. В ячейке таблицы в конце предложения точка не ставится.

**Рисунки предоставляются только в чёрно-белом варианте** (графики, диаграммы – формат Excell, схемы, карты, фотографии), даются со сквозной нумерацией (арабскими цифрами) и везде обозначаются сокращённо (например: рис. 1). Предоставляются в формате jpg (разрешение не менее 300 т/д) отдельными файлами с указанием его порядкового номера, фамилии автора/авторов и названия статьи. Размер рисунка 170×240 мм. Все детали рисунка при его уменьшении должны хорошо различаться. Все подрисовочные подписи прилагаются отдельным списком в конце статьи.

Объём рисунков не должен превышать ¼ объёма статьи.

**Материалы, не соответствующие предъявленным требованиям, к рассмотрению не принимаются.**

**Материалы публикуются в авторской редакции. За точность содержания цитат и ссылок ответственность несут авторы.**



Пакет документов, необходимый для опубликования материалов, отсылается по e-mail: [zab-nauka@mail.ru](mailto:zab-nauka@mail.ru). Заверенные печатью и подписью рецензия и отзыв научного руководителя (для аспирантов) отправляются по адресу:

672007, г. Чита, ул. Бабушкина, 129,  
Забайкальский государственный университет,  
Редакция научных журналов (каб. 126).



**Редактор** Т. Р. Шевчук  
**Редактор перевода** В. М. Ерёмина  
**Дизайн обложки:** В. В. Михалев  
**Вёрстка:** Г. А. Зенкова

Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.  
Гарнитура «Arial». Сдано в печать 15.04.16.  
Усл. печ. 21,0.  
Усл. изд. л. 18,9.  
Тираж 1000 экз.  
Заказ № 16078.

Забайкальский государственный университет  
672039, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30

**Managing editor** T. R. Shevchuk  
**Editor of the English Translation**  
V. M. Eryomina  
**Cover design:** V. V. Mikhalev  
**Make-up:** G. A. Zenkova

Format 60×84 1/8. Offset paper  
Headset «Arial». Signed to print 15.04.16.  
Con. quires 21,0.  
Con. pub. quires 18,9.  
Circulation 1000 copies.  
Order № 16078.

Transbaikal State University,  
672039, Chita, 30 Aleksandro-Zavodskaya St.